



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN HUMANIDADES

“LA DESIGUALDAD SOCIAL: ENTRE LA POBREZA Y LA DISCRIMINACIÓN,
HACIA EL CONCEPTO DE APOROFOBIA”

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE: MAESTRO EN HUMANIDADES

LÍNEA ACADÉMICA: FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

PRESENTA:

ENRIQUE RAÚL ROMÁN ALCÁNTARA

MATRÍCULA: 2223802535

CORREO ELECTRÓNICO: EROMANALCANTARA@GMAIL.COM

DIRECTOR: DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

JURADO:

PRESIDENTE: DR. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

SECRETARIO: DR. MARIO ALFREDO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ

VOCAL: DR. JOSÉ RICARDO BERNAL LUGO

IZTAPALAPA, CIUDAD DE MÉXICO, 28 DE FEBRERO DE 2025.

Agradecimientos:

En primer lugar, agradezco al Dr. Rodríguez Zepeda por su guía invaluable durante la elaboración de esta investigación, así como a todos los profesores de la maestría, cuyo conocimiento filosófico fue esencial para este proyecto. Extiendo también mi gratitud a la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías por el apoyo brindado desde el inicio.

Quiero reconocer a todas las personas que han sido parte de este camino: a quienes estuvieron y hoy ya no están, a quienes permanecieron y enriquecieron este proceso con diálogos y aprendizajes, y a quienes hasta hoy me acompañan con su apoyo incondicional.

Finalmente, dedico mi más profundo agradecimiento a mi madre, por su espíritu inquebrantable; a mi padre, por su sabiduría admirable; y a Tita, por el amor incondicional que siempre me sostuvo.

Índice

INTRODUCCIÓN:	1
Capítulo I. Discriminación y desigualdad	5
1.1 La Discriminación	5
1.1.1. Las ambivalencias de la modernidad: caos e intolerancia	5
1.1.2 El caso Little Rock	8
1.1.3. ¿Qué significa discriminar?	10
1.2. La construcción social del extraño	15
1.2.1. Sobre los estigmas.....	15
1.2.2. Sobre los prejuicios	20
1.3. El clasismo como discriminación a los pobres	28
1.3.1. Estratificación y capital simbólico	28
1.3.2. La ceremonia de degradación de estatus	31
1.3.3. La degradación simbólica	34
1.4. La cultura del privilegio y meritocracia	37
1.4.1. La cultura del privilegio	37
1.4.2. Universos simbólicos y desigualdad	43
1.4.3. Meritocracia y Neoliberalismo	47
1.4.4. Sandel vs Rawls respecto del mérito.....	52
CAPÍTULO II. La pobreza en el marco de la discriminación	60
2.1. Sobre el concepto de pobreza.....	60
2.1.1. El tratamiento histórico de la pobreza.....	60
2.1.2. Marx y la pobreza.....	68
2.1.3. La relativización de la pobreza	69
2.1.4. La teoría de la justicia y la teoría de las capacidades.....	71
2.2. Pobreza, discriminación y la noción de desventaja	78
2.2.2. La noción de desventaja en Rawls	78
2.2.2. El entrelazamiento entre pobreza y discriminación	82
2.3. El proceso de estigmatización hacia los pobres	86
2.3.1. Los pobres tienen prohibido “alzar la voz”	86
2.3.2. Los dispositivos simbólicos: el pobre como criminal	89
Capítulo III. Aporofobia, su análisis y los derechos	100

3.1. Aporofobia: el desprecio a los pobres.....	100
3.1.1. Aporofobia: discriminación y desprecio a los pobres	100
3.1.2. Definición e insuficiencia teórica	101
3.2. La interseccionalidad como herramienta analítica	106
3.2.1. Dilemas y problemas con las segregaciones identitarias.....	110
3.2.2. Las intersecciones en la aporofobia	118
3.3. El derecho a la no discriminación: hacia una sociedad más igualitaria	121
3.3.1. El derecho a tener derechos	121
3.3.2. Acciones afirmativas: tratamiento preferencial y correctivo ante la desigualdad	124
Conclusiones	130
Bibliografía:.....	135

INTRODUCCIÓN:

La presente investigación fue desarrollada en el marco de la Maestría en Humanidades, dentro de la línea académica de Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma Metropolitana. Esta institución proporcionó un entorno académico propicio para abordar los desafíos conceptuales planteados en este trabajo.

A su vez, este proyecto fue posible gracias al apoyo del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías, cuyo respaldo contribuyó de forma significativa a la realización de esta investigación.

El fenómeno de la discriminación pertenece al análisis crítico y normativo de la filosofía política y constituye, al mismo tiempo, un problema de justicia. Su discusión es tan relevante que, en las transformaciones sociales contemporáneas, se recurre más al lenguaje de los derechos que al de la revolución u otras manifestaciones asociadas con la violencia como ocurría en el siglo pasado. Uno de estos derechos es, precisamente, el de la no discriminación, consagrado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La discriminación se expresa como un conjunto de desventajas estructurales que afectan a los grupos que la padecen. Es una forma de desigualdad que implica la negación de derechos, oportunidades y libertades fundamentales. De este modo, la discriminación transforma la diversidad en desigualdad y dominación. La desigualdad está atravesada por universos simbólicos que permiten legitimar la biografía de los individuos y también las instituciones sociales, sin embargo, dichos universos también excluyen y discriminan al normalizar experiencias supremacistas que colocan a otros grupos en inferioridad.

Estas jerarquías se reproducen consciente e inconscientemente, por eso la discriminación es un fenómeno estructural que va más allá de las conductas de cada individuo. Jerarquizar y excluir forman parte de las cosmovisiones de la vida humana que son construidas socialmente con la finalidad de dominar a otros grupos humanos. La dominación siempre ha existido, sin embargo, los mecanismos

institucionales del Derecho Internacional de los Derechos Humanos han logrado grandes avances en materia de igualdad y no discriminación. Esto no significa que siempre se lleve a cabo la garantía de derechos, pero sí debemos aspirar a eliminar toda forma de desigualdad. Por eso el aspecto de lo simbólico es fundamental, porque si la discriminación no se entiende desde los procesos de estigmatización y los prejuicios habría dificultades para combatirla. Las sociedades contemporáneas tienen mucha riqueza multicultural, pero en la vida moderna también existe la intolerancia y el miedo a los *extraños*, aquellos que resultan “incómodos” o “peligrosos”. En ese sentido, la inclusión y las compensaciones serían la antítesis de la discriminación.

De hecho, la pobreza no puede ser pensada sino a través de la desventaja. Las formas simbólicas de la dominación dan contenido al clasismo y otras formas de discriminación: dispositivos simbólicos que jerarquizan a seres humanos por considerarlos inferiores. Por eso los discursos como la meritocracia y otras formas de dominación que individualizan problemas estructurales refuerzan dichas jerarquías. En ese sentido, hay una conveniencia política y cultural de los grupos privilegiados de la sociedad por sostener aquellos universos simbólicos que legitiman la desigualdad y la dominación. Por eso se criminaliza a los pobres en tanto que se requieren de esos “chivos expiatorios” para que el *estatus quo* sea inamovible y las instituciones sociales sigan legitimando la dominación a quienes supuestamente son inferiores.

En esta investigación sostengo la hipótesis de que la aporofobia, concepto propuesto por la filósofa española Adela Cortina, entendida como el desprecio o miedo hacia los pobres, no se origina únicamente a partir de factores económicos. Esta perspectiva unidimensional ignora una serie de dispositivos simbólicos e intersecciones que contribuyen a la estigmatización de las personas pobres. Por ello, abordaré la discriminación como una manifestación de desigualdad, sus definiciones y los motores culturales que la sustentan, como los prejuicios y los estigmas. También analizaré su relación con la pobreza, evidenciando las desventajas y vulnerabilidades de los grupos afectados por esta condición. Es decir,

la diferencia específica, filosóficamente hablando, son los elementos sociosimbólicos que permiten que la desigualdad de trato permanezca y continúe reproduciéndose. La construcción sociosimbólica de la identidad mantiene un riesgo latente para la negación de derechos.

En el capítulo, *discriminación y desigualdad*, defino lo que hace específica a la discriminación y analizo los motores culturales que la sustentan, como los prejuicios y los estigmas, así como el proceso de construcción de *extraños* en la vida moderna. También desarrollo el concepto de clasismo como una forma particular de discriminación hacia los pobres, exponiendo las diversas formas simbólicas en que estos son representados como sujetos inferiores. Además, critico la cultura del privilegio, examinando cómo los grupos de poder se benefician de la desigualdad y cómo la meritocracia, sin considerar las barreras socio-simbólicas, perpetúa las desventajas estructurales dentro del marco de las sociedades neoliberales que intentan empoderar las capacidades empresariales de los individuos. A su vez, se contrastan las perspectivas de Michael Sandel y John Rawls sobre el mérito.

En el segundo capítulo, *la pobreza en el marco de la discriminación*, exploro diversas definiciones de pobreza desarrolladas por pensadores a lo largo de la historia y analizo su tratamiento histórico. Profundizo en la relación entre pobreza y discriminación a partir de la noción rawlsiana de desventaja, es decir, como dos conceptos que se refuerzan mutuamente. Finalmente, examino los procesos de estigmatización hacia los pobres como dispositivos simbólicos que refuerzan la subordinación y los convierten en una figura criminal. Este análisis es relevante porque la construcción socio-simbólica del "criminal" alimenta la discriminación y perpetúa la dominación.

Finalmente, en el tercer capítulo, *aporofobia, su análisis y los derechos*, analizo el concepto de aporofobia, entendido como el rechazo o desprecio hacia los pobres. Según Adela Cortina, este ultraje radica primordialmente en la renta económica, es decir, aquellas personas que no pueden devolver nada a cambio; sin embargo, propongo un replanteamiento del concepto considerando las

intersecciones y los dispositivos simbólicos que movilizan este fenómeno. Por ello, en este análisis la interseccionalidad es fundamental, ya que el desprecio hacia los pobres no puede entenderse únicamente en términos de clase social o renta económica, sino como el resultado de múltiples intersecciones y otras categorías sospechosas. Este enfoque permite enriquecer el análisis teórico de la aporofobia y comprenderla de manera más amplia. Por último, examino las Acciones afirmativas como herramientas para combatir la desigualdad garantizando una serie de compensaciones frente a las desventajas estructurales que implica la discriminación.

Capítulo I. Discriminación y desigualdad

1.1 La Discriminación

1.1.1. Las ambivalencias de la modernidad: caos e intolerancia

La experiencia de lo extraño o lo diferente no es un asunto nuevo en la filosofía ni tampoco en la sociología. Los diagnósticos en torno a la modernidad son diversos y el contacto con personas *extrañas* no escapa a ello. Son categorías que forman parte de las preocupaciones humanas y que justifica un interés cognoscitivo (Sabido, 2012: 9).

Un ejemplo de ello es la figura del extranjero, según George Simmel. El emigrante, que originalmente proviene de otro lado, permanece en determinado espacio con cualidades que emanan de otro tipo de espacios ajenos a él: el extranjero es la cercanía de lo lejano. El extranjero tiene *objetividad* en el sentido de que tiene la capacidad de aproximarse a las características del grupo (al que no pertenece en su origen). Por eso es una combinación de proximidad y alejamiento, porque si bien no pertenece puede establecer lazos de confianza. A su vez, la idea de extrañeza rechaza la idea de compartir algo con el otro. Así, el extranjero tiene una no- relación con los demás y deja de formar parte de un grupo extendido (Simmel, 2012: 25).

En este sentido, el extranjero es aquel que se encuentra fuera de los códigos relacionales o normas externas a él. Alguien puede sentirse extranjero en su propia nación, porque los demás interpretan la otredad como alguien desconocido para el grupo, es decir, hay una “etiqueta” que es impuesta por los demás que indica contar con un atributo de “extranjería” o de no identificación con el otro. Así, el relato de otredad parte de un arquetipo social que permite cohesionar a los grupos señalando al indeseable.

Las personas no son extranjeras en sí mismas sino para alguien o algunos que así lo definen, los extranjeros desempeñan un papel particular, como otras figuras como el pobre o el delincuente. Su existencia es importante para los sentimientos de pertenencia (Sabido, 2012: 9).

En otro sentido, para Z. Bauman, la modernidad busca siempre clasificar, categorizar o dirigir para evitar el caos y la incertidumbre para mantener el orden. La ambivalencia de la modernidad es un elemento contradictorio y lleno de tensiones en donde constantemente se busca mantener el orden frente al caos, pero dentro del mismo ocurren fracturas (Bauman, 1996).

Clasificar, en palabras del sociólogo y filósofo polaco, es “dotar al mundo de una estructura: manipular sus probabilidades; hacer algunos sucesos más verosímiles que otros; comportarse como si los sucesos no fueran casuales o limitar o eliminar la arbitrariedad de los acontecimientos” (Bauman, 1996: 74).

Asimismo, también apunta que

[la] práctica típicamente moderna, la substancia de la política moderna, del intelecto moderno, de la vida moderna, es el esfuerzo por exterminar la ambivalencia: un esfuerzo por definir precisamente -y por ahogar o eliminar algo que podría o debería ser definido [...] La intolerancia es, por ello, la inclinación natural de la práctica moderna. La construcción del orden pone límites a la incorporación y admisión. Supone la negativa a derechos y fundamentos que no puedan ser asimilados -para deslegitimación del otro. Mientras el afán de acabar con la ambivalencia guía la acción colectiva e individual, la intolerancia se mantendrá -incluso si ella se esconde bajo la máscara de tolerancia que muy frecuentemente significa: tú eres detestable, pero yo, siendo generoso, permitiré que sigas viviendo (Bauman, 1996: 82).

Por lo tanto, la experiencia moderna implica poner límites a la ambivalencia, combatirla o desecharla para mantener el orden. Dicha ambivalencia afecta tanto las identidades como la cohesión social. En la búsqueda por el orden y la clasificación pueden construirse también diversas formas de intolerancia. El orden debe de eliminar amenazas que se perciben por fuera de categorizaciones. Así, la intolerancia es una forma elemental del mantenimiento del orden en la modernidad. Por eso resulta necesario buscar las maneras de gestionar la ambivalencia.

Pensemos, por ejemplo, en la migración. Las sociedades contemporáneas están experimentando un fenómeno social de expulsión de personas de sus lugares

de origen, ya sea por motivos económicos, bélicos o de pobreza. Si bien para la globalización capitalista es necesaria la fuerza de trabajo barata y que ésta pueda circular globalmente sin restricciones, al mismo tiempo, los migrantes son reprimidos y sus derechos humanos son violados constantemente. Los migrantes pueden aportar no solo en el ámbito laboral y económico de un país, también en lo cultural -idioma, gastronomía, música, etc. pero en el orden y el caos también se habita porque la xenofobia y un supuesto “reemplazo cultural” o amenaza a la identidad nacional forman parte de la dualidad de la vida moderna.

Se debe establecer que no es lo mismo el derecho a la identidad que el derecho a la diferencia. En el primer caso, toda identidad es lo que constituye lo que una cosa es en sí misma y que se puede distinguir de aquello que no es ella misma. Para que algo sea requiere necesariamente diferenciarse de su otredad. En cambio, la afirmación de la diferencia asume la existencia de identidades culturales plurales de reconocimiento mutuo en igualdad (García, 2007: 101).

La modernidad ha logrado fragmentar identidades, transitando de lo sólido a lo líquido y flexibilizando y abriendo la sociedad a la globalización (Bauman, 2004) así como diferenciar las funciones sociales de dependencia individual con los demás, es decir, buscar la integración a partir de la solidaridad orgánica (Durkheim, 2007). El liberalismo también jugó un papel importante en cuanto a lo político al lograr integrar dentro de sus relaciones jurídicas la igualdad ante la ley, sin embargo, dicha igualdad ante la ley no es abarcable para todos los grupos sencillamente porque aquí existe un principio de diferenciación: si bien todos somos iguales en términos jurídicos o normativos el derecho a la diferencia radica justamente en el reconocimiento de la otredad, del contraste o la discrepancia.

Por lo anterior, el derecho a la diferencia es un pilar fundamental para la reintegración o cohesión social dentro de las sociedades modernas y de este modo confrontar las contradicciones de la ambivalencia de la modernidad que traen consigo la intolerancia y la exclusión.

1.1.2 El caso Little Rock

Sin embargo, el problema de la intolerancia es que lleva consigo violaciones a los derechos humanos. Administrar el caos de la vida moderna implica contener también la intolerancia de grupos humanos hacia otros. Para el caso que aquí nos interesa, que es el de la discriminación, comúnmente se piensa que es una relación natural con los demás en la medida en que segregar de acuerdo con preferencias identitarias es una decisión individual legítima como si no tuviera consecuencias hacia la persona que es discriminada.

Hannah Arendt ya lo señalaba al pensar que prohibir esas prácticas humanas no serviría ya que pertenece al espacio social, es decir, para ella la discriminación otorga un grado de legitimidad de elección independientemente de que sea legal o no (Arendt, 2002).

En el caso Little Rock hace explícito lo anterior. La Suprema Corte de Estados Unidos hizo varios cambios reflejados en sus sentencias. Hubo una integración en escuelas públicas, lo cual, la filósofa alemana, criticó porque no lo consideraba lo suficientemente importante como sí otros derechos civiles y políticos, por ejemplo, la segregación en el transporte público u otros servicios.

Para ella, era un exceso que el Estado interviniera en la educación infantil, ya que atenta en contra de la libertad individual. Por eso menciona que “la discriminación es un derecho social tan incondicional como la igualdad es un derecho político” (Arendt, 2002: 101). A su vez, también resulta curioso que revictimice a las víctimas de la segregación por “alterar el orden”, es decir, el hecho de que los padres negros mandaran a sus hijos a una escuela segregada. La responsabilidad era solo de ellos y no de la estructura legal racista que lo posibilitaba.

Arendt está entendiendo a la discriminación como un derecho, como algo natural en la conducta de los seres humanos en donde el Estado no debe de intervenir, incluso considera que es igual de dañino legalizarla como prohibirla. Ese es precisamente el problema de considerar a la discriminación como un proceso natural concerniente a la vida social en su conjunto. Así como concibe la

discriminación resulta sencillo esclarecer que los seres humanos, como especie, se juntan o se separan de los demás para construir la identidad. En ese sentido si alguien se identifica con cierto grupo es una elección natural y discriminar a otros también lo es porque no hay un sentido de pertenencia.

Sin embargo, si la neutralidad o la naturalidad de la discriminación, como Arendt la concebía, atenta en contra del espacio doméstico privado prohibiendo la búsqueda de la felicidad (o del bien) entonces sí sería moralmente reprobable, por ejemplo, algo como el matrimonio. En cuanto a la vida pública también considera que la discriminación es reprobable porque prohíbe la igualdad política.

Según Arendt, en la vida social, como libre asociación, es válido discriminar y por eso considera que es un “derecho”. A partir de esto se concibe que la separación es legítima mientras se siga manteniendo la igualdad (iguales pero separados). Sin embargo, la percepción de Arendt es absolutamente errónea porque la segregación es síntoma de desigualdad. Si la sociedad adquiriera la legitimidad necesaria para discriminar sin ninguna intervención estaríamos hablando de un tipo de sociedad en donde cualquiera, con total impunidad, puede ser excluido y anulando sus derechos humanos.

El caso *Little Rock* demuestra la importancia del concepto de discriminación y cómo su uso arbitrario puede generar confusiones respecto a su definición. Discriminar no es un simple acto natural de separar o diferenciar, sino un proceso arraigado en dinámicas de dominación hacia grupos humanos identificados como extraños o anormales. La diferenciación entre grupos humanos no es neutral ni horizontal.

Para Hannah Arendt, la discriminación es legítima porque forma parte de una conducta inherente al ser humano, donde la identidad se construye a partir de la diferencia con los demás. Desde esta perspectiva, un derecho social natural sería aquel que permite a una persona relacionarse con quienes pertenecen a su mismo grupo. En este sentido, la discriminación sería parte de la diferenciación entre grupos y de la construcción de identidades. Sin embargo, para Arendt, la discriminación es neutral solo mientras no afecte el ámbito privado ni el espacio

público; en caso contrario, se vuelve cuestionable. No obstante, considera válida la discriminación en contextos de vida social y libre asociación.

Aquí radica el problema de un uso arbitrario del concepto, al reducir un fenómeno complejo- que implica la creencia en la inferioridad de ciertos grupos humanos- a una supuesta segregación natural. No existen formas legítimas de discriminación, ya que, como veremos más adelante, este fenómeno se fundamenta en prejuicios y estigmas que vulneran los derechos humanos. En este sentido, la discriminación está directamente vinculada a la desigualdad.

1.1.3. ¿Qué significa discriminar?

Lo relevante de la dimensión filosófica, en términos aristotélicos de género próximo y diferencia específica, es que la discriminación se asemeja a la pobreza en cuanto genera precariedad, a la impunidad en cuanto restringe las libertades de los ciudadanos y a la violencia en cuanto implica la anulación de la dignidad. Sin embargo, lo que la hace específica es su dimensión simbólica, ya que se fundamenta en prejuicios, estigmas y estereotipos. La construcción simbólica de las identidades produce la limitación de derechos, igualdad, libertades y oportunidades.

¿Qué es lo que caracteriza a la discriminación? En primer lugar, hay que entender que este concepto alude a elementos negativos de trato hacia los demás, lo cual quiere decir que una persona que es discriminada le es impedido el reconocimiento como persona en su conjunto, como ser humano y, por lo tanto, como alguien que no merece tener un trato igualitario en comparación con otras personas que no son discriminadas. Por lo tanto, la discriminación es relevante para la filosofía política porque alude a la importancia de alcanzar la justicia ya que en el fenómeno discriminatorio la diversidad se convierte en desigualdad.¹

¹ La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (1917), en su Artículo 1º señala que: “Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”; Asimismo, la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2003) sostiene que la discriminación es: “toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que, por acción u omisión, con intención o sin ella, no sea objetiva, racional ni proporcional y tenga por objeto o resultado obstaculizar, restringir, impedir, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos y libertades, cuando se base en uno o más de los siguientes motivos: el origen étnico o nacional, el color de piel, la cultura, el sexo, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, económica, de salud física o mental, jurídica, la religión, la apariencia física, las características genéticas, la situación migratoria, el embarazo, la lengua, las opiniones, las preferencias sexuales, la identidad o filiación política, el estado civil, la situación familiar, las responsabilidades familiares, el

También es importante entender que hay diversidad en las sociedades y ninguna es homogénea. Ya sea diversidad de sexo-género, edad, raza, religión, etcétera. Como lo menciona Todorov (1991): la diversidad humana es infinita.

Por lo tanto, la desigualdad y el dominio son un conjunto de elementos intrínsecos al fenómeno discriminatorio porque a) no se reconoce al otro como alguien que debe ser sujeto de derechos y b) la dominación permite subordinar al otro a supuestos mandatos legítimos por parte de ciertos grupos que se consideran superiores.

A propósito de la desigualdad de trato hay que señalar precisiones. Considerar la inferioridad hacia otros no parte de cualquier circunstancia aleatoria que proviene del sujeto discriminador, es decir, la discriminación no debe confundirse, por ejemplo, con la violencia en sí misma (que de hecho existen muchos tipos), o incluso con insultos, sino que está destinado a someter a grupos que no son considerados “normales” por determinadas características, ya sea su preferencia u orientación sexual, religión, nacionalidad, edad, clase social, raza, etnia, género o sexo, etc. En cuanto a la dominación, Max Weber la entendía como “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (Weber, 1964: 43).

Por lo tanto, los destinatarios de la discriminación comparten una serie de distinciones normalmente asociadas a lo extraño, lo cual genera la percepción de que aquellos son grupos potencialmente dañinos y anormales, ya sea para la paz social, para las propias personas o cualquier otro motivo que no tiene ninguna justificación racional. Por ende, esos grupos discriminados son suprimidos simbólicamente y son anulados sus derechos humanos.²

idioma, los antecedentes penales o cualquier otro motivo; También se entenderá como discriminación la homofobia, misoginia, cualquier manifestación de xenofobia, segregación racial, antisemitismo, así como la discriminación racial y otras formas conexas de intolerancia”.

² Es muy común que en la vida cotidiana alguien señale discriminación frente a un mal trato, ya sea un insulto, alguna crítica que ofenda a alguien o que se excluya a una persona porque cae mal. Sin embargo, a partir de aquí cobra relevancia poder distinguir y hacer más claros los conceptos, porque no toda exclusión es discriminación. Es decir, en un caso así no habría una implicación política de relaciones de dominación. Por ejemplo, aquellas personas blancas que aseguran ser discriminadas porque son insultadas. La precisión conceptual nos permitiría establecer la distinción entre la negación de derechos, por ejemplo, la discriminación racial, y un insulto que pueda ofender a alguien. Puede ser que sea confuso, en este caso para la gente blanca, y que realmente consideren que son sujetos discriminados, pero también que se asuman como tales deliberadamente para no reconocer sus ventajas estructurales frente a personas no blancas.

La desigualdad de trato por determinadas características y la dominación forman parte del proceso discriminatorio que, en última instancia, culmina en la anulación de derechos y libertades fundamentales. Por lo tanto, dar por hecho que la desigualdad de trato y la dominación como elementos que denigran la dignidad de cada persona³ es discriminación en sí misma es falso.

Por este motivo no se deben de confundir los conceptos para que no se sobreestime o, mejor dicho, no se devalúe el concepto de discriminación que, sin duda es importante no solo para la filosofía, sino también para juristas o especialistas en otras áreas como las de los derechos humanos. En caso contrario, devaluar un concepto implicaría no solo alejarnos de su marco interpretativo para analizar la realidad social, sino también caer en confusiones epistémicas que dificultaría a la reflexión filosófica desarrollar un esclarecimiento adecuado.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su Artículo 2 determina lo siguiente:

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. 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 (ONU, 1948).

³ La dignidad es un valor supremo. Para Durán dicho concepto se puede rastrear desde el cristianismo más antiguo, la Biblia contiene elementos complejos y herméticos que dan cierta relevancia al bien de lo humano por ser la imagen y semejanza de Dios; en el pensamiento clásico griego no existe el concepto como tal, a pesar de que sí se hayan desarrollado otros concepto de valor similar como el de la justicia o la libertad; en Roma, hay un primer elemento establecido por Cicerón, *dignitas*, algo inherente al orden social y a lo que es legítimo aspirar; en el Renacimiento es algo no concluido por la humanidad, sino algo en lo que se debe tener responsabilidad durante la vida. Ya más tarde, en el pensamiento ilustrado, se hizo una abstracción de dicho concepto con pretensiones de valor universal y fue Kant el filósofo el que le dio un mayor peso para el mundo que hoy conocemos (Durán, 2018: 175-180). Kant menciona: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio (Kant, 2022: 47). Esto es, la humanidad debe de tener un fin en sí mismo y no ser usada solamente como un medio. Los seres humanos no tienen ningún precio porque no deben tratarse como mercancías. Esto forma parte de su Imperativo Categórico. Por supuesto que este concepto es del orden normativo y moral y tiene como propósito orientar la conducta humana y es bajo este imperativo en donde se encuentran las bases normativas de lo que hoy consideramos dignidad como principio supremo de moralidad. Sin embargo, fundamentalmente, hay que comprender la dignidad en cuanto a que la titularidad de derechos no debe de violarse bajo ninguna circunstancia.

Asimismo, el Artículo 7: “Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación”

Por lo anterior, se debe destacar que el marco internacional de los derechos humanos asegura que no debe haber distinciones para ejercer derechos y libertades; incluso, se reconoce la igualdad ante la ley, así como la igual protección contra toda discriminación, así como contra su provocación. En este sentido, entre la igualdad de reconocimiento y la dignidad no hay mucho camino que los separe. Cabe señalar que la progresividad de los derechos humanos permite que los grupos discriminados se expanda, por ejemplo, las personas con discapacidad, género, etnia, etc. Esto es, la discriminación es aquella que va en contra de la misma Declaración y todos los derechos ahí expuestos.

Por lo tanto, la discriminación no funciona en realidad como lo está concibiendo Arendt ya que no solo es diferenciación, sino desigualdad, y esto implica la reducción de derechos que le dan un espacio abierto a la dominación hacia quienes son considerados diferentes e inferiores por alguna característica considerada como anormal o amenazante. Por lo anterior, la discriminación jamás podría ser legítima.

Fundamentalmente, la discriminación no debe comprenderse a manera de actos individuales provenientes de los malos sentimientos o intenciones de alguien, sino desde una perspectiva estructural, esto es, como reglas o pautas sociales incrustadas en las dinámicas e instituciones sociales que generan prácticas sistemáticas movilizadas por prejuicios y estigmas hacia determinados grupos de la sociedad (Rodríguez Zepeda, 2022: 45).

La discriminación forzosamente arrebató algo a las personas que atraviesan por este proceso, se trata, pues, de una asimetría de trato movilizada por prejuicios y estigmas contruidos social y culturalmente y que tiene como objeto la dominación del otro y como consecuencia la negación o anulación de derechos humanos y de

oportunidades. En ese sentido, lo simbólico juega un papel fundamental al categorizar grupos sociales marginados.

Por eso en la discriminación no existe la neutralidad, todo lo contrario: hay una especificidad en cuanto a las relaciones de dominio por determinadas características, ya sean materiales o simbólicas. Son ejercicios de poder para perpetuar la desigualdad entre seres humanos. Así, el trato discriminatorio puede identificarse en la medida en que pueda anular derechos. Por lo tanto, las afirmaciones identitarias son fundamentales para el entendimiento de este tipo de desigualdad que, en este sentido, es cultural, construido con la finalidad de excluir, dominar y anular derechos de ciertos grupos humanos. Por eso las distinciones son necesarias, porque no se trata de entender la dominación en un sentido abstracto, la subordinación a otros grupos humanos está necesariamente entrelazado con su actuar en el mundo, con sus desempeños y en comparación con los grupos dominantes y supuestamente superiores.

En este sentido, difícilmente se podría hablar, por ejemplo, de que existan “hombres blancos” discriminados, lo cual no quiere decir que no haya casos de discriminación hacia ellos, pero no por sus atributos o su propia identidad ya que, estructuralmente hablando, dichos “hombres blancos” siempre han gozado de privilegios con respecto a su otredad⁴ en tanto que sigan existiendo sociedades misóginas y racistas. Esto es, la discriminación siempre es en contra de personas históricamente vulneradas de la sociedad.

Por eso la discriminación es estructural, es decir, funciona independientemente de los tratos individuales de cada persona, es a nivel simbólico o, incluso, inconsciente, y que opera en todas las instituciones sociales bajo normas escritas o no escritas, discursos históricamente establecidos y dañinos para quienes la padecen y que resisten en el tiempo bajo la consigna sociosimbólica de la dominación a grupos humanos considerados inferiores.

⁴ La noción de *privilegio* se abordará posteriormente.

Así, no todas las personas están en riesgo de ser discriminados, por eso las “categorías sospechosas” —clase, raza, género, edad, discapacidad, nacionalidad, etc.— son importantes para determinar los grupos que son y podrían ser discriminados, es decir, aquellos grupos que tienen una mayor probabilidad de ser discriminados. De esta manera, en cualquier situación que considera a esos grupos y en donde los derechos humanos estén en juego se debe de sospechar que existe discriminación (Rodríguez Zepeda, 2022: 23). Podríamos destacar que, para la filosofía política, desde un punto de vista normativo, la discriminación es un tipo de desigualdad, pero también de injusticia porque niega sistemáticamente que las personas accedan a sus derechos humanos. Como menciona Thomas Piketty (2021), hay una evolución tendencial hacia la igualdad a lo largo de la historia, principalmente en términos sociales, económicos y políticos, sin embargo, existen diversas desigualdades que son injustificadas: de género, poder, étnica, raza, etc.

Por todo lo antes expuesto, entendemos a la discriminación como “una conducta, culturalmente fundada y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de prejuicios o estigmas relacionados con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) anular o limitar tanto sus derechos y libertades fundamentales como su acceso a las oportunidades socialmente relevantes de su contexto social” (Rodríguez Zepeda, 2023: 60).

1.2. La construcción social del extraño

1.2.1. Sobre los estigmas

Ahora bien, ¿cuáles son los motores de la discriminación o qué es lo que motiva dichas prácticas? Hemos visto que la modernidad conlleva distintas formas de intolerancia porque necesariamente separa y existe la pluralidad en muchos ámbitos de la vida humana. Estas consecuencias se dieron a partir del deterioro de las comunidades y de la transición del viejo régimen al nuevo, las transformaciones económicas del capitalismo tardío, la globalización, la democracia, etc. Sin embargo, no hay que pasar por alto los móviles culturales.

Estos motores culturales son proclives a la intolerancia, la exclusión y, por tanto, a la discriminación. Si bien todos los grupos sociales intentan autoidentificarse frente a los demás, eso no significa que la desigualdad obtenga legitimidad y mucho menos que la discriminación sea un hecho natural, un tanto como ya lo veíamos con Hannah Arendt.

Por lo anterior, hay que hacer hincapié en los estigmas y los prejuicios como fuentes simbólicas o culturales de la discriminación. Muchas de las distinciones entre los seres humanos no son solamente positivas ante la visión de los demás, sino negativas en tanto que socialmente se construyen atributos que implican subordinación, inferioridad, humillación y, por lo tanto, proclividad a la dominación. Tales atributos siempre están enmarcados por una posición históricamente “limitada” con respecto a otras consideradas ilimitadas. (Rodríguez Zepeda, 2022: 49-50).

Estas posiciones o constructos sociales de inferioridad están delimitadas por características inherentes a los seres humanos y que forman parte de la diversidad, tales como la raza, sexo, género, discapacidad, etc. Por ejemplo, una persona exconvicta que quiere reintegrarse a la sociedad deberá experimentar procesos discriminatorios por el estigma que trae consigo al haber estado en prisión, esto es, una marca atribuida culturalmente y, al ser negativa, tiende a la exclusión y negación de derechos humanos. Pensemos también en los trastornos mentales o discapacidad intelectual en donde, sin bien no son visibles, traen consigo elementos para la estigmatización. Esto dificultaría su acceso a la educación o el trabajo.

Una persona etiquetada o estigmatizada puede ser catalogada como lo que Howard Becker denomina *outsider*. Desde un punto de vista sociológico, la desviación se crea a partir de lo que dicta la sociedad. “Los grupos sociales crean la desviación al establecer las normas cuya infracción constituye una desviación y al aplicar esas normas a personas en particular y etiquetarlas como marginales” (Becker, 2009: 28). El desviado es aquel que ha sido etiquetado por la sociedad.

Por lo tanto, la norma en sí misma es impuesta por terceros y margina a aquellos que transgreden dicha norma lo cual provoca una etiqueta o estigma. La

desviación, en palabras de Becker, es una consecuencia de la respuesta de terceros a las acciones de una persona. Depende de la forma en que los demás reaccionan ante un acto (Becker, 2009).

Un *outsider* es el resultado de una respuesta social a determinada conducta, es una etiqueta que también depende de las diferencias de poder entre grupos sociales, porque el grado de imposición de reglas sociales también varía dependiendo de la edad, sexo, raza, género, clase, etc. Un grupo puede imponer sus propias reglas a partir del uso propio de su poder, por ejemplo, hombres que se piensan superiores a las mujeres o adultos sobre adolescentes (Becker, 2009: 36).

De esta manera, una conducta considerada desviada, principalmente por aquellas personas consideradas marginales, traen consigo etiquetas que, como ya se argumentó, son formas de clasificación que jerarquizan a determinados grupos sociales. En este caso se atribuye al comportamiento desviado con respecto a lo considerado normal y que contiene el riesgo de generar discriminación. Tal es el caso, por ejemplo, de las personas sin hogar que duermen en los parques o las personas homosexuales que se demuestran afecto en el espacio público.

Con respecto a los primeros, de acuerdo con el contexto, las normas y valores impuestas y las respuestas de los otros, una persona pobre y sin hogar genera desaprobación ya que la desviación consistiría en que el espacio íntimo no debería ser público, además de que en el imaginario social la desposesión o la pobreza es sinónimo de criminalidad; con respecto a las personas homosexuales, demostrar afecto no es una condición inherente de desviación, más bien la reacción desfavorable de otros los coloca en una posición de etiquetados.

De esta manera, la conducta desviada obedece a un conjunto de etiquetas, de normas de imposición social por las cuales ciertas personas pueden llegar a ser enjuiciadas a lo largo de su vida. La desigualdad de trato que implica la discriminación es movilizadora por un orden social simbólico que jerarquiza a grupos humanos de acuerdo con ciertos atributos que poseen.

Como lo señala Goffman, categorizamos a las personas sin necesidad de tratar con ellas directamente porque siempre atribuimos rasgos definitorios, su identidad social. Existen atributos que marcan una diferencia con los demás y cuando estos son demostrados frente a los demás esa persona puede ser disminuida y así se vuelve menospreciado. Un estigma es un atributo desacreditador. Así, hay tres tipos de estigmas: las abominaciones del cuerpo, defectos de carácter y los tribales; los *normales* son aquellos que cumplen con las expectativas particulares y los que no, los vemos como personas que no son totalmente humanas (Goffman, 2006: 14-15).

Goffman también señala que: “un individuo que podía haber sido fácilmente aceptado en un intercambio social corriente posee un rasgo que puede imponerse por la fuerza a nuestra atención y que nos lleva a alejarnos de él cuando lo encontramos, anulando el llamado que nos hacen sus restantes atributo” (Goffman, 2006: 15).

Por lo tanto, una persona estigmatizada es categorizada como anormal que se distingue de su contrario, lo considerado normal y de las expectativas sociales de cómo debería ser determinado orden simbólico o las personas mismas y su identidad social. Así, las personas estigmatizadas no están en igualdad de condiciones con respecto a quienes no lo son.

Las personas estigmatizadas también han tenido que permanecer alerta frente al acecho de los demás, “la vergüenza se convierte en una posibilidad central, que se origina cuando el individuo percibe uno de sus atributos como una posesión impura de la que fácilmente puede imaginarse exento” (Goffman, 2006: 18).

Una persona estigmatizada atraviesa su vida con una serie de dificultades que les son impuestas. Estar con las personas “normales” siempre trae consigo miradas, señalamientos, condescendencia e incluso, para eliminar el estigma, muchas personas usan todos sus recursos posibles para lograrlo, desde las cirugías estéticas hasta la forma de vestir —pensando en el estigma sobre el cuerpo (Goffman, 2006).

O como menciona D. Le Breton refiriéndose al cuerpo de los adultos mayores, en las sociedades contemporáneas en donde la vejez se sale de un campo simbólico que infringe valores modernos como la juventud, la velocidad, el trabajo o el rendimiento, la persona mayor encarna a dos concepciones negativas de la modernidad: el envejecimiento y la muerte. Los adultos mayores cargan con una marca o estigma también según la clase social a la que pertenezca o su entorno familiar (Le Breton, 2021: 207).

Así, la identidad virtual como la identidad real chocan al encontrar discrepancias en la medida en que las expectativas sociales, basadas en prejuicios y estereotipos,⁵ no coinciden con lo considerado normal en una sociedad. Por lo tanto, un estigma funciona para clasificar o jerarquizar a seres humanos. La identidad social y personal forman parte de las expectativas y definiciones que tienen otras personas respecto del individuo cuya identidad se cuestiona (Goffman, 2006: 126). Por lo tanto, el estigma aparece cuando dichas expectativas de la identidad social de alguien dejan de funcionar o satisfacer.

Por lo anterior, sostengo que los estigmas tienen el objetivo de categorizar a ciertas personas que son vistas, ante la mirada del otro, no solo como diferentes en tanto que se desvían de una norma o cuentan con un atributo negativo, sino que clasifican de manera simbólica a quienes son portadores de alguna marca que los particulariza e identifica de manera negativa. Se trata de una red de relaciones imaginarias para clasificar a los demás, por lo tanto, las predeterminaciones de clasificación operan en toda la sociedad bajo criterios negativos e irracionales. Por ejemplo, las personas exconvictas a los que se les niega el derecho a conseguir empleo, dado que, justamente, llevan el estigma (impuesto socialmente) de que la prisión es el castigo a personas indeseables o peligrosas para la sociedad.

Así, la estigmatización precede a la socialización con otras personas. Los sistemas de creencias, los imaginarios sociales, los discursos son atravesados por esa clasificación arbitraria. Sin embargo, la estigmatización no es necesariamente

⁵ Los estereotipos son “las preconcepciones, generalmente negativas y con frecuencia formuladas inconscientemente, acerca de los atributos, características o roles asignados a las personas, por el simple hecho de pertenecer a un grupo en particular, sin considerar sus habilidades, necesidades, deseos y circunstancias individuales” (Conapred, 2016).

empírica, sino que obedece precisamente al universo de imaginarios sociales que ya contiene una serie de clasificaciones hacia los grupos humanos.

En este sentido, los estigmas perpetúan las relaciones de poder y de dominio que alimentan la discriminación, que, como ya se explicó anteriormente, niega derechos humanos a personas consideradas inferiores. Por otro lado, se debe señalar que los prejuicios también son una parte fundamental de lo que constituye a la desigualdad de trato y a la discriminación.

1.2.2. Sobre los prejuicios

El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) en 2012 definió al prejuicio como “la predisposición irracional (sin reflexión) a adoptar un comportamiento negativo hacia una persona en particular o un grupo poblacional, sobre la base de una generalización errónea y rígida acerca de tales personas o colectivos, que se plasma en estereotipos”.

Para lograr que el estigma tenga lugar dentro de la clasificación arbitraria de personas es necesario que en la sociedad circulen prejuicios negativos en torno a grupos de la población. En las sociedades contemporáneas muchas de las articulaciones discursivas más reaccionarias y discriminatorias están movilizadas por estigmas y prejuicios.

Edmund Burke explicaba así la naturaleza del prejuicio:

Muchos de nuestros pensadores, en lugar de explotar los prejuicios generales, utilizan su habilidad para descubrir la sabiduría que se oculta en ellos. Si encuentran lo que buscan (lo cual generalmente hacen), creen que es más sabio continuar con el prejuicio y la razón que yace en él, que desechar el abrigo del prejuicio y dejar solamente la razón desnuda; porque el prejuicio, con su razón, tiene un motivo para dar acción a esa razón y un sentimiento que le da permanencia. El prejuicio está listo para ser aplicado en una emergencia; tiene la mente ya comprometida en un curso constante de sabiduría y virtud, y no deja al hombre dudando—escéptico, desconcertado e irresoluto—en el momento de la decisión. El prejuicio hace de la virtud del hombre un hábito, y no una serie de actos desconectados. A

través del justo prejuicio, su deber se convierte en parte de su naturaleza.
(Burke, 1951: 101).

Así “el prejuicio ordena el mundo social, proporciona certidumbre y sitúa a las personas y los acontecimientos en un esquema de categorías culturales que les da sentido y orientación” (Rodríguez Zepeda, 2022: 57). Es decir, el prejuicio, siendo más realistas, nos otorga coordenadas, salidas creíbles o sostenibles dentro de la socialización en la sociedad moderna que, como ya caracterizaron Simmel y Bauman, es ambivalente, entre el orden y el caos. Por eso el prejuicio permite justamente mantener una identidad ordenada frente a la incertidumbre o el caos. Existe aquí un factor determinante para la cohesión social, por lo tanto, negar los prejuicios es de una tarea que sería hasta cierto punto inacabable. Esto no significa que no deban de ser combatidos. Es por esto que las contranarrativas hacia los prejuicios o discursos de odio⁶ son fundamentales.

Pensemos, por ejemplo, en los movimientos de derecha populista o de extrema derecha que difunden abiertamente *discursos antiderechos*⁷ por su marcada disposición política xenófoba, racista o misógina. Algo que los caracteriza es la irracionalidad con las que están movilizándose, no solo para alcanzar el poder sino para reafirmar la superioridad de ciertos grupos, sobretudo nacionalistas y de hombres blancos. Dicha irracionalidad también comprende otros rasgos de

⁶ El debate contemporáneo en torno a los discursos de odio radica en que, si bien la libertad de expresión es un derecho humano, no así el derecho a decir lo que sea en tanto que se estigmatice y se materialice la anulación de derechos a grupos vulnerados a partir de los discursos, es decir, la libertad de expresión debería de tener límites. Ariel Kauffman define al odio como “un sentimiento de rechazo, un juicio de valor negativo sobre alguna persona y quien lo experimenta puede procurar la destrucción de otra persona. El que odia rechaza de manera absoluta a su víctima o grupo de víctimas, incluida su existencia misma” (Kaufman, 2015: 46). El *odium dictum* es “una opinión dogmática, injustificada y destructiva respecto a ciertos grupos históricamente discriminados o a ciertas personas en tanto integrantes de dichos grupos, emitida con el propósito de humillar y/o transmitir tal dogma destructivo al interlocutor o lector y de hacerlo partícipe de la tarea de marginalizar o de excluir a las personas odiadas” (Kaufman, 2015: 47). El uso del lenguaje también puede resultar perjudicial en muchas ocasiones, es decir, por aquellas personas que son incapaces de cuestionar sus prejuicios y que a través del habla pueden lesionar a otros grupos estigmatizados. El uso del lenguaje también contribuye a invisibilizar algunas relaciones de dominación, marginación que se manifiestan en el orden de lo cotidiano bajo el *statu quo* que muy pocas veces se cuestiona y solo se da por hecho. Este hecho aparentemente normal con que la cultura se reproduce de manera constante se le denomina discurso dominante (Islas, 2010: 76). El modelo constitucional europeo, a diferencia del modelo jurídico constitucional estadounidense, considera tomar en cuenta un equilibrio entre la libertad de expresión y la emisión de discursos. A la vez, insiste en la ponderación de derechos, es decir, en la identificación de determinadas circunstancias en que los derechos deben de sopesarse cuando entran en conflicto y de esta manera determinar qué derecho tiene *más peso* para encontrar un equilibrio justo (Rodríguez Zepeda, 2023: 246-249).

⁷ Sin embargo, los *discursos antiderechos* no son exclusivos de la extrema derecha. Hay posiciones políticas liberales, social demócratas o hasta marxistas que también sostienen este tipo de discursos, ya sea hacia los migrantes o identidades sexo-généricas, entre otras. Sin embargo, sí es característico de la derecha el conservadurismo, la irracionalidad, el odio y el cinismo con el cual se movilizan.

falsedades epistemológicas como las teorías de la conspiración⁸ que pretenden legitimar el dominio a pesar de que no existe ningún sustento lógico a sus discursos y aseveraciones. Aun así, muchas personas se muestran identificadas con este tipo de discursos porque atacan, principalmente, a los estigmatizados: a *los extraños*.

Los *discursos antiderechos* si bien son distintos en grado a la incitación de odio o expresiones discriminatorias sí pueden converger con estos en el espacio público, y crear contextos de desprecio e inseguridad hacia ciertas personas o grupos; de hecho, también han logrado usar el lenguaje de los derechos para denunciar supuestas discriminaciones inversas, pero en realidad se constituyen como vehículos simbólicos de defensa nostálgica y reaccionaria frente a la igualdad democrática. El *discurso antiderechos* son un conjunto de planteamientos, más o menos coherentes, que han desarrollado estrategias para negar derechos conquistados de manera histórica (Bernal y Hernández, 2023: 30).⁹

⁸ Dichas teorías irracionales también tienen un componente discriminatorio, porque según quienes las comparten y las reproducen existe un grupo dentro de la sociedad o alrededor del mundo que ataca los valores tradicionales o sencillamente está atentando en contra de la normalidad epistemológica, social o cultural. Así, se han mostrado muchos prejuicios y estigmas que conducen, por ejemplo, al antisemitismo (desprecio irracional a los judíos) o la misoginia (desprecio irracional a las mujeres). Sin embargo, estos prejuicios también obedecen a una naturaleza de orden en el caos en tanto que la incertidumbre de la vida moderna y la precariedad no son sencillos de abordar, y mucho menos cuando la desigualdad se ha incrementado con el paso de los años. Por este motivo las teorías de conspiración son una manera de salvaguardar incluso la misma identidad. Los prejuicios ayudan a conformar narrativas de estabilidad para la subjetividad. Esto de ningún modo justifica los discursos antiderechos, al contrario, incentiva el desarrollo de herramientas discursivas de corte contracultural que permite abrir espacios de conquista política en pro de los derechos humanos. De hecho, desmontar estos prejuicios también es una lucha política independientemente de las falacias epistemológicas que conlleva una teoría de conspiración, por ejemplo, los grupos antivacunas o “terraplanistas”. Como menciona Ramonet, estos discursos dan una sensación de control, un contrapeso psicológico frente a la incompreensión y que da sentido al mundo (Ramonet, 2022: 74).

⁹ El filósofo alemán, Friedrich Nietzsche, sostenía que el resentimiento era una emoción generada típicamente por las democracias por la posibilidad de que los miembros de la sociedad puedan estar colocados en una posición de inferioridad y no puedan cambiar dichas circunstancias en cuanto a poder alcanzar la igualdad o vengar su sentimiento de inferioridad. Existe, pues, un deseo de venganza en contra de los gobiernos o las élites pero que nunca se concreta y ahí radica su verdadero valor: las sociedades con igualdad normativa pero que a su vez permiten la desigualdad (o estancamiento social) son proclives al resentimiento (Illouz, 2023: 101-102). Por otro lado, para Eva Illouz, el resentimiento fluye de arriba hacia abajo y ya no al revés, se trata de una multidireccionalidad y esto da pie a que surjan movimientos o ideologías que apuntalan hacia el populismo nacionalista (Illouz, 2023: 103). Dicho populismo nacionalista captura el resentimiento de los ciudadanos que no pueden acceder a mejores condiciones de vida y no pueden llevar a cabo su sentimiento de venganza. Es decir, el resentimiento, actúa en defensa de privilegios establecidos culturalmente, de ahí, por ejemplo, que el supremacismo blanco sea especialmente destacable en cuanto a la discriminación se trata por su hostilidad hacia los migrantes o personas negras en muchas partes de Estados Unidos y Europa, también los grupos abiertamente misóginos que exponen sus prejuicios, estereotipos y estigmas hacia las mujeres (feministas). El resentimiento se compone, pues, de la anulación del universalismo, el victimismo como arma y el deseo de venganza. Así, muchos movimientos o discursos discriminatorios como lo son los de odio son justificados a partir de reparar simbólicamente los agravios sufridos en el pasado. Cabe señalar que no es de interés para este trabajo explorar la sociología de las emociones para explorar el auge de los movimientos, discursos y gobiernos antiderechos. Lo antes expuesto es, antes bien, una posible explicación. Sin embargo, más adelante explicaremos cómo los procesos de estigmatización y las defensas identitarias son lo más cercano, sociológicamente hablando, a una explicación más confiable del porqué de dichos surgimientos autoritarios.

Eva Illouz expone la relación histórica discriminatoria en Israel entre los mizrajíes (judíos que emigraron a Israel desde Asia y África) y los asquenazíes (judíos de Europa Oriental y Occidental); éstos tenían prejuicios con respecto a aquellos al considerarlos como primitivos, y, a su vez, les era negado su derecho a la educación segregando de las escuelas a ambos grupos. Es decir, los asquenazíes discriminaban a los mizrajíes como los blancos a los negros o los nacionalistas a los extranjeros a pesar de que pertenecían al mismo pueblo o grupo étnico. Más tarde, las derechas partidistas de Israel aprovecharon el sentimiento de rabia, injusticia, y la experiencia de discriminación manteniendo vivo ese resentimiento (Illouz, 2023: 103).

Es decir, la discriminación es un campo de cultivo fértil para lograr la polarización política que sirve a intereses del poder, de ahí que aparezcan los populismos excluyentes, xenófobos y racistas, se trata de una relación entre la experiencia discriminatoria de ciertos grupos étnicos que encontraron una salida todavía más excluyente y vengativa hacia quienes los excluyeron y discriminaron en primer lugar. Esto es, la defensa de la identidad muchas veces es más poderosa que la exigencia de derechos.

Los prejuicios racistas y clasistas hacia mizrajíes consistían en que ellos impedirían avanzar a Israel con un proyecto de “occidentalización” en Oriente Medio. De este modo, el populismo reaccionario convence con demandas legítimas de justicia social pero no asociadas a principios de igualdad o derechos humanos, sino divisiones identitarias, principalmente clasistas, racistas y xenófobas. Estos prejuicios discriminatorios tienen una alta rentabilidad política porque los prejuicios y los estigmas también son politizados.

A su vez “la discriminación asigna al otro una identidad fija, y el acto de reivindicar con orgullo esa misma identidad contribuye en realidad a solidificarla, a perpetuar irónicamente la autorreificación del otro opresor” (Illouz, 2023: 110). Es decir, los oprimidos, o, mejor dicho, los discriminados, interiorizan una identidad que les fue impuesta primero en términos abstractos para luego ser colocada en

términos concretos. Así se refuerza un ciclo identitario de un lugar en el mundo que coloca a ciertos grupos en un estatus de inferioridad y subordinación.

Por eso la discriminación también tiene consecuencias en términos subjetivos. Un prejuicio discriminatorio, como, por ejemplo, “el pobre es pobre porque quiere”, asume que los pobres se encuentran en su situación por voluntad propia cuando en realidad se está ignorando los factores estructurales que conllevan a esa injusticia. Este prejuicio asigna una identidad fija y contribuye a la reificación de la identidad de los pobres estableciendo que hay merecimiento en la pobreza. Por lo tanto, en los prejuicios de este tipo existe revictimización, en este caso hacia los pobres.

El nuevo populismo de derecha dura se nutre de la herida del privilegio reemplazado que la blanquitud, el cristianismo y la masculinidad garantizaban a aquellos que no eran nada ni nadie. Así, esta herida del privilegio se le atribuye a los migrantes u otras minorías que “roban empleos” junto con otros grupos que no merecen una inclusión liberal. Aquí se conjuga una especie de pasado mítico en donde los hombres blancos y heterosexuales eran felices y completos; las mujeres, las subordinadas junto con los negros (Brown, 2020: 21).

Por eso, el fenómeno del populismo excluyente o reaccionario es tan extenso y duradero, porque las divisiones identitarias, el resentimiento histórico y la idea de haber perdido privilegios es más poderosa que la justicia distributiva o la expansión de derechos humanos.¹⁰

¹⁰ Tampoco es de interés para este trabajo explorar más sobre el fenómeno populista, sin embargo, se resaltan algunos de sus elementos, sobretodo, aquellos que son antiderechos para la causa de esta investigación, en este caso la desigualdad social y la discriminación. Para Salazar hay un malestar *en y con* las democracias gracias a la globalización capitalista anárquica dominada por las finanzas y los medios de comunicación masivos dando pie a un vaciamiento de las democracias en donde los gobiernos son sometidos a las fuerzas del mercado. El malestar *con* la democracia se da a raíz de la desconfianza hacia gobiernos ineficaces en donde los ciudadanos prefieren otorgar el poder a quienes sean capaces de resolver problemas, sobretodo económicos, de manera más rápida. La no resolución de problemas como la desigualdad y la pobreza traen consigo *soluciones* simplistas a corto plazo más propias de los fenómenos populistas que de valores auténticamente democráticos con institucionalidad política (Salazar, 2019). Asimismo, el populismo ofrece soluciones existenciales en el plano de los derechos sociales (Roniger, 2018: 79-80). Por eso el populismo es eficaz, porque ha logrado articular una serie de demandas mal encaminadas o traducidas: la desigualdad no es provocada por los otros, por los *extraños*, sino por la ausencia de derechos humanos en general, pero en el plano de la discursividad culpar a los *extraños* es más rentable política y electoralmente. Los grupos antiderechos se oponen, en general, a medidas que garanticen mínimos de bienestar material frente a privilegios, por eso también descalifican los Derechos Económicos Sociales y Culturales (DESC) y las Acciones afirmativas, es decir, apuntalan a estructuras de dominación que no son compatibles con un Estado que garantice derechos. Es una forma de oponerse a la igualdad (Bernal y Hernández, 2023: 30).

La intolerancia, la discriminación y un Estado irresponsable llevaron a un grupo étnico a tomar venganza de aquellos que la perpetraron. Esto también puede llevarse a cabo con grupos, por ejemplo, de supremacistas blancos que, sin sufrir necesariamente discriminación, asumen que la guerra cultural es una reparación simbólica de fenómenos como la desigualdad o la pobreza y otras formas de exclusión social.¹¹ Desde el enfoque de la no discriminación, los discursos antiderechos podrían acentuar desigualdades para ciertas poblaciones y en subsistemas específicos (Bernal y Hernández, 2023: 40).

Los regímenes y movimientos antiderechos están obteniendo espacios de representación política en muchas democracias. Por supuesto que la naturaleza del prejuicio no se agota en este tipo de movimientos sociales o políticos porque se trata, más bien, de una estructura cultural que atiene a todas las ideologías políticas, aunque sí llama la atención que sus discursos se desarrollen a partir de la legitimación del discurso que pueden convertirse en prácticas discriminatorias. Por lo tanto, como menciona Bobbio (1997), en el prejuicio existen deseos, pasiones e intereses individuales. Se trata de una *razón práctica*. Las personas que se identifican con los *discursos antiderechos* son seducidos, precisamente, a partir del resentimiento generado por sus propios prejuicios y esos deseos irracionales a los que se refería Bobbio.

Para E. Vitale (2007) todas las personas contamos con prejuicios, no basta con una elección moral individual para combatirlos. Más bien se trata de exponer las contradicciones y las resistencias que existen en torno a ellos. Los deseos y las pasiones pueden ser transformados en cálculos estratégicos para poder llevar a cabo una satisfacción individual de índole política, es decir, es un hecho que todos somos diferentes, pero también existe una predisposición de señalar al *extraño*

¹¹ La Alt- right (derecha alternativa) es un término creado por el supremacista blanco Richard B. Spencer en 2008. Este término vago apunta hacia ideologías racistas y misóginas; apela a una supuesta superioridad cultural, racial y civilizatoria en contra de los inmigrantes en Estados Unidos y se trata de configurar una nueva derecha frente al conservadurismo tradicional. Sus representantes (algunos surgidos de blogs en internet) asumen que esta nueva derecha es, principalmente transgresora, frente a la moralización de las luchas y la justicia social, principalmente de los movimientos sociales antirracistas y feministas, así como el multiculturalismo. Se presentan contra la autoridad moral de la izquierda. Así, para ellos, los varones blancos nacionalistas estarían supuestamente oprimidos por las feministas o por los inmigrantes (Gómez Villar, 2022: 155-156). A pesar de no tener un corpus ideológico bien establecido se asumen como víctimas y lo que en realidad demuestran es la defensa de sus privilegios a través de sus prejuicios raciales o de género.

como alguien inferior, pero no solo eso, a los que ostentan el poder de dominar, es decir, quienes se consideran superiores en grupo no permitirán que los dominados se emancipen.

De hecho, Vitale explica los prejuicios entre los italianos del Norte a los del sur (algo similar a lo que explicó Illouz entre los mizrajíes y los asquenazíes) aunque aquí no se trata de un prejuicio racial sino de corte económico porque pensaban que atentaban contra el bienestar. Por lo tanto, su *razón práctica* los lleva no a cuestionar su acción, sino fortalecerla para favorecerse ellos mismos. Illouz también señala que cuando “el agravio organiza y constituye la identidad, resulta difícil repararlo, porque el agraviado debe renunciar a su identidad” (Illouz, 2023: 117). Por ese motivo, corresponde a las instituciones del Estado atender estas reparaciones con contradiscursos discriminatorios.

Norbert Elias (2016) atribuía los diferenciales entre la clase trabajadora local y la que recién se asentaba solo a partir de la duración de la residencia en la comunidad de Winston Parva, lo cual otorgaba un fuerte lazo de cohesión grupal, identidad colectiva y normas compartidas que permitía la estigmatización a otros grupos no pertenecientes a las raíces locales: las diferencias de poder no se dan con las armas o los medios de producción, sino al grado de organización de los seres humanos. Esto da pie a que ciertos grupos se consideren a sí mismos como superiores y a otros los señalen como inferiores. En suma, defender la identidad colectiva y los aparatos simbólicos que la sustentan puede ser más poderoso que la posesión monopólica de objetos materiales. Los privilegios se mantienen para los “superiores” y la desventaja a los “inferiores”.

Así, el proceso de estigmatización y los prejuicios son una forma de reaccionar ante la diversidad y proteger los privilegios de ciertos grupos quienes se piensan a sí mismos como legítimos históricamente para el sostenimiento de relaciones de dominación frente a los considerados inferiores. En este sentido, los prejuicios, al ser reaccionarios y siempre negativos, aparecen o reaparecen para sostenerse políticamente y así justificar la discriminación. En la medida de que se

anulen los derechos de ciertos grupos su dominación será más sencilla. Elias señala que:

el poder de estigmatización disminuye o incluso se revierte cuando un grupo ya no es capaz de mantener su monopolización de los recursos principales de poder que están disponibles en una sociedad, ni de excluir a otros grupos interdependientes -los antiguos marginados- de su participación de dichos recursos. En cuanto disminuyen las disparidades de poder -o, en otras palabras, la desigualdad en el equilibrio de poder-, los antiguos grupos marginados, por su parte, suelen contraatacar (Elias, 2016: 34).

Las legislaciones que han logrado expandir derechos hacia grupos históricamente discriminados, por ejemplo, con Acciones afirmativas, son procesos de contraestigmatización para equilibrar el poder y que las desigualdades disminuyan paulatinamente. Es justo por estos motivos, es decir, la contraestigmatización a partir de la exigencia de derechos, que muchos grupos reaccionarios han estado *asaltando* el espacio público y la opinión pública con discursos de odio o excluyentes.¹²

El prejuicio es una estructura cultural y simbólica independiente de las intenciones particulares de alguien porque los prejuicios intentan proteger un orden preestablecido simbólicamente y que les es significativo a los miembros de una sociedad.

Por otro lado, para Herbert Blumer, el prejuicio -en este caso racial- parte de las relaciones sociales entre grupos y distingue entre cuatro tipos de sentimientos por parte del grupo dominante: a) un sentimiento de superioridad; b) un sentimiento de que la raza subordinada es intrínsecamente diferente y ajena; c) un sentimiento de propiedad con respecto a ciertas áreas de privilegio y ventaja; y d) el miedo y la sospecha de que la raza subordinada alberga algún propósito sobre lo que es exclusividad de quien ejerce la dominación (Blumer, 2002: 185).

¹² La idea de las Acciones afirmativas como parte de la no discriminación la revisaremos en el último capítulo. Por el momento podemos adelantar que son medidas que forman parte al derecho antidiscriminatorio y que tienen como objetivo compensar a los grupos históricamente discriminados frente a la desigualdad e injusticia padecida.

Para que se dé, en primer lugar, el prejuicio racial, habrá que enfocarse en el cuarto elemento de los antes señalados, es decir el miedo o sospecha de rebelión hacia los privilegios de la raza dominante lo cual significaría amenazar la posición de dominio. El sentido de posición de grupo otorga una orientación común que va más allá de sentimientos individuales. La posición social es lo que permite su cohesión, el sentimiento de lo *que debería ser*, la escala de pertenencia de hacia dónde pertenecen los grupos sociales. Por lo tanto, el prejuicio racial actúa como mecanismo de defensa para proteger dicha posición (Blumer, 2002: 188).

Sin embargo, no se trata únicamente de un prejuicio racial, lo mismo que sostiene Blumer es pertinente señalarlo hacia otro tipo de prejuicios discriminatorios como lo es el sexismo, el clasismo, la homofobia, entre otros.

De este modo, se debe resaltar las estructuras sociosimbólicas para comprender el fenómeno de la discriminación. El efecto de los estigmas y los prejuicios como condicionantes para la discriminación no escapa a la comprensión de otro fenómeno que aquí nos interesa que es el de la pobreza. Lo cual no quiere decir que la discriminación explique la pobreza como tal, sino que ambos fenómenos están entrelazados al colocar a seres humanos en una situación de desventaja social.

1.3. El clasismo como discriminación a los pobres

1.3.1. Estratificación y capital simbólico

Continuemos con el argumento sobre cómo la discriminación es un fenómeno estructural basado de prejuicios y estigmas que tiene como finalidad anular los derechos y oportunidades a ciertos grupos de la población. Otro de los fenómenos que se presenta en las sociedades contemporáneas es de la discriminación por pobreza, es decir, el clasismo.

Max Weber, un gran pensador de las clases sociales y el poder, sostuvo que la “situación estamental a una pretensión, típicamente efectiva, de privilegios positivos o negativos en la consideración social, fundada: a) en el modo de vida y,

en consecuencia, b) en maneras formales de educación [...] c) en un prestigio hereditario o profesional” (Weber, 1964: 245).

El sociólogo alemán identifica cómo en las sociedades modernas la estratificación social no parte únicamente de la lucha de clases como la concibió Marx, sino que el estatus, el poder o el prestigio son elementos sustanciales de índole cultural y político que influyen en la sociedad para segregar posiciones de clase. A partir de esta estratificación social el prestigio buscará ser distribuido y quienes poseen lo suficiente estará reconocido por los demás en función de la estima, el capital simbólico o la dignidad.

De este modo, considera que un:

Estamento se llama a un conjunto de hombres que, dentro de una asociación, reclaman de un modo efectivo a) una consideración estamental exclusiva -y eventualmente también- un monopolio exclusivo de carácter estamental. Los estamentos pueden originarse: a) primariamente, por un modo de vida estamental propio, y en particular, dentro de lo anterior, por la naturaleza de la profesión (estamentos de modos de vida -y profesionales); b) secundariamente, por carisma hereditario a través de pretensiones efectivas de prestigio, en méritos de una procedencia estamental (estamentos hereditarios); e) por apropiación estamental, como monopolio, de poderes de mando políticos o hierocráticos (estamentos políticos y hierocráticos) (Weber, 1964: 246).

Asimismo, señala que el desarrollo de los estamentos hereditarios son una manera de apropiarse de privilegios. Al contrario de esto, quienes carezcan de honor o cualidades bien valoradas denigrará su estatus y acentuará el desprestigio social. Esta estructura verticalizada forma parte de la situación estamental en donde existen grupos muy bien valorados y otros que son desprestigiados y por lo tanto dominados. En ese sentido, los privilegios se hacen notar a partir de estas jerarquías.

La exigencia de prestigio forma parte de un acceso a determinados bienes de consumo valorados por los demás. Se trata de modos de vida, educación,

lugares de acceso, modas dominantes, modales, etcétera. Es por esto que los estamentos están relacionados más con la distribución del poder social y se diferencian del poder económico como los medios de producción, el mercado o la riqueza. Dicho de otro modo, la diferencia radica en elementos sociales o culturales que privilegian a ciertos grupos dentro de la jerarquía social.

Weber no teorizó sobre la discriminación, pero sí nos proporciona conceptos para poder acercarnos a entender cómo funciona el clasismo en la sociedad moderna y con base en qué tipo de estigmas se basa para materializarse. Tener o no estatus o prestigio amplían la posibilidad de ser discriminado o no.

Por otro lado, Pierre Bourdieu se refería al capital simbólico como fuente de formas de dominación imperceptibles y legitimadas en la sociedad. Dicho capital otorga reconocimiento social no merecido a ciertos individuos y que es legitimado por el grupo, así, el capital económico no resulta necesario para obtener ventajas o privilegios; bastaría, por ejemplo, con el apellido de alguien o su posición de estatus por algún cargo de poder. En ese sentido, el sociólogo francés señala que:

Las conductas de honor tienen como principio un interés para el que el economismo no tiene nombre y que hay que llamar simbólico aunque sea de una naturaleza tal que determina acciones muy directamente materiales; del mismo modo que en otras partes hay profesiones, como la de notario o de médico, cuyos titulares deben estar, como se dice, "por encima de toda sospecha", así una familia tiene aquí un interés vital en mantener su capital de honor, es decir su crédito de honorabilidad, al abrigo de la sospecha (Bourdieu, 2007: 192).

Así, el capital simbólico trasciende las relaciones económicas siempre protegiendo el honor heredado o adquirido no solo para cuidar bienes materiales sino lo que les confiere otro tipo de dominación y que se traduce en desigualdad: una imagen para el sostenimiento de relaciones de poder y privilegios. También asegura que:

Si se sabe que el capital simbólico es un crédito, pero en el sentido más amplio del término, es decir una especie de avance, de cosa que se da por

descontada, de acreditación [créame], que sólo la creencia [*croyance*] del grupo puede conceder a quienes le dan garantías materiales y simbólicas, se puede ver que la exhibición del capital simbólico (siempre muy costosa en el plano económico) es uno de los mecanismos que hacen (sin duda universalmente) que el capital vaya al capital (Bourdieu, 2007: 190)

Esto último es fundamental, ya que ese prestigio reforzado entre la legitimidad de los demás siempre es acumulable, es decir, el capital va hacia el capital porque quienes ya poseen ese tipo de recursos (económicos y simbólicos) siempre regresan a sí fortaleciendo esas ventajas y acumulación de poder, perpetuando la desigualdad.

Así el capital simbólico es “la adquisición de una reputación de competencia y de una imagen de respetabilidad y de honorabilidad cómodamente convertibles en posiciones políticas de notable local o nacional: se comprende por ello que sean y se sientan solidarios con el orden (moral) establecido” (Bourdieu, 1998: 291). De este modo, el capital simbólico como acumulación de poder y ventajas también implica una defensa de sí mismo desprestigiando o excluyendo a quienes no son portadores del mismo.

En ese sentido, el capital simbólico es un tipo de injusta desigualdad de poder. De todas las distribuciones, la del capital simbólico es cruelmente desigual, es decir, de la importancia social y las razones para vivir, aquel que implica reconocimiento y contar para los demás para evitar la insignificancia. Los poderosos se oponen al paria estigmatizado que llevan la maldición de un capital simbólico negativo. Las expresiones del reconocimiento social que implican el capital simbólico, esto es, el ser percibido, aclamado, famosos, citado, admirado, etc. evita a los pobres: aquellos angustiados por la existencia sin justificación (Bourdieu, 1999: 318).

1.3.2. La ceremonia de degradación de estatus

Por otro lado, Harold Garfinkel (2016) llamaba a la “ceremonia de degradación de estatus” a la observación pública que se hace de alguien para degradarlo sistemáticamente considerándolo inferior. Asimismo, consideraba a las identidades

totales como aquellas que son construidas socialmente y que definen a una persona con base en ciertos atributos, en ese sentido, una identidad social es impuesta y las personas estigmatizadas asumen esa nueva identidad. Las ceremonias de degradación tienen la capacidad de destruir simbólicamente la identidad social de una persona.

Una persona que es pobre, con base en ciertos atributos, es estigmatizada debido a la clase social a la que pertenece y que es considerada como degradante. Esto es, la indignación moral como forma pública de denuncia por parte de la colectividad trae la destrucción ritual de una persona para la reconstrucción de una identidad completamente distinta, una nueva esencia o “lo que realmente siempre fue”.

Dicha indignación moral cohesiona al grupo que señala al otro. Garfinkel lo denomina como “rito de comunión secular”, en el que los denunciante encuentran un sentimiento común que no los aísla, sino que conforma una identidad colectiva que reafirma normas sociales de señalización de lo extraño. Pensemos, por ejemplo, en una persona que es acusada de un delito. Dicha persona que se presenta ante un juez pierde el estatus de una persona inocente o ciudadana para pasar a ser un criminal ante los ojos de la colectividad que lo ha etiquetado de esa manera.

Asimismo, Garfinkel también identifica una serie de pasos para que se lleve a cabo una ceremonia de degradación exitosa, entre ellas, el hecho de que una persona o eventos resulten comparados con su contrario moral; también el denunciante debe ser una figura moralmente autorizada y como defensor de valores de la tribu o de la sociedad más allá de intereses individuales.

Finalmente “la persona denunciada debe ser separada ritualmente del lugar del orden legítimo, esto implica que debe ser definido como estando en un lugar opuesto a él. Debe ser colocado afuera, debe hacérselo un ‘extraño’” (Garfinkel, 2016: 120).

De esta manera, el sociólogo estadounidense identifica cómo las personas que son degradadas son separadas de los grupos simbólicamente al transformar por completo su identidad social. Estas teorías sociológicas de la indignación moral o de la exclusión son similares a las de Goffman y Becker que ya fueron explicadas. En ese sentido, un fenómeno de degradación o proceso ritualizado de exclusión puede ser el del clasismo.

Los pobres pueden ser parte de dicha ceremonia al ser denunciados como extraordinarios dentro de un orden normalizado de cosas. Así, su identidad es presentada como moralmente inferior.

Las personas que se presentan como portadores de valores comunes en una sociedad clasista estarían dispuestas a reafirmar las jerarquías y los privilegios que poseen dando a entender que están en una posición social moralmente correcta. De hecho, es muy común que los medios de comunicación presenten a los pobres como personas violentas o que abusan del erario al ser protegidas, por ejemplo, por programas sociales o políticas públicas correctivas de grandes desigualdades.¹³

En la denuncia clasista, los pobres entran en un ciclo de estigmatización que los apartan de los derechos más básicos al ser señalados como moralmente inferiores y se les hace responsables de su situación. Incluso, una sociedad con un discurso meritocrático formaría parte del tipo de denuncia del que habla Garfinkel, lo cual también se inscribe dentro del marco de estigmatización clasista y discriminatoria.

De este modo, los pobres forman parte de esa ceremonia de degradación al ser excluidos simbólicamente de espacios considerados como un “orden normal de cosas”, la segregación permite mantener el *estatus quo* para no comprometer la paz social que amenazan “los extraños”. Sin embargo, al ser segregados también enfrentan procesos de discriminación cuando les son negados derechos sociales, a

¹³ Los jóvenes o adultos mayores que reciben apoyos por parte de programas sociales, concretamente dinero cada cierto tiempo, son vistos como improductivos, ladrones o vagos, es decir, el estigma a la pobreza aparece cuando existe asistencia por parte del Estado, pero también por el hecho de que ese dinero no lo gastarían en cosas “esenciales”, sino en diversión, alcohol, drogas, etc., lo que implique que vaya en contra de los valores moralmente correctos de la sociedad y de grupos conservadores que se piensan que poseen una moral superior. Garfinkel y Bourdieu proporcionan elementos teóricos para pensar los procesos de estigmatización hacia los pobres.

la justicia o trato digno en cualquier parte. En ese sentido, la discriminación clasista no solo obedece a situaciones de índole económica, sino de trato y simbólicas para legitimar un orden social injusto.

Los pobres adquieren una identidad social total a partir de que se les etiqueta de esa manera, adquieren un rol social, sin embargo, es un tipo de degradación de estatus al marginarlos como “inútiles” u otras maneras despectivas para etiquetarlos como inferiores. Por lo anterior, podemos darnos cuenta de que la construcción social de lo simbólico tiene connotaciones negativas y degradantes hacia la dignidad humana.

1.3.3. La degradación simbólica

Recordemos que la discriminación es anulación de derechos, oportunidades y libertades fundamentales y que es movilizadora por prejuicios y estigmas contruïdos socialmente y que son distribuidos en todas las esferas de la sociedad. Ahora bien, si lo simbólico tiene un papel fundamental para la construcción de identidades totales como lo denominaba Garfinkel y así degradar el estatus de ciertas personas, también habría que destacar cómo muchas veces la discriminación no se concreta, pero lo simbólico sí permanece arraigado dentro de la cultura.

Es verdad que la igualdad jurídica establece que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos y todos son iguales ante la ley, sin embargo, Jeremy Waldron señala que:

La dignidad de una persona no es sencillamente un hecho decorativo sobre ese individuo. Es una cuestión de estatus y, como tal, es en gran parte normativa: es algo acerca de una persona que exige respeto por parte de los demás y del estado. Además, uno posee un determinado estatus no solo cuando por casualidad tiene un conjunto dado de derechos, sino cuando el reconocimiento de esos derechos es fundamental para la forma en que uno es tratado (Waldron, 2012: 85).¹⁴

¹⁴ La traducción es mía.

Waldron (2012a) denomina al estatus elevado como la universalización de ciertas prerrogativas que antes estaban focalizados a los grupos dominantes. Dicho estatus está ahora vinculado directamente a los derechos humanos, por lo tanto, la degradación simbólica es aquella en donde no se respeta el estatus elevado de las personas (Hernández Peralta, 2021), es decir, si bien podría ocurrir que no se concreta la violación a algún derecho lo relevante recae en materia simbólica a partir de los grupos históricamente estigmatizados que no son tratados o vistos como seres humanos (con la dignidad y la reputación social que implica), sino como seres inferiores condenados a ser dominados.¹⁵

Una sociedad clasista define los límites entre las personas que “sí trabajan”, emprendedores, vestimenta o formas de hablar “adecuadas”, viven en determinada colonia o ciudad, etcétera, y quienes ni si quiera se acercan al modelo de clase y de jerarquía moralmente validado. Los estereotipos llenos de propiedades que envuelven en conjunto a un grupo pueden incluso determinar el comportamiento de las personas en pobreza, es decir, pueden ser criminalizados bajo la idea de que todos quieren atentar en contra de la propiedad privada o un orden social establecido moralmente legítimo.

La idea de que “el pobre lo es porque quiere” es un estereotipo denigrante que responsabiliza a los pobres de violación a la dignidad que sufren porque en

¹⁵ Esto forma parte del contenido moral de las teorías de la discriminación y que se apartan del lenguaje de los derechos. Estos enfoques morales no se encuentran dentro del propósito de este trabajo, sin embargo, valdría la pena ejemplificarlo con el anonimato en internet y los ataques sistemáticos que existen hacia otras personas por ser quienes son. Pensemos en los cientos de miles de mensajes en redes sociales que fomentan la violencia, el odio o la discriminación hacia ciertos grupos. La degradación simbólica se hace notar más con el anonimato. Muchas personas que se desvían de las normas sociales o que son estigmatizadas por algunos atributos considerados negativos o inferiores han sido víctimas de discursos degradantes. Habría que recordar cómo el expresidente mexicano, Andrés Manuel López Obrador (AMLO), fue objeto de burlas clasistas, no solo por los usuarios en internet, sino por los propios opositores políticos (funcionarios públicos) y medios de comunicación tradiciones cuando se criticó su forma de hablar o de vestir (entre estas burlas clasistas destacan los zapatos supuestamente sucios, camisas sin planchar, cabello despeinado y, por supuesto, el acento tabasqueño), es decir, haciendo alusión a su “actitud o apariencia de pobre” y que no es supuestamente compatible con un mandatario de Estado. Es relevante destacar cómo el estatus de presidente como símbolo de poder y prestigio se ve disminuido por estereotipos y estigmas que hacen alusión a la pobreza sin que la persona en cuestión lo sea. Así, dicha degradación simbólica era justificada porque supuestamente provocaba vergüenza en los gobernados y también hacia el mundo. De hecho, otro expresidente mexicano, Enrique Peña Nieto, también fue criticado por su pronunciación al hablar inglés, las burlas en redes sociales y otros medios de comunicación fueron masivas, sin embargo, no tenían el componente marcadamente clasista que sí hubo con AMLO por su origen tabasqueño, forma de hablar, etc. Esto podría significar que la tonalidad de piel y el origen de alguien acentúa la degradación simbólica o la discriminación clasista. Por eso en el clasismo hay una asociación simbólica denigrante a todo lo que aparente pobreza. Aun así, debemos recordar que la discriminación está poderosamente relacionada con el ámbito de la acción y no de forma abstracta. En ese sentido, la degradación simbólica tendría mucha más relación con los discursos de odio y el lenguaje en internet que sí pueden provocar daños a corto y largo plazo a ciertos grupos estigmatizados. Para explorar más sobre los discursos de odio en internet, véase el trabajo de Ariel Kaufman, *Odium dicta. Libertad de expresión y protección de grupos discriminados en internet* (2015).

última instancia se les acusa de ser flojos o inútiles. Como señala Gutiérrez López (2008), el acto discriminatorio parte de la interiorización subjetiva de su naturalidad sin que para el agente discriminatorio le sea posible cuestionar la naturaleza de sus actos y su legitimidad a causa de cómo las normas e instituciones avalan dichos comportamientos. En ese sentido, hay una relación entre la cultura política y los actos discriminatorios. Si bien la discriminación es entendida como la negación de derechos no debe ignorarse la potencialidad de los factores simbólicos como el lenguaje. Este puede funcionar como un vehículo que podría germinar para discriminar a un grupo de personas. Por eso lo simbólico se arraiga dentro de una cultura.

No se debe pasar por alto la propia relación con la cultura, porque el contenido cultural tiene una dimensión colectiva estructural e histórica. Se trata de un conjunto de valores, representaciones y, como hemos mencionado anteriormente, prejuicios y estigmas acerca del mundo social (Rodríguez Zepeda, 2014: 59). Por eso se afirma que la discriminación es de carácter estructural, no obedece a actos meramente reprobables moralmente de las personas, sino a la totalidad de instituciones sociales que codifican el actuar de los individuos naturalizando la desigualdad de trato.

Por todo lo anterior, resaltar al clasismo como un trato de inferioridad por estatus en tanto que la pobreza o todo lo que se le parezca sea visible ante los demás. Por eso lo simbólico está asociado al estatus, al hecho de que una persona o grupos puedan ser vistos y tratados de manera igualitaria y con dignidad, es decir, un reconocimiento de que aquel es *mí igual* en un sentido amplio.

Podríamos definir al clasismo como un tipo de discriminación hacia los pobres. Es una construcción sociosimbólica de una identidad total a partir de capital simbólico degradado. Se trata de un tipo de indignación moral basada en procesos de estigmatización para reivindicar jerarquías de superioridad de clase en cuanto al estatus y el prestigio de una persona.

1.4. La cultura del privilegio y meritocracia

1.4.1. La cultura del privilegio

En líneas anteriores revisamos qué significa discriminar, los móviles culturales de la discriminación y el concepto de clasismo. Todo esto son formas de desigualdad que atentan en contra de los derechos fundamentales de grupos de la población solo por tener determinada identidad o características. Ahora bien, en los últimos años se ha hablado mucho de meritocracia, tanto en la academia como en debates políticos, medios de comunicación, y campañas políticas. Me parece relevante determinar en qué consiste y por qué contribuye a la desigualdad, no solo en términos socioeconómicos, sino de desigualdad de trato y de anulación de derechos. Por lo anterior, es necesario desmontar sus narrativas que, desde mi punto de vista, parten de estigmas clasistas, pero también contradictorias en tanto que existen barreras estructurales que se pueden entender como privilegios hacia sectores de la población que han gozado, histórica y estructuralmente, de ventajas innegadas que les permiten acceder a oportunidades que a los demás les son negadas. En ese sentido, valdría la pena en pensar qué es la denominada cultura del privilegio que, al igual que el concepto de meritocracia, ha estado inmerso en la discusión pública.

¿Qué es un privilegio? Es verdad que los procesos de discriminación son relaciones de dominación que determinan una serie de desventajas a grupos de la sociedad, pero esta desventaja también puede explicarse a partir de lo que se considera un privilegio.

La Real Academia de la Lengua Española (2023) lo describe como como “una exención de una obligación o ventaja exclusiva o especial que goza alguien por concesión de un superior o por determinada circunstancia propia”. Esta definición podría resultar pertinente pero también un poco ambigua porque no especifica quienes, en cuánto a qué y por qué cuentan con privilegios.

Viridiana Ríos (2021) establece que la cultura del privilegio es una normalización de la desigualdad y las consecuencias en la vida cotidiana en donde ya nada se cuestiona. Se normalizan jerarquías de poder, existen prácticas

desigualadoras: reglas e instituciones, formales o no, que favorecen a grupos de la sociedad que ya eran más favorecidos.

Sin embargo, retomando las precisiones sociológicas de Norbert Elias en su teoría de la estigmatización y la cohesión social resulta interesante hacer notar que

La mecánica de la estigmatización no se puede entender fácilmente sin una mirada cercana al papel que desempeña la imagen que una persona tiene de la posición de su grupo en relación con los otros y, por lo tanto, de su propia posición como miembro de ese grupo. Ya se dijo que los grupos dominantes con una superioridad de poder elevada se atribuyen, como colectividades y a quienes pertenecen a ellas como familias e individuos, un carisma grupal distintivo. Todos aquellos que «pertenecen» participan de él, pero deben pagar por ello. La participación de la superioridad de un grupo y su carisma grupal único son, por decirlo de alguna manera, la recompensa por someterse a las reglas específicas de ese grupo. Cada uno de sus miembros debe pagar individualmente mediante la sujeción de su conducta a patrones específicos de control de los afectos. El orgullo de personificar el carisma de nuestro grupo en nosotros mismos, la satisfacción de pertenecer y representar a un grupo poderoso que, de acuerdo con nuestra ecuación emocional, tiene un valor y una superioridad humana únicos se relaciona de manera indisoluble con la voluntad que sus miembros tienen de someterse a las obligaciones que le impone la pertenencia a ese grupo. Como sucede en otros casos, la lógica de las emociones es severa: la superioridad de poder se iguala al mérito humano, el mérito humano a la gracia de la naturaleza o de los dioses. La gratificación recibida a partir de nuestra porción del carisma grupal compensa el sacrificio personal de la gratificación en forma de sumisión a normas grupales (Eliás, 2016: 37).

Esto es, el mecanismo emocional del que habla Elias es una especie de sentimiento de orgullo y sensación de poder por pertenecer al grupo dominante. Los miembros aceptan el poder que conlleva el “carisma” y los llenan de sentido legitimándola como merecida, como algo natural. Hay una seducción del ejercicio del poder en todo esto al hacer valer la subordinación hacia otro, pero también implica seguir ciertas normas grupales que cohesionan al grupo.

Limitar el comportamiento individual conlleva sostener la idea de que los grupos dominantes deben mantener una imagen de sí mismos y para los demás que legitimen su poder dentro de las jerarquías sociales. No pueden decir o hacer cualquier cosa, más bien se trata de reforzar la imagen construida socialmente y reforzada simbólicamente. Recordemos que el proceso civilizatorio según Elias implica la autolimitación de las pasiones a partir de la monopolización de la violencia por parte del Estado.

En ese sentido, podríamos interpretar al “carisma grupal”, los recursos de poder monopolizados, y las normas del grupo considerado superior como una suerte de privilegios, es decir, de ventajas inmerecidas que la sociedad refuerza y reinterpreta constantemente a través de estereotipos culturales que no solo sostienen dichos privilegios, sino que colocan barreras estructurales hacia los grupos en mayor desventaja lo cual impide el acceso a derechos y oportunidades reforzando así la desigualdad social. Las recompensas por someterse a las reglas por la participación de ese grupo aseguran prestigio y reconocimiento, lo cual refuerza esos mismos privilegios. Por eso el privilegio debe de concebirse a partir de jerarquías, de estructuras de dominación y subordinación; una suerte de aparatos o dispositivos simbólicos —discursos o formas clasificatorias del actuar y ver el mundo— que legitiman o naturalizan la desigualdad para que estas injusticias no sean cuestionadas. De este modo, la cultura del privilegio no solo es de corte socioeconómica, sino que abarca otras formas de desigualdad. En suma, el “carisma grupal” trae consigo privilegios dentro de la sociedad que es contraria a la expansión de derechos, porque jerarquizan las relaciones humanas que perpetúan la desigualdad.

El privilegio, entonces, se atribuye a una garantía, un beneficio o ventaja atribuida a alguien o a un grupo en particular. Los privilegios se pueden encontrar en la clase, el género o la raza tomando en cuenta el contexto en el cual nos encontremos, y este se puede materializar en tratos, accesos y oportunidades diferenciadas. Es decir, el privilegio es un problema de acceso a la justicia (Chaparro, 2023: 131) La noción de privilegio es, de hecho, un marcador normativo,

es un beneficio o ventaja del que se goza sin justificación en detrimento de otros (Rodríguez Zepeda, 2023b: 61). Esto significa que la noción de privilegio es de carácter estructural, de los elementos sociosimbólicos de la cultura y de la desigualdad.

Pensemos, por ejemplo, en las renunciaciones que tendría que hacer una indígena para acceder al mercado laboral. Elías señala muy bien el argumento sobre el cual las renunciaciones individuales de los grupos dominantes deben basarse en la sujeción de la conducta a patrones específicos, pero estereotipados y valorados socialmente. Una indígena que quisiera un puesto importante, digamos, en una empresa, tiene que renunciar en gran medida a su personalidad y su identidad personal que su contexto y su cultura le han formado como sujeto para acceder a un cargo que exige este tipo de renunciaciones y adoptar las reglas de exigencia del carisma grupal de *blanqueamiento*, patriarcalismo y clasismo, por mencionar algunas categorías que otorgan privilegios a los grupos dominantes.

Los grupos dominantes de la sociedad ven su posición en relación con otros grupos a los que consideran inferiores y esta percepción se afianza en su identidad individual y colectiva. Esto es lo que Elías considera como “carisma grupal”, es decir, cualidades que los hacen distinguirse de los demás y los hacen ver como especiales. Este tipo de carisma otorga estatus o prestigio a quien lo posee, pero a su vez, los miembros de estos grupos carismáticos, para conservar este prestigio, deben someterse a ciertas normas y patrones de conducta de autocontrol y exclusividad. Pertenecer a estos grupos son vistos como “mérito humano”, un tipo de superioridad o a la gracia de la naturaleza, la gratificación de poder pertenecer a un grupo prestigioso puede compensar los sacrificios personales.¹⁶

¹⁶ Para pensar en una sociedad en donde los privilegios puedan ser combatidos consideremos, por ejemplo, lo que Rawls denominaba como la posición original, es decir, un esquema hipotético en donde intentaría reconciliar los valores de igualdad y libertad para establecer los criterios de justicia como imparcialidad. Rawls menciona que hay que “anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho [...] bajo un velo de ignorancia. No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales” (Rawls, 1995: 135). De este modo, nadie conocería su posición en la sociedad, ni sus ventajas, clase social, capacidades naturales, inteligencia, ni su moral y tampoco su psicología, etc. Asimismo, tampoco conocerían las circunstancias específicas de sus propias sociedades, ni políticas ni económicas. Esto es, lo único que deben concebir es que los principios deben basarse, ni más ni menos, que en el de la justicia. Por eso en la posición original los presupuestos morales, sociales o de justicia son inalterables, los individuos del esquema no perderían de vista el andamiaje teórico que los

En las sociedades contemporáneas hay una cosmovisión de que el mérito es un medio para alcanzar la vida más deseada, ya sea para adquirir un estatus superior de consumo, mejores niveles educativos, puestos de trabajo o lograr comprar una vivienda. Dichas metas, solo por mencionar algunas, son una consumación de éxito logrado.

Lo anterior nos coloca en posibilidad de hacer énfasis en la desigualdad y sus latentes consecuencias y de esta manera entender mejor el mito de la meritocracia. Como antecedente, debe decirse que Rousseau consideraba a la especie humana con:

dos clases de desigualdades: una, que yo llamo natural o física porque ha sido instituida por la naturaleza, y que consiste en las diferencias de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede llamarse desigualdad moral o política porque depende de una especie de convención y porque ha sido establecida, o al menos autorizada, con el consentimiento de los hombres. Esta consiste en los diferentes privilegios de que algunos disfrutan en perjuicio de otros, como el ser más ricos, más respetados, más poderosos, y hasta el hacerse obedecer. (Rousseau, 1923: 13).

Para el filósofo ginebrino, en el estado de naturaleza los seres humanos vivían en libertad y armonía con la naturaleza y la desigualdad de dicho estado no llevaba a mayores conflictos. La única desigualdad era derivada de elementos de la propia naturaleza a cada persona en su particularidad.

Ahora bien, él encuentra una fragmentación en la sociedad y el progreso en cuanto a que el prestigio, el poder o la riqueza están mal distribuidos al permitir, y

ha llevado hasta ahí para construir, posteriormente, una sociedad justa. Rawls considera que, precisamente para evitar privilegios dentro de la sociedad, la posición original y el velo de ignorancia nos llevarían a construir instituciones como si nadie supiera su estatus ni rol de ninguna índole. Por eso señala que “la posición original tiene que ser interpretada de manera que en cualquier momento se pueda adoptar su perspectiva” (Rawls, 1995: 137) y como nadie conoce su situación particular ninguno de ellos podría diseñar principios que le otorguen ventajas, al contrario, la racionalidad los llevaría a escoger principios compensatorios o de protección igualitaria frente a las arbitrariedades de la vida social. En ese sentido, Rawls se dio cuenta que la conciliación entre libertad e igualdad es fundamental para llevar a cabo la justicia como equidad, y, por lo tanto, la eliminación de privilegios.

tal y como lo hace notar, que estos elementos puedan regir en la sociedad perjudicando a la mayoría. Por eso también señala que:

el primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil [...] la idea de propiedad, dependiendo de muchas, otras ideas anteriores que sólo pudieron nacer sucesivamente, no se formó de un golpe en el espíritu humano; fueron necesarios ciertos progresos, adquirir ciertos conocimientos y cierta industria, transmitirlos y aumentarlos de época en época, antes de llegar a ese último límite del estado natural. (Rousseau, 1923: 33).

Sin embargo, Rousseau no tenía en mente abolir la propiedad privada como tal, no podría considerársele un comunista, más bien, aportó a las ideas socialistas utópicas. De hecho, él pensaba que la naturaleza humana se compone por una reacción innata ante el sufrimiento de los demás, por eso los seres humanos son naturalmente buenos y es la sociedad quien los corrompe (Sabine, 2021: 445).

Demuestra cómo la desigualdad está sostenida por relaciones de dominación, explotación y poder. Quienes se benefician obtienen siempre beneficios tanto políticos como económicos, en este caso, los ricos dominando a los pobres. Por eso Rousseau asegura que “[...] en las relaciones entre los hombres, lo peor que puede sucederle a uno es verse a discreción de otro” (Rousseau, 1923: 23), es decir, someterse a la voluntad de otro, de los poderosos: los ricos.

Es así como entiende la desigualdad, como el sometimiento de los débiles a los poderosos, de los pobres a los ricos. Por eso menciona al inicio de *El contrato social* que “el hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado” (Rousseau, 2007: 35), es decir, al salir del estado de naturaleza y entregarse a la sociedad civilizada también la dominación se hizo legítima: ganan los que ostentan el poder y pierden los sometidos al mismo.

En este tipo de desigualdad (económica) es un hecho de que nadie nace igual y que las condiciones sociales sobre las cuales una vida se construye siempre parten precisamente de ello. Podría decirse que el azar, pero también la herencia

del poder y la riqueza, es lo que permite que las desventajas y las ventajas de alguien puedan medirse dependiendo de la propia biografía o el contexto.

1.4.2. Universos simbólicos y desigualdad

Peter Berger y Thomas Luckmann en *La construcción social de la realidad*, abordan la noción de conocimiento socialmente objetivado, es decir, cómo el conocimiento se normaliza e institucionaliza a través de discursos, prácticas o una serie de símbolos. El sostenimiento del orden establecido lo encuentran en lo que ellos denominan como *legitimación*. Los universos simbólicos constituyen el cuarto nivel de legitimación¹⁷ y se describen como:

procesos de significación que se refieren a realidades que no son las de la experiencia cotidiana [...] el universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo. Lo que tiene particular importancia es que las situaciones marginales de la vida del individuo (marginales porque no se incluyen en la realidad de la existencia cotidiana en la sociedad) también entran dentro del universo simbólico (Berger y Luckmann, 1968: 125).

Los universos simbólicos funcionan para legitimar la biografía de los individuos, pero también el orden institucional de la sociedad. En la experiencia individual, el universo simbólico “pone a cada cosa en su lugar”. Esto es, cuando una persona experimenta una situación extrema, lo que ellos denominan como realidades marginales, es decir, experiencias de la vida que se colocan al margen de la vida cotidiana que amenazan la estabilidad de las personas en su día a día, experiencias como la muerte, pesadillas o el dolor. Algo que se desvía de la conciencia de este orden el universo simbólico le permite “volver a la realidad” (Berger y Luckmann, 1968: 127-128) por ejemplo, una persona que tuvo una experiencia cercana a la muerte estaría aterrada de vivir la vida cotidiana por el temor a pasar por lo mismo, el universo simbólico de la religión le haría notar que fue Dios, la intervención divina, el que tomó la decisión de su experiencia y que

¹⁷ Existen otros tres niveles anteriores de la *legitimación*: nivel preteórico, nivel teórico y nivel teórico explícito (Berger y Luckmann, 1968).

estaría a su cuidado posteriormente. De esta manera el universo simbólico reintegra a las personas a la vida cotidiana.

Pensemos en la desigualdad y la pobreza como un hecho dado; también como un tipo de discurso que la mayoría de personas acepta como tal. Es común, de hecho, que, en sociedades altamente desiguales, la mayoría acepte o tolere, que vea con normalidad la extrema concentración de la riqueza y que se mantengan privilegios en la sociedad.

En las sociedades neoliberales, también es común la defensa a ultranza de la propiedad privada,¹⁸ en donde esta no es cuestionable aun cuando se violen derechos humanos. Para Berger y Luckmann el universo simbólico también legitima la identidad subjetiva del individuo, proporcionándole una visión coherente acerca de quién es. Las experiencias de las realidades marginales fragmentan la visión que se tiene de sí mismo, sin embargo, este universo amplio proporciona estabilidad al individuo que corrige dichas experiencias para *nombrar* lo que es él, esto es, el universo simbólico otorga seguridad. Pensemos en los discursos religiosos, científicos de la psicología o la psiquiatría¹⁹ en donde las crisis de identidad son *puestas en su lugar*, es decir, “el universo simbólico establece una jerarquía, desde las aprehensiones de la identidad ‘más reales’, hasta las más fugitivas, lo que significa que el individuo puede vivir en la sociedad con cierta seguridad de que realmente es lo que él considera ser cuando desempeña sus ‘roles’ sociales de rutina, a la luz del día y ante la mirada de los otros significantes” (Berger y Luckmann, 1968: 130).²⁰

¹⁸ No porque ésta tenga que desaparecer en términos marxistas, más bien, la desigualdad arrebató la propiedad privada a los menos aventajados. Los arreglos políticos (si seguimos la tradición de Locke, Kant y Rawls al respecto) favorecen a los grupos más privilegiados abusando de los que menos tienen. Por ejemplo, la vivienda que es vista como mercancía y no como derecho. Los abusos de los arreglos políticos y económicos han generado que la desigualdad se fortalezca. Lo sorprendente de esta situación es cómo se ha legitimado en la sociedad, es decir, la propiedad privada como una especie de *santuario* incuestionable a costa de la violación a los derechos humanos.

¹⁹ También es muy común que los discursos psicológicos o psiquiátricos reduzcan los problemas de ansiedad o depresión a fenómenos exclusivamente individuales, muchos de estos casos están relacionados a la ausencia de derechos, ya sea en materia de salud, vivienda o trabajo digno. Berger y Luckmann también hacen mención a cómo un mecanismo conceptual como el de la terapia también puede llevar a “corregir la desviación”, por ejemplo, en personas homosexuales para que permanezcan bajo la definición oficial de la realidad, en este caso la heterosexualidad. El cuerpo de conocimiento para esto tiene que tener un diagnóstico y cura.

²⁰ En ese sentido, la desigualdad y la incertidumbre también pueden fragmentar la identidad bajo el entendido de que las narrativas estables de legitimidad no son coherentes, es decir, habría [in]seguridad ontológica. Para la comprensión de este concepto, véase el trabajo de Anthony Giddens, “Modernidad e identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea” (1995).

En ese sentido, los universos simbólicos que ayudan a sostener o, mejor dicho, legitimar el orden de cosas permiten que la identidad sea estable y las crisis controladas. Sin embargo, estos universos simbólicos “ponen orden” y coherencia a identidades marginadas o en crisis frente a la desigualdad. Esto, claro está, permite legitimar desigualdades que, dicho sea de paso, son de carácter estructural, no individual.

Ahora bien, los universos simbólicos se sostienen por sí mismos, sin embargo, dado que la sociedad siempre está en constante cambio, existen momentos de crisis anómicas en donde dichos universos pierden el peso específico que sustenta el orden social. Pensemos en el significado de nacionalismo, esta resignificación cultural en torno a la identidad nacional perdería su peso específico por el resultado de olas migratorias que atentan en contra de esa identidad. La xenofobia y otros tipos de discriminación se acentuarían. Para legitimar los universos simbólicos y restaurar sus significados son necesarios “mecanismos conceptuales específicos”: discursos, ideologías o procesos de estigmatización. Los movimientos sociales contemporáneos se habrían dado cuenta que la desigualdad tiene que ser combatida.

Otros universos simbólicos como el patriarcado,²¹ el racismo, el capacitismo, la heteronormatividad, la desigualdad socioeconómica, etc., están siendo cuestionados, es decir, ya no se sostienen por sí mismos; por lo tanto, existen tensiones en dichos universos y es necesaria su reafirmación a través de mecanismo conceptuales específicos para contener el *problema* y los grados que representa. Lo problemático, en este caso, es que los grupos de poder que se benefician de la desigualdad con una serie de privilegios históricamente

²¹ Como señala Estela Serret, el género simbólico es un nivel abstracto en tanto se reparte los patrones culturales sobre lo que es lo masculino y lo que es lo femenino; a nivel del imaginario social hay modelos concretos que varían en cada sociedad; pero también se manifiesta a través del imaginario subjetivo en donde las subjetividades particulares lo viven, en referencia a tipificaciones imaginarias sociales, es decir, cómo alguien se vive como hombre o mujer. Esto permite modelar la identidad de género con respecto a diferentes modelos que la sociedad refiere a lo que debe ser un hombre o una mujer. En el imaginario social el género es un motor de estratificación y desigualdad. Hay hombres negros o indígenas que son “feminizados”, porque se les atribuyen valores de subordinación, temor o desprecio que el género femenino simbólicamente representa (Serret, 2023: 74-77). Por lo tanto, el patriarcado es un sistema de dominación transversal no solo en contra de las mujeres, sino de otros sujetos feminizados que dicho universo simbólico dicta.

establecidos es que no estarían dispuestos a cederlos. Por eso Berger y Luckmann mencionan que:

Los procedimientos represivos que suelen ser empleados contra tales grupos por los custodios de las definiciones "oficiales" de la realidad no tienen por qué preocuparnos en este contexto. Lo que importa para nuestras consideraciones es la necesidad de que dicha represión se legitime, lo que, por supuesto, implica la puesta en marcha de diversos mecanismos conceptuales destinados a mantener el universo "oficial" contra el desafío herético (Berger y Luckmann, 1968: 137-138).

Esto es, para sostener un universo simbólico "oficial" es necesaria la intención de legitimar la represión: las relaciones de poder no son hechos aislados, sino una parte fundamental para el mantenimiento de la desigualdad. Los dispositivos sociales para el control social se hacen, pues, presentes cuando los universos simbólicos "oficiales" dejan de tener el peso suficiente y la coherencia para el mantenimiento del orden. Esto implica la reorganización de mecanismos conceptuales, uno de ellos es el de la meritocracia.

Por lo tanto, la meritocracia funcionaría como mecanismo conceptual para la reorganización de universos simbólicos que perpetúan la desigualdad y la legitiman para que ésta no sea cuestionada, sino tolerada y normalizada. Dado que los individuos no pueden alterar el orden institucional ni las grandes estructuras, la meritocracia, en ese sentido, es parecido a lo que los autores piensan con respecto a la muerte —no como argumentación metafísica, sino a la coherencia otorgada para la reproducción de la vida cotidiana y sus instituciones²²—.

La experiencia de la pobreza o la desigualdad pueden ser interpretadas como realidades marginales en tanto que implican incertidumbre en la vida cotidiana y

²² Mencionan que la "ubicación" de la muerte tiene una importancia estratégica para la biografía individual, es la situación marginal por excelencia. Ya sea que se trate de explicaciones religiosas o mitológicas adquiere legitimidad en donde los individuos se "capacitan", lo mismo ocurre con un ateo, este otorgaría su marco simbólico de la muerte en la revolución o la evolución progresiva. La "receta para una muerte correcta" permite dar coherencia o coordenadas de trascendencia a los individuos y de este modo no alterar el orden establecido (Berger y Luckmann, 1968: 131). Algo similar se presenta con la desigualdad en tanto que se interioriza la realidad objetiva y se legitiman las relaciones de poder otorgando coordenadas a los individuos para desempeñarse en la vida social. Sin embargo, como ya mencionamos, esa realidad "oficial" está siendo cuestionada por los movimientos sociales u otros activismos.

falta de proyección hacia el futuro.²³ La incertidumbre es marginal y forma parte de los horrores que destruyen las coordenadas de la acción en la vida social.²⁴ Berger y Luckmann apuntan que el universo simbólico:

Se origina en procesos de reflexión subjetiva, los que, con la objetivación social, llevan al establecimiento de vínculos explícitos entre los temas significativos que arraigan en las diversas instituciones. En este sentido, el carácter teórico de los universos simbólicos resulta indudable, por más ilógicos o no sistemáticos que puedan parecerle a un observador "indiferente". Sea como fuere, se puede vivir, y de hecho se vive sencillamente, dentro de un universo simbólico (Berger y Luckmann, 1968: 135).

Ahora bien, a la meritocracia la podemos comprender como una construcción ideológica, un conocimiento socialmente objetivado que es tolerada, porque, al formar parte del universo simbólico de la desigualdad, las instituciones sociales la adoptan para otorgar un sentido y coherencia frente a la realidad social que sostiene privilegios para unos cuantos, porque, recordemos, la desigualdad también implica relaciones de poder. La meritocracia es un mito ideológico y un *mecanismo conceptual* para evitar la ruptura de la monopolización simbólica de dominación en la sociedad.

1.4.3. Meritocracia y Neoliberalismo

La meritocracia como concepto apareció por primera vez en 1958 y fue creado por Michael Young en un texto de ficción sobre una sociedad futurista que legitima las desigualdades. Ganarse un lugar dentro de la sociedad dependería del esfuerzo y la dedicación y quienes no se esfuerzan estarían condenados a la pobreza (Villavicencio, 2021). La fórmula de Young era: $I + E = M$, o "Inteligencia combinada con Esfuerzo equivale a Mérito" (Littler, 2018: 34).

La meritocracia se compone del latín *meritum*, que significa mérito o merecimiento, y *kratos*, que quiere decir poder. En ese sentido, se trataría del poder

²³ Como proyectos de vida y capacidades que cualquiera podría desempeñar, pero que la pobreza arrebató. Abordaremos esta cuestión más adelante con el pensamiento de Amartya Sen.

²⁴ La narrativa meritocrática también está apoyada por otros aparatos simbólicos de dominación como los medios de comunicación, las redes sociales en internet, los discursos políticos, etc.

del merecimiento. Si esto es así, entonces el fracaso proviene de una elección individual. Esto es verdaderamente problemático, porque no todos nacen con las mismas capacidades u oportunidades; incluso, las limitaciones no son solo con respecto a eso, el hecho de que alguien haya nacido en determinada familia poderosa ya conlleva una serie de ventajas con respecto a otras personas. Basta recordar los tipos de capital o estamentos de las que ya hablamos siguiendo a Bourdieu y Weber.

Sin embargo, la diferencia entre los monopolios simbólicos y las ideologías es que los primeros son más totalizantes en términos de una cosmovisión compartida, las ideologías funcionan para interpretar situaciones específicas que responden a intereses concretos de diferentes grupos. La meritocracia, al ser un *mecanismo conceptual* de grupos de poder para “corregir desviaciones” -en este caso los relacionados al cuestionamiento de la desigualdad- también obedece a un funcionamiento ideológico. Una cosmovisión no es una ideología. De hecho:

Lo que distingue a una ideología es que el mismo universo general se interpreta de maneras diferentes que dependen de intereses creados concretos [...] una vez que la ideología es adoptada por un grupo cualquiera (más exactamente, una vez que una doctrina particular se convierte en la ideología del grupo en cuestión) , se modifica de acuerdo con los intereses que ahora debe legitimar, lo que entraña un proceso de selección y adición con respecto al cuerpo original de proposiciones teóricas (Berger y Luckmann, 1968: 158).

Es decir, un cuerpo ideológico se adecua o se modifica dependiendo de los intereses del poder en cuestión, se trata de una interpretación de un universo en común en beneficio de ciertos grupos. Tampoco es estática y depende de los contextos en que es utilizada.

Salvador Giner (2014), por otro lado, establece que la sociodicea es la justificación social del mal. La justificación de la sociedad tal cual y como es y la justificación de un mal determinado que se argumenta como necesario.²⁵ Digamos

²⁵ Por ejemplo, un desastre natural no es deliberado, pero sí las decisiones humanas que se lleven a cabo para compensar las pérdidas humanas o económicas, muchas de esas decisiones son perjudiciales para los damnificados; el cambio climático

que la sociodicea es la versión secular de la teodicea. Es un elemento de la ideología. Lo más definitorio del concepto es la justificación de lo injusto, el mal socialmente causado. En ese sentido, la meritocracia puede ser considerada como una sociodicea para justificar la desigualdad. Más allá de los componentes del mal en sí mismo y que muchos filósofos o teólogos han teorizado, se trata de identificar culpables para atribuir causas a males y daños socialmente causados, es una justificación de lo injusto. De este modo, existen perdedores y ganadores: los primeros nunca podrán ascender en la “escalera social” y los segundos mantendrán privilegios estructurales. La sociodicea es solamente un recurso conceptual que nos otorga coordenadas para analizar cómo se justifican las acciones humanas que provocan males o daños sociales entendidos como injustos, por eso la meritocracia no escapa a dichas justificaciones.

La meritocracia es una ideología elitista. Dicha ideología justifica las desigualdades estructurales y eso conviene a quienes se benefician de los privilegios de estar arriba en “la escalera social”. Podríamos decir que el discurso pertenece al neoliberalismo. Este último se basa en la idea de que el individuo empresario es un fin en sí mismo en donde el mercado tiende a ser el regulador de la vida social a partir de relaciones sociales mercantilizadas sin que el Estado intervenga excepto para proteger la propiedad privada, el beneficio individual y los mercados en general.

La meritocracia es una sociodicea del neoliberalismo que justifica males sociales como la pobreza o la desigualdad. Según David Harvey garantizar la libertad individual permite que cada uno sea responsable de sí mismo y responda por su propio bienestar, esto se extiende a la educación, salud, pensiones y la protección social (Harvey, 2007). El neoliberalismo también es un feroz crítico del pensamiento ilustrado, es decir, aquel pensamiento que promueve una visión

que es justificado (y en muchas ocasiones negado) porque la economía dejaría de crecer a un ritmo sostenible; los rescates bancarios o a las grandes fortunas durante las crisis económicas perjudicando a los más pobres o los más vulnerados; la retención de vacunas durante la pandemia de la Covid- 19 hacia los países más pobres por no poder pagarlas o porque las patentes no fueron liberadas (para obtener ganancias de los accionistas y dueños de las vacunas) para salvar las vidas de millones; el sacrificio de personas inocentes en movimientos civiles revolucionarios en nombre de un “bien mayor”; los “shocks” económicos que limitan la intervención del Estado e incrementan la pobreza, etc. Es decir, todos estos males son provocados socialmente, ya sea por estructuras sociales, relaciones de poder, etc., y que son justificadas *sacrificando* a los sectores sociales menos favorecidos.

unificante o unificadora de la sociedad, todo lo concerniente a lo “común”, “colectivo” o “general” en detrimento de lo particular: las teorías de la unificación de la filosofía política dan forma al “cuerpo político” para enmarcar la pluralidad social con la finalidad de producir orden dentro de la sociedad civilizada. Por lo tanto, para los neoliberales, la teoría social siempre es totalizadora (De Lagasnerie, 2015: 48).

En ese sentido, las teorías del contrato social, representadas principalmente por Locke, Rousseau, Kant y Rawls, plantearían al orden social como un “problema” en tanto reflexión filosófica sobre cómo sería posible la armonía o la cooperación sociales haciendo de eso algo irreducible a los intereses particulares (De Lagasnerie, 2015: 48). Así, el neoliberalismo sería una forma de reacción intelectual y crítica a una supuesta filosofía o teoría social totalizadora, por tanto, la justicia social que también se da a partir de suponer que la cooperación sería algo superfluo.²⁶

Si un contrato social es inmoral dado que atenta en contra del interés particular²⁷ eso provocaría que cualquier autoridad sea opresora de los deseos de cada persona. Sin embargo, la justicia social, al contrario de lo que piensan los neoliberales, no elimina el interés particular: prioriza a los desaventajados. Contreras señala que:

Desde la perspectiva neoliberal, el individuo estaría desconectado simbólicamente y cognitivamente del punto de vista del todo, y no tendría sentido ubicarse en el del conjunto de la sociedad. Todo esto remite a disfunciones sociales mayores, modos de funcionamiento profundamente patológicos, procesos de des-realización del Otro y de lo social. Hay todo un conjunto de rasgos que definen a este individuo: la adherencia a sí, formas de encerramiento, relaciones marcadas por narcisismos extremos [...] la sociedad es el ámbito donde estos individuos despliegan, cultivan y atienden sus deseos privados. Se fortalece una noción de responsabilidad individual que dificulta la

²⁶ Cabe recordar que para Rawls la justicia tiene fundamental importancia dentro de la cooperación social, por lo tanto, la justicia social es perjudicial para los individuos según el pensamiento neoliberal.

²⁷ Otra crítica importante es la noción de “voluntad general” en Rousseau, dado que para el pensador republicano dicha voluntad es superior o va más allá de intereses particulares, más bien, se inscribe dentro de un bien colectivo con “vida propia” (Sabine, 2021: 448). Rousseau asegura que “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau, 2006: 62). Lo cual indica que el bien común es primordial para la vida social.

comprensión de los acontecimientos en términos sociales: cada uno se convierte en el responsable de su propia vida y debe dirigir de una manera óptima su capital estético, afectivo, físico y libidinal. [...] Ya no distingue claramente lo colectivo, los derechos para con los otros [...] con el objeto de legitimar un nuevo elitismo meritocrático, mediante el consumo ostentoso se configuró entonces un *equipamiento tipo* de seducción (Contreras, 2015: 21-22).

En otras palabras: el individuo del neoliberalismo es concebido como alguien *desconectado* de la cooperación social, del contractualismo que permite la funcionalidad de la sociedad con el objetivo de llevar a cabo el bien de lo común o, si se prefiere, una sociedad de derechos en donde la justicia beneficiaría primeramente a los menos aventajados. Por lo tanto, en una sociedad neoliberal, un individuo estaría convencido de que los logros, éxitos o deseos son gracias al mérito particular.²⁸

En ese sentido, si el esfuerzo individual es suficiente, algo como la raza, el género, la clase o la discapacidad no serían un obstáculo para salir de la pobreza u obtener movilidad social. El énfasis excesivo en el mérito oscurece la desigualdad del campo de juego social, con desventajas y ventajas o privilegios de riqueza o estatus para otros. La idea neoliberal de meritocracia es injusta, pero que sirve como ideología para justificar la codicia e injusticia estructural (Littler, 2018: 7).

Jo Littler asegura que la meritocracia se refiere a:

un sistema social basado en la idea de que los individuos son responsables de trabajar duro para activar su talento y, por lo tanto, en el cual la mayoría alcanzará posiciones sociales para las que son adecuados y recibirán las recompensas correspondientes. Sus principios fundamentales son la movilidad social y la igualdad de oportunidades y, por lo tanto, se legitima

²⁸ Incluso en las sociedades actuales hay una obligación moral por el *emprendedurismo* dado que, si la idea de éxito es exclusivamente voluntad individual, el mérito es un medio fundamental para alcanzarlo. Los “tanques de pensamiento” (*think-tanks*) son formas de extensión de la narrativa meritocrática que ignora deliberadamente las desigualdades para normalizarlas. De este modo, si alguien no obtiene éxito es culpa de esa persona.

mediante una estructura conceptual muy diferente a la de un sistema social basado en la redistribución económica y cultural (Jo Littler, 2018: 8).

Para ser más preciso: el neoliberalismo permitió que unos ganaran (adquirieran privilegios) y otros perdieran (derechos). La desregulación incrementó las brechas de desigualdad con el paquete de reformas estructurales de privatizaciones, flexibilidad laboral, autorregulación del mercado y el fomento a un individualismo de alta competencia.

1.4.4. Sandel vs Rawls respecto del mérito

Por otro lado, Michael Sandel asegura que la ola de xenofobia y populismo de derechas en algunos países obedece a la creciente desigualdad que ha generado la globalización y el beneficio que han tenido los ricos del mundo. Sin embargo, la frustración de la mayoría también tiene raíces morales y culturales: a la estima social. Las reacciones populistas se han endurecido con respecto a las élites, hacia la tiranía del mérito en cuanto a la ausencia de reconocimiento social de quienes se esfuerzan, pero no logran alcanzar el éxito deseado (Sandel, 2020: 24-33). Esto explicaría, según el filósofo norteamericano, el éxito del populismo de Trump en Estados Unidos, es decir, la meritocracia, según él, tendría efectos nocivos incluso en las elecciones presidenciales y la democracia.

Un principio básico de la ética de la meritocracia es la que dicta que no merecemos que se nos recompense (a pesar de que hay personas que tiene talento y la sociedad de mercado les otorga recompensas) por factores más allá del control propio. Si las aptitudes de alguien no son gracias al esfuerzo personal sería contradictorio y cuestionable el hecho de que existan personas que ascienden en la escala social y son premiadas. (Sandel, 2020: 24-33).

Por otro lado, Sandel también menciona que el sentimiento de humillación por parte de las élites se ha ido agravando durante décadas, asimismo, el sentimiento de solidaridad ha dejado mucho que desear dentro de lo que se concibe como bien común,²⁹ lo cual vacía el discurso público. El mérito tecnocrático ha

²⁹ Concepto que es bastante cuestionable dado que los comunitaristas tienden a ser conservadores.

transformado el reconocimiento social, elevando el prestigio de las clases más elevadas y erosionado la estima social de las aportaciones de la clase trabajadora (Sandel, 2020: 39). Por tanto, si el bien común es el mayor bien al cual se debe aspirar, por tanto, la meritocracia sería la antítesis para lograr alcanzarlo. Más allá de que pueda generar frustración la ausencia de reconocimiento, Sandel ignora la facilidad con la que el racismo, el sexismo o la xenofobia y otras formas de discriminación acentúan la desigualdad y estas formas de dominio o de “chivo expiatorio” son comunes en los procesos de estigmatización. Si la desigualdad es reducida a injusticias socioeconómicas se pierde de vista las poderosas relaciones de poder que están atravesadas por elementos sociosimbólicos que, de hecho, pueden resultar mucho más eficaces para explicar fenómenos como el del ascenso de la derecha populista del que llega a hacer mención Sandel.

Como habíamos mencionado anteriormente: los universos simbólicos de la desigualdad como el del patriarcado, el racismo, el capacitismo, la heteronormatividad etc. requieren ser legitimados por las instituciones sociales para evitar su cuestionamiento, de lo contrario, surgen nuevas ideas para reforzar dichas desigualdades que, insistimos; siempre están atravesadas por relaciones de poder. En ese sentido, lo que menciona Sandel es un tanto extraño, por decirlo de alguna manera.

Sin embargo, Sandel acierta en algo, en la idea de que nadie tiene algún mérito por sus propios logros a partir de la suerte por donde uno nace (rico o pobre) o por ser quien es de manera natural (atributos físicos o intelectuales). En realidad, esta idea ya existía en *Una teoría de la justicia* de Rawls. En ese sentido, la justicia distributiva sería el argumento central para poder disminuir o erradicar las desigualdades. A su vez, contrariamente a lo que piensa Sandel del bien común, Rawls pensaba en las instituciones de lo público, no en un *bien* como tal, es decir, un comunitarismo —probablemente nostálgico de izquierdas— insostenible.

Rawls ya había criticado esta noción que es de carácter estructural. Recordemos que el principio de diferencia establece que la desigualdad de bienes y recursos es justificable si beneficia, primeramente, a los menos aventajados de la

sociedad, es decir, ante las desigualdades inmerecidas debe haber una compensación. Por tanto, frente a la *lotería social* en donde nadie elige ser quien es, la sociedad debe de dar prioridad y corregir esas notables desigualdades y así otorgar una auténtica igualdad de oportunidades que se dirija hacia la igualdad (Rawls, 1995: 103).

Rawls menciona que “nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad” (1995: 104), por lo tanto, el principio de diferencia tiene que compensar las desventajas frente a la arbitrariedad. Esto sería contrario a la ideología meritocrática desde la teoría de la justicia, en la medida en que las instituciones no se diseñen para actuar frente a la arbitrariedad del orden natural estaríamos frente a una situación de injusticia. Rawls tampoco está negando que a los que nacieron con ventajas les sean negadas, más bien, lo que busca es cómo diseñar un esquema compensatorio para la estructura básica de la sociedad y el conjunto de instituciones que son construidas en ésta. En eso radicaría una sociedad justa.

De hecho, Rawls también enfatiza que la reducción de capacidades de los aventajados no otorgaría privilegios a los que se encuentran en desventaja, más bien, al aceptar el principio de diferencia, los más aventajados encontrarían un capital social amplio que traería beneficio para todos (Rawls, 1995: 109). En ese sentido, negarse al principio de diferencia es una forma de proteger privilegios que otorga la propia ventaja de la *lotería social*. Ante esto, Rawls menciona que:

La interpretación liberal [...] intenta mitigar la influencia de las contingencias sociales y de la fortuna natural sobre las porciones distribuidas. Para alcanzar este fin es necesario imponer nuevas condiciones estructurales al sistema social. Los arreglos del libre mercado deben tener lugar dentro de un marco de instituciones políticas y jurídicas que regulen las tendencias generales de los sucesos económicos y conserven las condiciones sociales necesarias para la justa igualdad de oportunidades. Los elementos de este marco son bastante familiares, aunque quizá valiera la pena recordar la importancia que tiene impedir la acumulación excesiva de propiedades y de

riqueza y mantener la igualdad de oportunidades educativas para todos (Rawls, 1995: 78).

Por lo anterior encontramos que la meritocracia es, efectivamente, un mito,³⁰ porque nadie podría escalar en la movilidad social o salir de la pobreza con un mero esfuerzo individual ya que la sociedad es un sistema de cooperación que puede traer beneficios o no, pero ningún individuo está aislado de los demás; las ventajas son inmerecidas, el azar natural colocó a las personas en determinadas posiciones sociales sin ningún acuerdo de por medio; la ideología meritocrática es injusta en sí misma porque revictimiza y culpabiliza a los pobres u otras personas en desventaja por una situación que ellos no eligieron. En suma: corresponde a las instituciones sociales compensar³¹ a los menos aventajados con una justa igualdad de oportunidades en lugar de exigirles y culparlos por no esforzarse lo suficiente frente a circunstancias inmerecidas. De esta manera, el argumento moral, al contrario de la idea totalizadora de competencia individual, es el de la corrección de desigualdades para acceder a libertades y oportunidades.

En ese sentido, una cultura del privilegio es aquella en donde no se distribuyen de manera equitativa los bienes o los derechos. El privilegio se convierte en cultura cuando la sociedad naturaliza las diferencias de trato que se correlacionan con las desigualdades. De este modo hay un círculo vicioso entre cultura, instituciones y prácticas que reproducen asimetrías que provienen de los mismos privilegios (Hopenhayn, 2021: 2).

Aquí habría una contradicción entre meritocracia y la cultura del privilegio, porque la primera asume que no debe haber barreras para el éxito, pero el privilegio es utilizado por varios sectores justamente para alcanzar alguna meta. Lo

³⁰ Principalmente, se insiste, de las sociedades contemporáneas neoliberales en donde se piensa que los logros individuales son por esfuerzo propio, dado que el neoliberalismo está ampliamente sostenido por el consumismo sin ninguna barrera o control político, por lo tanto, no hay “excusas” para salir adelante.

³¹ En 1966 el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC) establece que “con arreglo a la Declaración Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre, liberado del temor y la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como sus derechos civiles y políticos” (PIDESC, 1966). Las obligaciones específicas en materia de pobreza desde la perspectiva de derechos humanos obedecen a tres perspectivas garantizando la libertad individual: el Estado no debe interferir en el disfrute de los derechos; también debe protegerlos, es decir, impedir su vulneración por terceros; finalmente, el Estado debe garantizar medidas positivas para la realización de los derechos humanos (Mancini, 2018: 54). De hecho, los derechos sociales serían una medida compensatoria frente a la desigualdad, la pobreza y las desventajas inmerecidas.

cierto es que la cultura del privilegio genera desigualdades que la injusticia redistributiva induce, y de este modo hay una la naturalización de las condiciones simbólicas o materiales existentes que son asimétricas.

Así, por ejemplo, una persona que vive en pobreza, mal nutrido, pero además es mujer indígena competiría para, digamos, aprobar un examen de ingreso a la universidad; sin embargo, compite con otra persona con un capital cultural heredado, hombre blanco y rico. La acumulación de desventajas en el primer caso es notable y le ha impedido acceder a oportunidades. En el segundo caso no es culpa del individuo que haya una herencia de capital cultural o que tenga determinado tono de piel o riqueza, sin embargo, la brecha de desigualdad al ser tan grande le otorga innegables ventajas y, por lo tanto, privilegios que estaría dispuesto a defender.

Es por esto por lo que Hopenhayn apunta que:

el privilegio opera al reforzar trayectorias de desigualdad a lo largo del ciclo de vida, vale decir, cuando a lo largo de la formación de capacidades y su traducción a oportunidades interfieren, en distintos momentos y de modos diferentes, asimetrías que expresan desigualdades estructurales y privilegios de origen, pertenencia y agencia (Hopenhayn, 2021: 5).

Por eso la cultura del privilegio normaliza una serie de barreras en la distribución de bienes, derechos o capacidades y, como ya se mencionó, obstaculiza una genuina meritocracia, por lo tanto, no puede haber meritocracia mientras existan privilegios estructurales y, dicho sea de paso, serán defendidos por quienes los ostentan en tanto que no se garanticen con plena efectividad los derechos humanos para todos como debería de ser en cualquier sociedad justa y democrática.

La Comisión Económica para América Latina y el Caribe en 2018 señaló tres rasgos básicos distinguen a la cultura del privilegio: a) desde la lógica colonial, se naturaliza la diferencia como desigualdad que es justificada en cuanto a derechos de propiedad, poder, nivel de vida, acceso a activos, influencia y condición de ciudadanía, esto se interioriza como algo natural en las élites y grupos dominantes;

b) la jerarquía se establece de manera parcial en donde un actor busca apropiarse de beneficios en donde se vuelve juez y parte, su posición la obtiene a partir de su tono de piel, clase, género, etc.; c) para perpetuarse, la jerarquía tiene que difundirse en actores instituciones, reglas y prácticas (CEPAL, 2018).

En ese sentido, el privilegio también se hereda cuando no existe una separación entre el acceso a derechos, el poder socioeconómico y el origen familiar; podemos entonces entender que la cultura del privilegio está arraigada y que lleva décadas o hasta siglos operando.³²

Sin embargo, como ya hemos sostenido, la desigualdad no solo es socioeconómica. En la ideología meritocrática también existen inconsistencias interseccionales que forman parte de las desigualdades ocultas que la propia ideología no ha dejado ver. Para la meritocracia las oportunidades se alcanzan con el esfuerzo, sin embargo, una sociedad racista, capacitista o patriarcal otorga privilegios a quienes ya están en la *cima* que supuestamente todos podrían alcanzar. Las ventajas inmerecidas otorgan privilegios por la injusta distribución de bienes y oportunidades, pero también a aquellos que se benefician del sexismo, el racismo o el capacitismo.

La meritocracia invita y, en última instancia, obliga a las personas a “subir en la jerarquía social o laboral” como si no existieran razones culturales, históricas y de discriminación. Nuevamente, la noción de desventaja de Rawls dentro de un contexto de raza o género resuena pertinente para desmontar la ideología del mérito. En ese sentido, la desigualdad no solo es socioeconómica, sino también de trato. Una sociedad que no trata con igualdad a las personas basándose en estigmas y prejuicios ¿cómo esperan que asciendan socialmente?³³

³² Según un informe de OXFAM (2024) publicado en su página web, México tiene uno de los niveles de desigualdad más elevados del mundo: “más de ocho de cada 100 pesos de la riqueza privada nacional, equivalentes a casi 180 mil millones de dólares, se concentran en apenas 14 ultrarricos y sus familias —es decir, que tienen fortunas de más de mil millones de dólares (US\$1,000,000,000)”. Esto demuestra la clara relación entre el poder político y económico arraigado durante décadas en donde pocas familias han heredado sus riquezas hasta nuestros días. Esto no sería posible si no fuera por la cultura del privilegio y un Estado que se nota ausente para la redistribución, pero cuidadoso y protector de ventajas y privilegios estructurales hacia unas cuantas familias adineradas y poderosas que influyen no solo en el poder económico, también en el político y mediático a escala global.

³³ Cabe señalar que Rawls criticaba el privilegio económico y no el de orden discriminatorio.

Tomemos como ejemplo la discriminación racista. Anteriormente habíamos mencionado que la discriminación es la negación de derechos y libertades fundamentales, así como de oportunidades por diferentes categorías sospechosas. Una sociedad racista daría por hecho que existen divisiones por raza entre la población asumiendo que los blancos son superiores a sus contrarios.

La discriminación racista es la creencia de que ciertas personas son inferiores porque forman parte de grupos “racialmente” inferiores. Este tipo de discriminación se explica como parte del racismo y que cada acto de discriminación racista mantiene vivo a este sistema de poder. Por lo tanto, este tipo de discriminación denota una forma de discriminación, producto de un sistema estructural de poder denominado racismo (Gall, Iturriaga, Morales y Rodríguez, 2021: 38-39).

Las personas con tonos de piel más claros tienen privilegios con respecto a otros tonos de piel. De hecho, las personas blancas tienen más recursos económicos aun con el mismo nivel educativo que el resto, esto incluye el ingreso también tomando en cuenta que poseen los mismos niveles de habilidad cognitiva y no cognitiva. Las personas más blancas tienen más probabilidad de salir de la pobreza (Ríos, 2021: 36).

Una sociedad racista trata mejor a sus ciudadanos con tonos de piel más blanca. Existen oportunidades que son negadas por los prejuicios y los estigmas que se generan frente a fenotipos considerados inferiores. Si una persona quiere conseguir un empleo, su probabilidad de obtenerlo, a pesar de contar con la preparación adecuada, disminuye únicamente por su tono de piel. Las personas con tonos de piel café oscuro tienden a ser empleadas en las categorías ocupacionales bajas (Villarreal, 2010).

Por lo tanto, la cultura del privilegio se forja a partir del ocultamiento de las desigualdades, tanto socioeconómicas como de trato, que viola constantemente los derechos humanos. De este modo, la justificación del privilegio se da a partir del discurso meritocrático en donde la generación de culpa por el fracaso personal es una constante de las sociedades neoliberales. El problema es la desigualdad, porque esta dinamita oportunidades y derechos ya consagrados institucionalmente.

En ese sentido, corresponde a las instituciones democráticas del Estado desmontar dichos privilegios.³⁴

criticar esta noción nos permite develar que se trata de una falsedad, dado que: a) ninguna persona nace con las mismas capacidades y oportunidades; b) las barreras sociales que se imponen están atravesadas por clase social, raza, género, discapacidad, entre otras; c) existen, por lo tanto, privilegios estructurales que excluyen a las mayorías y benefician a unos cuantos. De esta manera, lo que pareciera ser un mérito en realidad obedece a desigualdades estructurales y de posiciones sociales ventajosas de la propia naturaleza humana pero también de una distribución injusta del ejercicio de los derechos y de oportunidades.

Por lo tanto, podemos definir a la meritocracia como una ideología del neoliberalismo, para beneficiar a grupos de poder establecidos y de esta forma justificar la injusticia y legitimar la desigualdad con el objetivo de fortalecer privilegios no solo en términos de clase, sino de raza, sexo/género, nacionalidad, etc.

³⁴ También se debe señalar cómo los movimientos sociales contemporáneos han intentado visibilizar a los grupos históricamente discriminados u oprimidos precisamente para desmontar los privilegios de una sociedad racista o sexista. Tal es el caso del movimiento social Black Lives Matter o el feminismo. Un movimiento social surge ante un grupo de personas no satisfechos con el orden social establecido, ni con su organización ni con sus políticas sociales para paliar conflictos. Esta situación impulsa a la movilización para defender intereses a través de grupos horizontales con un proyecto en común (Álvarez y Yanes, 2011: 158- 159). Para Alain Touraine “el movimiento social es la conducta colectiva organizada de un actor luchando contra su adversario por la dirección social de la historicidad en una colectividad concreta” (Touraine, 2006: 255) Los movimientos sociales (MS) son conductas socialmente conflictivas y culturalmente orientadas y no como manifestación de las contradicciones de un sistema de dominación (de inspiración marxista), la acción de los MS no está dirigida especialmente hacia el Estado y la conquista del poder, es hacia un adversario social; defiende otra sociedad, hacia una alternativa y no una superación de una sociedad. Touraine también expone cómo en la sociedad industrial, el conflicto se da entre el movimiento de la burguesía industrial y el movimiento obrero. Sin embargo, en la sociedad “posindustrial” las industrias culturales ocupan la organización del trabajo. La autonomía del “sujeto” individual o colectivo debe ser protegida. La globalización como fenómeno dominante impone categorías culturales que van más allá de la lucha de clases, es decir, se imponen las movilizaciones de grupos marginados en la medida que defienden los derechos del “Sujeto”. Asimismo, considera que la lucha moral de los Sujetos individuales por la defensa de sus derechos es la única que puede resistir a la economía capitalista neoliberal y que provocó la crisis de 2008 (Haubert, 2011: 653). Haubert define a los MS como “acciones colectivas más o menos concertadas relativas a la orientación y/u organización de la sociedad (o de una parte de ella) para mantener o modificar un estado determinado de las relaciones sociales. Los movimientos sociales tienen generalmente una dimensión política, de relación con las autoridades (y particularmente las del Estado) que representan el orden social instituido” (2011: 650). Los movimientos sociales contemporáneos contienen la fuerza suficiente para horizontalizar sus luchas por los derechos, pero también por las desigualdades socioeconómicas. Desmontar privilegios de una sociedad racista o sexista también debería significar desmontar esos mismos en cuanto a la economía y la ausencia de derechos sociales. Recordemos cómo durante el siglo XX los movimientos sociales en la mayor parte del mundo tenían una inspiración socialista y se buscaba la superación del capitalismo a través del proletariado como sujeto político para la emancipación. Estos sujetos de transformación cambiaron con el tiempo, las luchas feministas o antirracistas tomaron protagonismo de la manera paulatina, principalmente para la exigencia de derechos. Por lo tanto, las luchas por la igualdad y la no discriminación pueden ser acompañadas por a las exigencias hacia la justicia social. Es decir, las alianzas estratégicas entre la no discriminación y las luchas materiales como la redistribución de la riqueza u otros derechos —por ejemplo, el acceso a la vivienda— son fundamentales y su discusión es necesaria.

Asimismo, para sostener los universos simbólicos de la desigualdad y que no sean cuestionados, es decir, su reforzamiento radicaría a modo de mecanismo conceptual —en términos de Berger y Luckmann.

CAPÍTULO II. La pobreza en el marco de la discriminación

2.1. Sobre el concepto de pobreza

2.1.1. El tratamiento histórico de la pobreza

Hablar de pobreza implica un análisis crítico de lo que tendría que ser una sociedad justa, democrática y en donde se respeten los derechos humanos. Estos tres elementos están en plena concordancia con las ideas de libertad e igualdad; las capacidades y la no discriminación.

Se han propuesto múltiples definiciones de pobreza, muchas de ellas centradas en el nivel de ingreso. Los economistas y, en general, los científicos sociales no han errado al estudiar este enfoque y aportar evidencia sustancial sobre las causas de la pobreza, lo cual ha sido fundamental para la elaboración de políticas públicas.

Para Paul Spicker (2014), la pobreza tiene que ser vista como un concepto compuesto que alcanza una variedad de significados. Sostiene que existen al menos tres categorías: materiales, las personas no tienen lo que necesitan; económicas, las personas tienen bajos ingresos; y sociales, la posición de los pobres en términos estructurales.³⁵ En este sentido, también argumenta que la pobreza es una privación severa y moralmente inaceptable. Sin embargo, la pobreza es multidimensional. Esto quiere decir que el ingreso o los elementos materiales no son los únicos para abarcar la complejidad que el fenómeno implica.

De esta manera, existen diversas formas de estudiar la pobreza, desde el enfoque económico, sociológico, pero también el filosófico. Hagamos primero un breve recorrido histórico sobre sus explicaciones.

³⁵ Asimismo, Spicker subdivide las categorías. Con respecto a la pobreza en términos materiales implica necesidad, patrón de privaciones y limitación de recursos; la pobreza en términos económicos implica nivel de vida, desigualdad y posición económica; finalmente, con respecto a la pobreza en términos sociales: clase social, dependencia, exclusión, carencia de seguridad básica y ausencia de titularidades (Spicker, 2014: 292-299).

Durante la Edad Media, la institución de la familia, la iglesia o el señor era lo que hacía que una persona pudiera sobrevivir y no un contrato laboral. Con su paulatina extinción y la aparición de la mercantilización la pobreza sería vista como un tipo de criminalidad porque los pobres no cumplían con una función social de trabajar (Morell, 2002: 7).

Esto resulta pertinente porque, con la mercantilización, son vistos como criminales en la medida en que no contribuyen para mantener el orden social que es el de trabajar. Los pobres, en su condición perjudicada de existencia, se vuelven indeseables.

Morell explica que gracias al cristianismo a los pobres se les otorgó el estatus de lo bondadoso, pues al ser vistos como *hijos de Dios* o como la imagen misma de Jesucristo, eran dignos de ser aceptados en el paraíso. Incluso la limosna era una actividad de salvación por parte de cualquier cristiano que quisiera redimir sus pecados (2002: 8).

La sociedad medieval estaba dividida en tres órdenes diferentes, por un lado, la Iglesia, como un aparato religioso o simbólico; por el otro, la nobleza, aquellos que poseían lo administrativo y militar; y finalmente, la clase de los siervos, quienes se desempeñaban como la clase trabajadora. La limosna no solo tenía un componente evangélico en cuanto a deber de todo cristiano, sino que ayudaba a mantener el sistema y reproducir la fuerza de trabajo. Es hasta el siglo XIV que comienza lo que parece ser el primer síntoma de la ruptura con la tradicional percepción de la pobreza. La crisis demográfica que atravesaba Europa trajo consigo la ausencia de mano de obra y con las leyes establecidas (*Statute of Labourers*) en Inglaterra se limitaba el crecimiento de los salarios y se sujetaba a las personas a trabajar en el campo para evitar el vagabundeo. Eran obligados a aceptar cualquier trabajo y estaba prohibido dar limosnas a los mendigos (Morell, 2002: 9-11).

En 1536, se secularizan los monasterios y los hospitales y comienza la responsabilidad pública para hacerse cargo de los pobres. El trabajo era una obligación para las personas pobres *aptas*. La iglesia pierde su papel histórico en

ese sentido y pasa a los poderes públicos. Fue en 1563 cuando el Parlamento estableció que debe de haber financiación obligatoria de los cabezas de familia si tenía mayores posibilidades para ayudar a los pobres. Quien se negara, se colocaría frente a los juzgados (Morell, 2002: 12).

Otra de las medidas fue precisamente generar leyes estrictas y violentas que implicaban la represión y la exclusión de los espacios públicos por temor a que se generaran motines. De hecho, en 1572, el *Statute for the Punishment of Vagabonds and for Relief of the Poor and Imponent* (Estatuto para el Castigo de los Vagabundos y para el Socorro de los Pobres e Imponentes) establecía como uno de sus principios “que los vagabundos sean azotados y quemadas sus orejas por orden de sesiones, hasta que entren en servicio” (citado por Morell, 2002: 13).

En este sentido, tras una revisión histórica del tratamiento de la pobreza y su *socorro*, el ordenamiento público a través de las leyes comienza a generar desprecio o exclusión hacia los pobres desde un orden social punitivo. Los pobres eran violentados al ser obligados a trabajar.

Hasta aquí se puede establecer que la crisis demográfica y la pérdida de fuerza de trabajo obligaron al Estado a establecer leyes que prohibieran el vagabundeo e, incluso, la Iglesia fue sustituida en su labor de ayuda a los pobres por el mismo Estado.³⁶

Para Michel Foucault, el internamiento europeo en el siglo XVII era un asunto policiaco. Esto significa que el poder autoritario del Estado permitía generar las condiciones para obligar a trabajar a aquellos que no podían vivir sin dicha actividad (Foucault, 2015: 104). Esto es lo que él denomina *el gran encierro*.

El confinamiento implica entonces para Foucault un imperativo de trabajo y una condenación de la ociosidad. Las grandes casas de internamiento se

³⁶ En 1576 se hizo una tipología de la pobreza, clasificando a los pobres en dos grupos: los pobres desvalidos (los que no eran aptos para trabajar) y los pobres válidos para el trabajo (*able-bodied poor*). El Estado se preocupó por otorgar trabajo a estos últimos para evitar el ocio ya que se consideraba que la ociosidad era la principal causa del vagabundeo y la criminalidad. En ese entonces se crearon instituciones públicas para su tratamiento: los Lugares de Residencia, que se empeñaban y se ocupaban de los pobres desvalidos; Las Casas de Trabajo, que proporcionaban trabajo a los pobres válidos; y Las Casas de Corrección, que se encargaban de controlar y dominar a los vagos no regenerados que no se concentraban a las casas de trabajo. Es decir, estas últimas se trataban de instituciones para mantener la disciplina (Morell, 2002: 13).

encuentran al término de esta evolución: laicización de la caridad,³⁷ pero castigo moral de la miseria (2015: 96-97).

Llama la atención lo que Foucault denomina el *castigo moral de la miseria* una vez que se le quita el aspecto místico a la problemática en el sentido de que Dios elegía quién debía ser pobre y por lo tanto aceptar dicha situación. Durante el establecimiento de instituciones públicas y la laicidad del tratamiento a la pobreza el castigo moral también puede implicar culpar a los pobres de su propia condición.

Ahora bien, se puede notar cómo de manera progresiva las instituciones comienzan a encerrar a los pobres para así corregirlos. De hecho, la gracia divina que protege a los que otorgan limosna para poder acceder al paraíso también queda sustituido: la limosna ahora es vista como una actividad de carácter antisocial, a los pobres se les debe excluir para hacerlos trabajar.

En este sentido, los pobres entran dentro de la categoría de marginales, ya sean enfermos, locos o sencillamente que no sirven para nada. Dichas instituciones también ayudan a proteger el orden público por el temor de que los pobres puedan revelarse.

Según Foucault para el pensamiento de la época clásica el trabajo trae consigo cierta carga moral y no tanto algo de índole productivo. Lo que obliga a los individuos a trabajar es por el efecto de una maldición en la que, desde *la caída* (el relato bíblico del Génesis) los seres humanos fueron condenados a trabajar por desobedecer a Dios (2015: 115-116).

El trabajo está estrictamente relacionado con *el mundo caído*. En ese sentido, según Foucault, el ocio es una revuelta contra la condición humana de trabajar que proviene del castigo de Dios, es la expresión del orgullo humano en contra del orden divino que condenó a los humanos. Los textos de siglo XVII anuncian el triunfo infernal de la Pereza. Esto es, el trabajo adquiere una significación ética, por eso las instituciones de encierro se dedican a obligar a trabajar a los reclusos.

³⁷ La Iglesia comienza a transferir responsabilidades al Estado gracias a la Reforma protestante de Lutero.

Las virtudes eran un asunto de Estado y por eso la moral era una manera de reprimir y mantener control social a través del encierro. Por eso la moral era administrada como el comercio o la economía (Foucault, 2019: 122). Aquel que no *tiene* no es. Si alguien no tiene nada se vuelve automáticamente invisible para los demás (Farge, 2008: 112), se trata de una exclusión que azota a quienes nada poseen.

Los reformistas religiosos entendían que la mendicidad era una especie de pecado porque *perder el tiempo* es una ofensa de carácter moral; el ocio se vuelve pecado, algo condenable que conducía al desastre entre la relación humana con Dios.

El Renacimiento permitió que *el destino* religioso medieval en el que se depositaba la vida y la muerte encontrara su sepulcro en el individualismo del hombre moderno, es decir, aquel sujeto que pensaba por sí mismo y que, por lo tanto, con sus acciones podía construir un futuro para sí mismo.

De hecho, el Renacimiento coloca énfasis en el trabajo. *El Derecho de Pobres* establecido en Inglaterra fue inspirado gracias a la filosofía política del español Juan Luis Vives. El pensador español planteaba una serie de medidas enfocadas en sacar de la miseria a los pobres ensalzando el otorgamiento de trabajo en lugar de la limosna y en ese sentido eliminar a vagabundos y la holgazanería (Morell, 2002: 21).

El pensamiento de Vives permite entender la lógica del trabajo y la superación de la pobreza a partir de la intervención del Estado. Había una clasificación de pobres, los diferentes tipos contenían especificidades individuales que permitía al Estado segregarlos de acuerdo con si tenían la posibilidad de trabajar o no.

Si por salud o edad algún pobre tenía posibilidad de trabajar, no le era permitido estar de ocioso y mendigar. Trabajar y recibir ayuda por parte del Estado en caso de que con el trabajo no alcanzara a cubrir sus necesidades era la forma secular de intervención para aliviar la pobreza.

Sin embargo, llama la atención cómo el nuevo régimen de trabajo para apartarse de la pobreza contenía en sí mismo prácticas excluyentes hacia personas que no podrían acceder al trabajo dada la clasificación que se hacía de los pobres y cómo el ocio era condenado moralmente como antivalor que se oponía a la lógica del esfuerzo y la integración a la producción en el trabajo.

Por otro lado, en 1553 en Inglaterra, el obispo Ridley hizo algo similar que Vives para el tratamiento de la pobreza. Se estableció, nuevamente, una clasificación de la pobreza: *poor by impotency*, *poor by casualty* y *the thriftlees poor* (pobres por impotencia, pobres por casualidad y los ahorradores pobres). Los primeros incluyen a los ancianos, enfermos, ciegos o huérfanos; los segundos, los soldados heridos, cabezas de familia arruinados y enfermos con dolencias graves; y los terceros, los vagabundos, alborotadores y prostitutas. Este último grupo era considerado el más indeseable (Morell, 2002: 23).

Nuevamente se establece la perspectiva de la clasificación de los *cuerpos disponibles* para el trabajo. Dicha segregación comenzó a partir de la crisis demográfica y ausencia de fuerza de trabajo. Obligar a los pobres a trabajar para sostener al sistema económico es al mismo tiempo una forma de integración social subordinada para impedir el desorden. Y qué mejor manera que institucionalizar, a través de la fuerza, dicha segregación haciendo una clasificación de cada individuo.

Como comenta Arlette Farge, lo que provoca el temor de las élites es que un individuo que es pobre, loco o enfermo pueda pasar desapercibido, pero cuando el pobre, el loco o el enfermo se identifica con otros como él, constituyen un *amontonamiento de gente* para que las autoridades entren en pánico (2008: 111).

Separar a *los cuerpos decadentes* entre quienes podían ser corregidos y los que no, forma parte de un proceso histórico y social para impedir el desorden. La asistencia por parte del Estado, tal y como lo concebía Vives y Ridley, tienen en sí mismas prácticas de exclusión. De hecho, una de las normas que establece Vives para la beneficencia, según un extracto de Bonilla y San Martín de 1929 dice lo siguiente:

En cuanto a los dementes se inquirirá el origen de su locura, para saber si es o no curable para aplicar los medios más conducentes a la obtención de aquel resultado empleando con la mayor parsimonia los castigos. Debe tenerse en cuenta también especial atención con los enfermos atacados de enfermedades contagiosas, aislándolos de los demás. (citado en Morell, 2002: 22).

Para Foucault, el Estado y la ciudad preparan una nueva sensibilización a la miseria, esto es, ya no se hablará de la glorificación del dolor en el sentido de que para los medievales la pobreza era sinónimo de contacto con Dios, ya que para aquellos *las puertas del Paraíso siempre estarán abiertas*. Por el contrario, los pobres son un obstáculo para el orden social (2015: 95). Lo cual quiere decir que no interesaba al Estado terminar con la miseria de los individuos, sino controlarlos. La pobreza era ahora un problema social, pero a la vez de exclusión.

La locura, la miseria y la holgazanería se manifiesta en la dialéctica inmanente de los Estados porque dichas problemáticas se transforman en desordenes sociales que no conciernen al orden de lo místico o lo metafísico, sino a la sociedad misma y al Estado (Foucault, 2019: 103).

Es cuando ocurre un incidente en donde la autoridad toma precauciones y acontece el miedo, desde esa reacción se localizan prejuicios de corte clasista en tanto que ciertas personas que no pertenecen a la clase social dominante deben estar sujetas a la represión o a la segregación. En ese sentido, la multitud se transforma en *populacho* o masa.

De aquí la importancia de separar los cuerpos dependiendo del estatus social de cada uno ya que las grandes multitudes, o, como se dice manera despectiva, *el populacho*, siempre lleva consigo (supuestamente) a los más humildes que en realidad son bribones.

El desprecio a los pobres se va haciendo cada vez más presente cuando la fuerza pública para mantener el orden reprime a todo sospechoso que habite la ciudad y que no resulte parte de una clase social superior.

De hecho, en 1656, cuando se creó el Hôpital Général en la ciudad de París, se tenía pensado impedir la ociosidad y la mendicidad como efecto del desorden. Se pasó de la brutalidad del castigo físico a medidas de encierro a costa de la libertad individual con el derecho, de los vagabundos, de ser alimentados y aceptar el constreñimiento físico y moral del encierro (Foucault, 2019: 106-107).

Hasta aquí se ha explorado de manera histórica la segregación hacia los pobres por motivos que tienen que ver con el mismo Estado, es decir, los marginales requieren de medidas excluyentes y violentas porque no se les ve en igualdad de condiciones sino como instrumentos para sostener el orden social. Por lo tanto, el objetivo no era acabar con la pobreza, sino controlar a los pobres.

Este breve recorrido histórico nos demuestra que no hay una visión única de la pobreza. Su tratamiento varía dependiendo de la época y el contexto, así como de su justificación para lograrlo. No es que los pobres no tengan nada que ofrecer, como lo explica Adela Cortina y que revisaremos más adelante, sino que depende del contexto histórico y los motivos políticos, económicos o sociales por los cuales exista exclusión y represión. También hay que establecer que ya a partir de la revolución industrial, la pobreza comenzó a definirse en términos de consumo, es decir, la pobreza se convertiría en un fenómeno relativo colocando a las personas en dos extremos: pobreza o riqueza (Morell, 2002: 125).

Ya en el plano de la modernidad, Adam Smith, por ejemplo, se declaró en contra de que el Estado interviniera en la economía y que para acabar con la pobreza debía dársele preferencia a las asociaciones privadas, de hecho, son éstas las que debían combatir dicho fenómeno (Dieterlen, 2003: 22).

Según Paugam, para Alexis de Tocqueville, el principio del siglo XIX se caracteriza por el desarrollo simultáneo de riqueza e indigencia. Para él, en la sociedad industrial que magnifica las necesidades sin que éstas sean las necesarias para la supervivencia humana, los obreros están sometidos a la producción y pueden perder rápidamente sus empleos e ingresos básicos (Paugam, 2007: 38). Para el pensador francés, el pauperismo representa una nueva forma de pobreza que depende del asistencialismo. El crecimiento de la prosperidad supone que los

deseos de una mayoría se vuelven variados y se consolidan como permanentes, una parte de los bienes de comodidad, o de lujo, de una época se amortizan como bienes de necesidad en otro período. (Díez, 2008: 204-205).³⁸ Tocqueville distingue a los pobres del resto de la sociedad a partir de su dependencia con la colectividad, del asistencialismo. Nuestro autor relativiza la noción de pobreza porque las necesidades varían de una sociedad a otra y de una época a otra.

De hecho, durante las demandas de la clase trabajadora por mejorar sus condiciones de vida se dieron a partir de mejorar la condición de clase, de aquellos que vendían su fuerza de trabajo. “La Nueva Ley de Pobres abolió la categoría de *pobre*, el “pobre honesto” o “el pobre trabajador” [...] los antiguos *pobres* estaban ahora divididos entre los indigentes incapacitados físicamente y los trabajadores independientes” (Polanyi, 2017: 282). Esta Ley separó a los pobres (trabajadores) de los indigentes (Morell, 2002: 119).

Esto demuestra que la nueva categoría de pobre es la del desempleado. El movimiento cartista, por otro lado, se enfocó más en los movimientos políticos de lucha por los derechos de los trabajadores dejando fuera los intereses de los indigentes -excluidos del mercado de trabajo. En este sentido, de acuerdo a Morell, el concepto de pobreza serviría para definir las condiciones de la clase trabajadora que estaba involucrada con el Capital, es decir, en nivel de consumo (2002: 119).

Todo lo anterior evidencia que la pobreza ha sido tratada como un crimen, como algo que debe castigarse. La pobreza no ha sido combatida con base en el derecho para que las personas en esa situación puedan abandonarla, sino que trae consigo relaciones de poder y exclusión. La estigmatización ha sido histórica.

2.1.2. Marx y la pobreza

Por otro lado, para Marx, la desigualdad tanto de ingreso como de riqueza era algo relativamente intrascendente porque la clase es anterior a la renta y las causas de la miseria se encuentran en el modo de producción capitalista, es decir, en la lucha

³⁸ Para Tocqueville, durante la época feudal, las personas vivían casi sin necesidades, la pobreza no era un fenómeno generalizado, no tiene que ver, en este sentido, como privación en un sentido moderno ya que se cubría con lo necesario para vivir en tanto que los campesinos producían para sí mismos y lo elemental.

de clases. La lógica de Marx está basada en la explotación de la clase obrera por parte de la burguesía con el objeto de extraer plusvalía lo cual expondría las contradicciones de dicho modo de producción (Milanovic, 2022).

En *El Capital*, Marx desarrolla las leyes por las cuales el capitalismo se apodera de la naturaleza y la fuerza de trabajo. La explotación es una parte fundamental para su funcionamiento con la finalidad de obtener ganancias hacia la clase dominante. Se trata de categorías esenciales que constituyen el núcleo de la inteligibilidad del capitalismo (Pérez Cortés, 2010: 24), los conceptos fundamentales “ocultos” del modo de producción capitalista se encuentran en esa obra que explican con la ciencia económica, sociológica y con el tacto filosófico cómo el capitalismo se convirtió en el sistema dominante de las sociedades modernas.

Asimismo, en la obra de Marx también podemos encontrar algo referente en torno a la pobreza en cuanto a la existencia de los indigentes, o lo que él denomina lumpenproletariado. Hay una diferencia entre éstos con el proletariado, porque los primeros no formaban parte de los segundos, es decir, eran un tipo de grupo marginal que no era contemplado dentro del bloque revolucionario que adquiriría conciencia de clase. Marx tenía un especial desprecio por la indigencia. En el Manifiesto comunista los calificaba como:

La canalla proletaria, esa pobre pasiva de los más bajos fondos de la vieja sociedad, se ve ocasionalmente arrastrada al movimiento por una revolución obrera; a juzgar por todas las circunstancias de su existencia, será más bien propensa a venderse a los manejos reaccionarios (Marx y Engels, 1948: 26).

Para Marx los indigentes formaban parte de un ejército industrial de reserva que es distinguible del resto de la población. Sin embargo, aunque no depende del elemento salarial entre el capital y el trabajo, sí se encuentra a disposición de los subsidios de las instituciones asistenciales

2.1.3. La relativización de la pobreza

Georg Simmel encuentra en la pobreza una relación social independientemente de su carácter económico y de ausencias materiales. Según él, sociológicamente:

no es lo primero la pobreza y luego el socorro, sino que se llama pobre a aquel que recibe socorros o que debería recibirlos, dada su situación sociológica, aunque casualmente no los reciba [...] El pobre, como categoría sociológica, no es el que sufre determinadas deficiencias y privaciones, sino el que recibe socorros o debería recibirlos, según las normas sociales [...] la pobreza no puede definirse en sí misma como un estado cuantitativo, sino sólo según la reacción social que se produce ante determinada situación (Simmel, 2002: 243).

Por lo anterior Simmel estaría coincidiendo con Tocqueville en cuanto a la relativización de la pobreza. Cada clase social o grupo establece sus propios fines, así como sus necesidades para alcanzarlos y la prioridad para su satisfacción. La pobreza es relacional en tanto que algunos grupos puedan ser considerados pobres en su clase, pero no así en otra inferior (Sabido y Zabudovsky, 2014: 57). Por eso Simmel señala que “es pobre aquel cuyos recursos no alcanzan a satisfacer sus fines” (2002: 240). Sin embargo, se trata de una forma de interacción social construida socialmente que señala a algunas personas como necesitadas de ayuda de acuerdo a ciertos criterios de determinado momento en una sociedad, hay una reacción social, es decir, un estigma. En el momento en que son socorridos por instituciones entran en la categoría de pobreza (Fernández, 2000: 18-19).³⁹

Asimismo, la pobreza no solo es ausencia de condiciones materiales sino una condición social que se refuerza a través de la dependencia de otros (el asistencialismo) y el reconocimiento de éstos de su propia existencia. Pero la situación de dependencia también trae consigo estigmas denigrantes a partir del asistencialismo. Lo sociológicamente pertinente no es la pobreza ni la entidad social de los pobres como tal, sino las formas sociales institucionales que adoptan en una sociedad determinada en un momento histórico dado (Paugam, 2003: 54).

³⁹ Aquí existe una alusión a las teorías del estigma o el etiquetado que de hecho son causas de la discriminación. Además, bajo esta perspectiva constructivista no en todas las épocas las personas podrían haberse considerado pobres a partir de la inexistencia de una estigmatización, de hecho, muchos de los que hoy consideraríamos como pobres convivían con aquellos que no. Fue hasta la época del encierro (como ya vemos con Foucault) cuando los procesos de estigmatización produjeron cambios significativos en torno a quien era considerado como peligroso o pobre, y en ese sentido, las instituciones producían una reacción social.

A partir de que la sociedad se hace cargo de los pobres, su estatus social se convierte en el del asistido, altera su identidad previa y se convierte en un estigma que los descalifica, sin embargo, siguen siendo miembros de pleno derecho de la sociedad. (Paugam, 2003: 63).

La perspectiva sociológica de Simmel es descriptiva y va más allá de las condiciones económicas para evidenciar las relaciones sociales que definen y mantienen la pobreza. Su visión nos otorga una perspectiva distinta para el tratamiento de dicho fenómeno a partir de elementos más integrales y de relaciones sociales.

2.1.4. La teoría de la justicia y la teoría de las capacidades

Como habíamos señalado con anterioridad, en 1971, el filósofo norteamericano, John Rawls, nos acercaría a *Una teoría de la justicia*, basada en una filosofía moral y política sobre la justicia distributiva para combatir las desigualdades.

La justicia como imparcialidad de Rawls se presenta a partir de un modelo ideal de orden social hacia una sociedad bien ordenada. La función de su teoría de la justicia es proporcionar argumentos necesarios para reducir los desacuerdos entre sujetos y alinear sus convicciones divergentes para un consenso moral (Rodríguez Zepeda, 2010: 54-55).

Para Rawls una sociedad justa es aquella en donde los individuos, a través de un esquema hipotético denominado “velo de la ignorancia” escogerían racionalmente dos principios de justicia:

- 1) Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás;
- 2) Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espera razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. (1995: 27).

Con respecto al primer principio se refiere a la igualdad de oportunidades, las libertades y derechos del liberalismo, como por ejemplo libertad de expresión, libertad de reunión, libertad de creencias, etc.; el segundo es el principio de diferencia, esto quiere decir que en una sociedad desigual las desigualdades de los más aventajados son justificadas si las personas menos aventajadas son las primeras en obtener beneficios.

Para Rawls, los bienes primarios son aquellos que todo ser racional desea (independientemente de algunas otras que pudiera desear) y tienen un uso. Estos son: derechos, libertades, oportunidades, ingreso, respeto a uno mismo y riqueza (1995: 69). Asimismo, concebía que los seres humanos tenían una capacidad de tener sentido de la justicia como aspecto de la capacidad moral (Rawls, 2014: 196). Estos son solo algunos aspectos básicos del liberalismo igualitario del filósofo estadounidense que buscaba justificar racionalmente la distribución de bienes y oportunidades para una sociedad justa, principalmente dirigida a los más desaventajados.⁴⁰ Es decir, aquellos que carecen de dichos bienes primarios son las personas que están en más desventaja.

Desde luego que aquí nos encontramos con una teoría moral. Sin embargo, Rawls no concibe los bienes primarios como una medida de bienestar psicológico, ni como indicador de maximización de satisfactores. Más bien, son condiciones sociales de fondo y medios omnivalentes para perseguir racionalmente una concepción del bien (Dieterlen, 2003: 58).

Algunas de las críticas que se le han hecho a Rawls provienen del economista y filósofo indio Amartya Sen, quien considera que el planteamiento de los bienes primarios no toma tanto en cuenta la diversidad de la especie humana. Apunta que “la gente tiene necesidades muy distintas, que varían con su estado de salud, su longevidad, las condiciones climáticas, el lugar geográfico, las condiciones

⁴⁰ Refiriéndose a los pobres en general, a una clase trabajadora desprotegida. Se debe recordar que Rawls pensaba en el clásico reduccionismo económico, pero no así hacia otras posiciones sociales en desventaja basadas en la raza, género, discapacidad, etc.

de trabajo, el temperamento, e incluso el tamaño del cuerpo (que afecta a sus necesidades de comida y ropa)” (Sen, 1979: 150).

Por lo anterior, Rawls habría puesto demasiado énfasis en el aspecto material de las personas sin tomar en cuenta la diversidad y el contexto sobre las cuales se piensan las carencias. Sen denomina a esto último como “fetichismo de la estructura rawlsiana”. Por tanto, una teoría de la justicia debe de tener capacidad de tomar en cuenta que la diversidad de las personas para que se distribuyan los bienes primarios. Significa que el concepto de bienes primarios de Rawls no distingue entre diversidad y contextos sociales ya que, como el propio Sen lo argumenta (2010), los bienes primarios de Rawls son bienes para otras cosas.

El pensamiento de Amartya Sen es fundamental para comprender las implicaciones que tiene la pobreza desde lo que él denomina el enfoque de capacidades. Las libertades para el desarrollo, menciona Sen, dependen también de instituciones sociales y económicas (derechos a la salud o educación) y derechos políticos y humanos (participación en los asuntos públicos) (1999a: 19). Lo que Sen propone es una igualdad de capacidades básicas. Este enfoque permite poner más atención a las capacidades individuales y a las libertades de las personas.

Sen no solo interpreta la pobreza desde términos monetarios o económicos, sino desde la frustración de los individuos de llevar a cabo un proyecto de vida a partir de libertades reales, es decir, las capacidades individuales para hacer cosas que una persona tiene razones para valorar. Por lo tanto, las acciones humanas no son reductibles solo al beneficio egoísta. Por eso su crítica al utilitarismo es con base en cómo los derechos son utilizados para conseguir otros bienes (1999a).

Según Sen, las funciones son las “diversas cosas que una persona puede valorar hacer o ser”. La capacidad es un tipo de libertad, aquella fundamental para lograr distintos estilos de vida. Por lo tanto, la pobreza es la privación de las capacidades básicas para que alguien pueda llevar a cabo su vida como más le convenga con respecto al medio u oportunidades que el medio pueda proporcionarle (1999a: 99).

Uno de los mejores aportes de la filosofía de Sen es su crítica a la economía occidental en donde se considera al bienestar como mera utilidad y posesión de bienes a partir del ingreso. Sen considera que la ética no ha sido considerada para los estudios sobre la pobreza. Es por esto por lo que su enfoque está centrado en los seres humanos y no en lo que no se posee cuando alguien está en pobreza. Como menciona Martha Nussbaum, el enfoque de capacidades va directamente a los resultados para evaluar la validez moral independientemente del procedimiento, como es en el caso del contractualismo de Rawls (Nussbaum, 2007: 93).

¿Qué puede hacer o ser una persona con los bienes que posee? Esta pregunta parte de la potencialidad que existe en los seres humanos para tomar decisiones y construir un proyecto de vida propio. El ser y el hacer tienen implicaciones morales. La pobreza no solo tiene implicaciones materiales (tener). Como tal, la pobreza en sí misma es un fenómeno que debe atenderse inmediatamente bajo el principio de dignidad que poseemos todos los seres humanos.

Ahora bien, filosóficamente, Sen intenta ir más allá de la concepción utilitarista y económica⁴¹ de la pobreza y entenderla como un fenómeno de carencia absoluta en el sentido más amplio del término, algo concerniente a la *naturaleza* humana en donde, por causa de capacidades inherentes, modificamos nuestra propia existencia y al mundo que nos rodea.

Por otro lado, Sen también es un crítico del concepto de *bienestar* y, como ya se explicó, un entusiasta de la expansión y aplicación de las libertades fundamentales que la pobreza arrebató. Ser agente moral (la capacidad de tomar decisiones éticas) implica tener valores y principios para construir un proyecto de vida. La pobreza, entonces, entorpece la posibilidad de ser y hacer: de crear un proyecto de vida teniendo en cuenta una serie de decisiones éticas para lograrlo con base en capacidades y oportunidades.

⁴¹ Lo cual no significa que no exista una interconexión entre la ausencia de capacidades y de ingreso, sin embargo, su intención es *eleva*r el concepto de libertad y de capacidades que no se ha pensado desde la tradición económica.

El enfoque de capacidades es un marco filosófico conceptual para pensar y evaluar estructuralmente qué podemos lograr con el ser y el hacer. Dicho enfoque analiza y evalúa las alternativas que tenemos para elegir el rumbo de nuestras propias vidas, así como hasta dónde nos conducimos por cuenta propia.

La libertad, menciona Sen (1999a), está relacionada con la importancia de las libertades fundamentales para enriquecer la vida de los seres humanos. Algunas de estas libertades son las capacidades de evitar la desnutrición, inanición, o gozar de la capacidad de leer, escribir e incluso participar políticamente en los problemas públicos, etc. Incluso, hay una fuerte conexión entre la importancia del papel instrumental de la libertad política como medio y como fin para poder alcanzar el desarrollo.

La libertad tiene una importancia intrínseca pero también contiene una eficacia instrumental, es decir, como un medio: la contribución entre derechos y oportunidades para expandir libertades. Sen menciona que existen diferentes tipos de libertades instrumentales: libertades políticas, servicios económicos, oportunidades sociales, garantías de transparencia y seguridad protectora (1999a: 56). Si las libertades para el desarrollo están interconectadas significaría que un régimen democrático y de derechos permitiría expandir dichas libertades.

La agencia, el funcionamiento y las capacidades son una serie de posibilidades que forman parte de la acción humana y que la pobreza disminuye, obstruye o elimina. Un funcionamiento es un logro de cualquier persona que permite ser o hacer; o, si se quiere, en términos de la libertad positiva: las capacidades que tiene un agente para funcionar en la vida (Dieterlen, 2010: 62-63) y una capacidad básica es aquella en donde una persona puede hacer ciertas cosas básicas. Se tratan de los medios por los cuales las personas disponen para hacerse cargo de sus propias vidas. Sen lo denomina *igualdad de capacidades básicas* (1979).

A partir del funcionamiento o funciones surgen las capacidades, es decir, lo que el sujeto puede elegir: la libertad con la que dispone una persona para llevar a cabo la vida que desea en cuanto a alternativas de todo con lo que dispone. El funcionamiento es un estado deseable en los seres humanos. Algo con lo que todos

debemos de contar, no solo una buena alimentación o un techo en donde vivir, también el libre desarrollo personal en cuanto al cumplimiento de los deseos o ambiciones de cada uno, esto implica una vida digna libre de coerción.

La vida puede considerarse como un conjunto de funcionamientos interrelacionados que consiste en distintas acciones realizadas y aquellas que puede lograr. Los funcionamientos son una actividad, un logro o un estado deseable; lo que una persona consigue hacer. Son estados de ser como por ejemplo contar con educación, salud o movilidad (Urquijo, 2014: 69).

En ese sentido, el conjunto de funcionamientos es la suma de las libertades reales que tiene una persona para alcanzar lo que desea, es decir, las capacidades. Una persona que puede por sí misma tener los suficientes nutrientes para desenvolverse día con día es aquella que tiene los funcionamientos necesarios para hacerse cargo de sí. Es decir, tiene la capacidad de *habitar en el mundo* a conveniencia apoyándose en la máxima voluntad propia.

El enfoque de capacidades, según Sen, se centra en las *oportunidades reales de vivir* (2010: 263). Entonces, las capacidades son aquellos funcionamientos para la libertad esencial, fundamental o sustantiva para lograr metas razonadas por cualquier persona. Tanto las enfermedades, las discapacidades que afectan al cuerpo, pero también las múltiples discriminaciones que atraviesan la sociedad enfocados en grupos históricamente perjudiciados y estigmatizados carecen de ventajas, aunque cada una de esas personas tenga, por ejemplo, altos ingresos.

Tanto para Sen como, por ejemplo, para la filósofa estadounidense, Martha Nussbaum, una misma capacidad (como lo puede ser hablar y comunicarse) puede admitir diferentes funcionamientos. Una sociedad respetaría la libertad y dignidad de los hablantes mientras no exista la imposición de un funcionamiento único (Trueba, 2018: 326).

Martha Nussbaum también comparte la base filosófica de las capacidades como mínimo básico para el respeto a la dignidad humana, es decir, el tratamiento como fines y no como medios hacia los seres humanos (Nussbaum, 2007: 83). La

filósofa estadounidense critica, al igual que Sen, que las mediciones del bienestar en los países no contemplen elementos de la vida humana que son fundamentales, únicamente la riqueza de cada nación, lo cual no significa que no exista pobreza o desigualdad. Para Nussbaum la riqueza no es relevante, sino las capacidades y los funcionamientos para una sociedad justa. Es decir, se trata de una descripción de derechos sociales mínimos y que tiene una especificación de los derechos humanos para que las personas sean un fin en sí mismo. Asimismo, considera que el enfoque de capacidades está estrechamente asociado con los derechos humanos.

Así, un enfoque de capacidades demuestra que a) una persona puede elegir entre un gran abanico de vidas posibles sin que alguna sea necesariamente una culminación de un único tipo de vida que alguien quiere llevar; b) este enfoque proporciona información sobre cómo una vida bien vivida se centra en la satisfacción de las capacidades básicas de cada persona; c) un ser humano es aquel que tiene cierto tipo de funcionamientos y tiene, o no, la capacidad de ser libre para llevar a cabo dichos funcionamientos.

Hay logros de una persona gracias a los funcionamientos y la capacidad es un conjunto de tales logros (Urquijo, 2014: 74). Aquí radica la libertad como la concibe Sen: la capacidad de lograr cualquier cosa. Por lo tanto, la libertad máxima a la que tendría aspirar cualquier ser humano es la ausencia de pobreza, porque ésta arrebatada la proyección a futuro, es decir, el modo de vida que cualquier persona querría tener.⁴²

Por todo lo anterior, nos podemos dar cuenta de cómo la conceptualización de la pobreza ha variado a lo largo del tiempo, los autores revisados proporcionan diversas coordenadas de acuerdo a sus propios contextos. Desde el control de los pobres, pasando por la relativización hasta llegar al contractualismo moderno. Lo cierto es que la pobreza implica una serie de privaciones básicas para la vida

⁴² Una propuesta para poder comprender y comprender la pobreza sería precisamente a través del cumplimiento de los derechos humanos (derechos sociales), es decir, como expansión de libertades y capacidades. Véase el trabajo de Fiorella Mancini "La pobreza y el enfoque de derechos: algunas reflexiones teóricas" (2018).

humana, pero también implica un proceso de estigmatización que se materializa en la ausencia de derechos.

2.2. Pobreza, discriminación y la noción de desventaja

2.2.2. La noción de desventaja en Rawls

Por todo lo anterior, podemos constatar que tanto los pobres como las personas discriminadas tienen una desvaloración simbólica que implica no solo desigualdad socioeconómica, sino de trato; en ese sentido, vale la pena evaluar la noción de desventaja de John Rawls para lograr justificar por qué la pobreza y la discriminación son dos conceptos que están entrelazados.

En el capítulo anterior revisamos cómo las fuentes socioculturales de la discriminación, es decir, los estigmas y los prejuicios, condicionan una serie de actitudes de asimetría o dominio de ciertos grupos de la sociedad que se consideran superiores para así someter a otros que son vistos no solo como diferentes o como *extraños*, sino como inferiores y, por ende, desplazados de la expectativa de justicia hasta eliminar sus derechos. Asimismo, también revisamos brevemente cómo existen ciertos privilegios en la sociedad que benefician a los grupos dominantes y forzosamente perjudican a otros, a los subordinados: los históricamente discriminados.

La discriminación, al ser una negativa a los derechos y oportunidades de las personas por ser quienes son y que es movilizada por estigmas y prejuicios se extiende a más personas vulneradas, por lo tanto, la pobreza también tiene género, raza, etnia, discapacidad, etc.

El problema de reducir la pobreza solamente a elementos económicos es que hace perder de vista los componentes sociosimbólicos que también la refuerzan. Muchas de las teorías que intentan explicar el fenómeno de la pobreza pretenden acotar, por ejemplo, el racismo o el antisemitismo a relaciones de opresión de corte económica; en este caso, impulsados por el capitalismo y la explotación. La estructura de clases por sí misma no es suficiente para explicar la pobreza y, desde luego, poder combatirla.

De este modo, la eficacia simbólica de los procesos culturales es muy poderosa porque tiene la capacidad de desconocer derechos a los grupos vulnerables. De tal manera que la cultura, al ser una estructura, condiciona la actitud de los individuos. Las clases sociales, también están atravesadas por otras categorías como la raza o el género y otras categorías sospechosas de discriminación.

De este modo, si la raza o el género son categorías sospechosas de discriminación también se vuelven condicionantes para que la pobreza se relacione de esa estructura sociosimbólica de acumulación de desventajas y negación de derechos, así como de oportunidades. La discriminación, entonces, es un modo específico de desigualdad.

Bajo la lógica economicista, el sexismo, por ejemplo, sería superado una vez que las relaciones sociales de producción sean transformadas, sin embargo, eso no explica en sí misma la sociedad patriarcal y el dominio de los hombres que es anterior al capitalismo. Lo mismo ocurriría con el racismo, si la lógica de explotación capitalista es superada, por lo tanto, la segregación racial también desaparecería.

Así, la noción de desventaja es fundamental para poder construir una argumentación que nos permita explicar cómo la pobreza está entrelazada precisamente por esas relaciones sociales discriminatorias que terminan siendo desiguales y, por lo tanto, injustas, y que una sociedad democrática de derechos no debería de tolerar. Esto quiere decir que existen personas que tienen que cohabitar con la desigualdad que les fue impuesta en tanto que, una sociedad, por ejemplo, racista, sexista o capacitista limita derechos a las personas.

Las oportunidades que son negadas son limitaciones para poder salir de la pobreza; por ejemplo, una mujer embarazada a la que se le niega acceder a un empleo o una persona homosexual a la que se le niega su derecho a la educación.

Estas acumulaciones de desventajas limitan la movilidad social⁴³ en tanto que las personas que nacieron pobres no dejarán de serlo nunca.

Así, la desigualdad puede provenir tanto de la injusticia distributiva como de la negación de derechos y oportunidades, principalmente encaminada, como ya se mencionó, hacia personas o grupos históricamente discriminados. Por ello, la pobreza no puede entenderse como un fenómeno homogéneo en su explicación y tratamiento, especialmente desde una perspectiva de clase, sino de una diversidad de categorías sospechosas. Tanto la desigualdad socioeconómica como la de trato están entrelazadas.

En *Una teoría de la justicia* (1995), Rawls se centró en la justicia distributiva como principal elemento para la elaboración de dicha filosofía política, es decir, en cómo repartir los bienes que genera una sociedad entre sus miembros intentando reconciliar la libertad individual con la igualdad social. Así, Rawls apunta: “el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad [...] el modo en el que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social” (Rawls, 1995: 20).

Es verdad que su teoría parte de un contexto en donde el marxismo todavía tenía cierta fuerza teórica y política, de hecho, en un contexto de guerra fría la filosofía política de Rawls supo adaptar o “rescatar” dicha filosofía frente a las ciencias sociales y que muchas de ellas también estaban enfocadas en la lucha de clases marxista y la teoría de la revolución. Lo cierto es que la experiencia totalitaria del socialismo real ya sea latinoamericana o de otras partes del mundo, no habían dejado satisfechos a muchos de los simpatizantes del marxismo o de la Revolución de Octubre. Este puede ser uno de los motivos por los cuales el liberalismo igualitario de Rawls atrajo muchas simpatías intelectuales y políticas.

⁴³ En su página web, El Centro de Estudios Espinosa Yglesias define a la movilidad social como: “el cambio en la condición socioeconómica de las personas. Dicho cambio puede implicar mejoras o retrocesos en riqueza, educación, ocupación, ingresos, salud, entre otras dimensiones sociales y económicas. La movilidad social refleja el nivel de igualdad de oportunidades entre la población: a mayor igualdad de oportunidades, mayor movilidad social” (2023).

Ahora bien, el segundo principio de justicia de Rawls parte de la idea de redistribución, tanto de derechos como de deberes básicos, así como de compensaciones para los grupos más vulnerables, sin embargo, el filósofo estadounidense no contempló la discriminación como un problema de justicia básico enfatizando a grupos discriminados como personas desaventajadas.

Rawls sostiene que los *peor situados* son aquellos que están en desventaja con respecto del reparto de bienes sociales primarios, como libertades y derechos, oportunidades, ingresos y riqueza (Rodríguez Zepeda, 2021: 280). Sin embargo, como ya hemos señalado anteriormente, Rawls se refiere a la clase social y la distribución económica.

Rawls apunta que:

El principio de diferencia da algún valor a las consideraciones particularizadas por el principio de compensación. Este principio afirma que las desigualdades inmerecidas requieren una compensación; y dado que las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son inmerecidas, habrán de ser compensadas de algún modo. Así, el principio sostiene que con objeto de tratar igualmente a todas las personas y de proporcionar una auténtica igualdad de oportunidades, la sociedad tendrá que dar mayor atención a quienes tienen menos dotes naturales y a quienes han nacido en las posiciones sociales menos favorables. La idea es compensar las desventajas contingentes en dirección hacia la igualdad (Rawls, 2021: 103).

En este sentido, señala la atención que deben de recibir a los menos dotados por naturaleza y quienes están en posiciones sociales desfavorables. Al respecto de esto, es verdad que los pobres no eligieron su condición de pobreza, pues ninguna persona racional se colocaría a sí misma en una posición desfavorable; sin embargo, tampoco ocurre lo mismo con las personas con discapacidad, las mujeres víctimas del sexismo o las personas racializadas. Para Rawls la posición menos aventajada funciona como principio de la justicia y, por lo tanto, como tratamiento preferencial y de compensación por parte de la sociedad. Esta es su justificación moral con respecto a las desventajas arbitrarias.

Rawls hace explícita la desigualdad y la justificación del porqué debe de corregirse esa situación a partir de compensaciones. De este modo, si la discriminación es un modo de desigualdad y anulación de derechos, oportunidades y libertades fundamentales es posible ampliar las nociones compensatorias de la teoría de la justicia desde su marco moral normativo y la noción de desventaja. Por lo tanto, un régimen de desigualdad social basado en la noción de desventaja comprende tanto la pobreza como personas históricamente discriminadas. De este modo, la no discriminación es una forma correctiva de defectos intrínsecos de la igualdad de oportunidades (Rodríguez Zepeda, 2021: 280).

2.2.2. El entrelazamiento entre pobreza y discriminación

Anteriormente, habíamos revisado la crítica que hace Amartya Sen a la teoría de la justicia de Rawls en el sentido de que la visión economicista era reduccionista o incluso dogmática porque no alcanzaba a contemplar otras necesidades y desventajas que tienen muchas más personas independientemente de la clase social. Efectivamente, un contractualismo que no contemple principios de no discriminación puede inadvertidamente expulsar de dicho contrato a las personas menos aventajadas de la sociedad por su tono de piel, género, clase, edad, etc. Para Sen, las capacidades básicas estarían justificadas a partir de las compensaciones pertinentes por las desventajas estructurales que impiden a muchas personas obtener la vida que más desea.

En este sentido, la distribución de bienes y servicios no sigue una lógica neutra, sino que pasa por los filtros de la cultura. La desigualdad social es resultado de la distribución asimétrica de ventajas y desventajas, pero también expresa relaciones de poder mediadas por la cultura (Reygadas, 2020: 200). Es por esto, como ya habíamos revisado anteriormente, que la estructura de la cultura se expresa también con valores, representaciones y estereotipos. Por eso se ha mencionado que la discriminación es de carácter estructural porque constituye un marco cultural y simbólico que moldea actos individuales de discriminación (Rodríguez Zepeda, 2022: 64).

Asimismo, Charles Tilly señala que las grandes desigualdades en las ventajas de que gozan las personas corresponden a diferencias categoriales como negro/blanco, varón/mujer, ciudadano/extranjero o musulmán/judío más que a diferencias individuales en atributos, inclinaciones o desempeños. Estas categorías dependen de la organización, creencia e imposiciones sociales (1998: 21). También identifica los motivos por los cuales se institucionalizan los pares categoriales, señala las categorías desiguales como relaciones asimétricas socialmente reconocidas. La desigualdad categorial se sostiene gracias a la explotación y al acaparamiento de oportunidades (Tilly, 1998: 23).

Esta es una clara alusión a los procesos discriminatorios en tanto que siempre han existido personas desaventajadas y que las desigualdades o diferencias categoriales producen una sustancial diferenciación de trato de manera estructural porque los más aventajados explotan a otros y monopolizan las oportunidades a quienes son considerados inferiores. Esto, a su vez, puede provocar la anulación de las capacidades individuales de las personas desaventajadas. Por eso la desigualdad proviene no solo de la pobreza, sino de la discriminación, y de este modo ambos fenómenos pueden entrecruzarse.

Es importante señalar que la no discriminación podría argumentarse como un problema de justicia básica siguiendo los conceptos de Rawls. Primero porque moralmente existen personas que se encuentran en una posición social arbitrariamente desaventajada y esto exigiría compensaciones a partir de un tratamiento preferencial (Rodríguez Zepeda, 2023a: 100), en este sentido, no solo los pobres están en desventaja estructural, también aquellas personas que han sido históricamente discriminadas, como Sen ya había hecho notar y ya habíamos mencionado anteriormente: existen otras diferencias reales y específicas, por lo tanto, los bienes primarios y su distribución no son suficientes.

Recordemos que para Sen la libertad real se da a partir de las capacidades y no de los bienes primarios como medios como lo postulaba Rawls, es decir, el bien-estar que está ligado a la calidad de vida o como funcionamientos y la libertad es la capacidad para alcanzar dichos funcionamientos: oportunidades reales para

el bien-estar. La igualdad de bienes primarios puede estar vinculada a grandes desigualdades en las libertades disfrutadas por las personas (Di Castro, 2010: 52). Es por esto por lo que para Sen la evaluación de la justicia y la pobreza se debe dar a partir de las capacidades, las libertades reales de una persona.

Recordemos el enfoque filosófico de las capacidades de Amartya Sen señala que:

El *enfoque de capacidad* tiene cosas que ofrecer tanto a la evaluación del *bien-estar* como de la libertad [...] Cuando se enfoca el bien-estar desde el punto de vista de la capacidad, aparecen dos diferencias respecto de otros enfoques económicos más tradicionales, como son el ingreso real, los niveles de consumo, etc. Esas diferencias son: 1) se mueve la atención del espacio de los medios en forma de bienes y recursos, al espacio de los funcionamientos *constitutivos* del bien-estar humanos; 2) hace posible, aunque no obligatorio, el tomar nota del *conjunto* de los vectores de funcionamiento entre los que puede elegir la persona. El conjunto de capacidades puede entenderse como la libertad general de la que goza una persona para buscar su bien-estar (Sen, 1999b: 167).

Es por esto que Martha Nussbaum también pone énfasis en el enfoque de capacidades como parte de la justicia básica. Podría decirse que al ampliar la noción de desventaja se encontrarían nuevos sujetos que carecen de igualdad de oportunidades y esta desigualdad alude a una serie de intersecciones que van más allá del nivel socioeconómico de las personas. Por eso tanto Sen como Nussbaum se apoyan en el enfoque de capacidades y enfatizan la ausencia de oportunidades y la clara desventaja social en la que se encuentran, por ejemplo, las personas con discapacidad o las mujeres.

Lo que se debe de entender con esto es que la desigualdad o la posición menos aventajada es un abanico mucho más grande que supera los ingresos y la riqueza. Para Göran Therborn, la desigualdad mata gente, pero también atrofia la vida porque esta significa excluirla de las posibilidades que ofrece el desarrollo humano; ésta atenta en contra de los pobres, es decir, ser pobre, según él, quiere

decir que se carece de los recursos necesarios para participar en la vida cotidiana (2015: 28).

Para él, y continuando con la desigualdad de capacidades para el funcionamiento de los seres humanos que argumenta Sen y Nussbaum, existen tres tipos de desigualdad: a) la desigualdad vital está socialmente construida entre las oportunidades de vida a disposición de los organismos humanos; b) la desigualdad de recursos alude a la posesión de recursos desiguales para actuar, y c) la desigualdad existencial es la asignación desigual de los atributos que constituyen la persona, tales como la autonomía, dignidad, grados de libertad o desarrollo de uno mismo.

El concepto de desigualdad existencial alude a la negación de la otredad en el sentido de su dignidad a partir de ciertos atributos en un orden jerárquico de divisiones entre los grupos dominantes y dominados, tal es el caso de las mujeres, personas racializadas, con discapacidad, orientación sexual, migrantes, etc. Negar la igualdad existencial también niega la capacidad de funcionamiento digno (Therborn, 2015: 55). Este concepto nos acerca todavía más al acto simbólico que conduce a la discriminación, pero también se entrelaza con la pobreza ya que dichos actos simbólicos atrofian las capacidades de los seres humanos para funcionar en sociedad.

Los dispositivos simbólicos por los cuales los grupos apartan a los demás encuentran atributos negativos que la sociedad siempre estará dispuesta a separar a manera de “fronteras simbólicas”. Tal es el caso de las mujeres dentro del patriarcado, las personas no blancas dentro de una sociedad racista o las personas con discapacidad dentro de una sociedad capacitista que no encuentra la “normalidad deseada” hacia aquellas personas.

Por lo anterior, podemos dar cuenta de cómo la noción de desventaja nos acerca a la relación que existe entre la pobreza y la discriminación como dos conceptos que se refuerzan mutuamente como procesos de desigualdad que llevan tras de sí estructuras simbólicas que privan de capacidades para el funcionamiento,

pero como ya lo hemos mencionado, dichas estructuras simbólicas tienen grupos específicos sobre los cuales la desventaja se refuerza.

2.3. El proceso de estigmatización hacia los pobres

2.3.1. Los pobres tienen prohibido “alzar la voz”

En el apartado anterior revisamos cómo existe un entrelazamiento entre la pobreza y la discriminación a partir de una ampliación de la noción de *desventaja* rawlsiana. Esto quiere decir que la desigualdad social, al ser tan amplia, también abarca a otros grupos. Claro está, que los procesos de estigmatización van dirigidos precisamente hacia estos grupos por ser considerados inferiores.

La historiadora Arlette Farge muestra cómo en el siglo XVIII existía un temor de las élites frente a la rebelión que podrían causar los pobres, enfermos o locos, es decir, los *extraños*. Se podrían tolerar de manera individual ya que ellos por sí mismos no tendrían la capacidad de provocar revueltas, pero si los *extraños* lograran juntarse e identificarse entre ellos sí tendrían la posibilidad de intentar cambiar el *statu quo*. Socorrer a los pobres tiene como objetivo mitigar las extremas desigualdades entre las clases sociales para que no se vuelvan peligrosos. Dado que no se puede excluir a todos los pobres, se opta por controlar a los cuerpos bajo la consideración de que carecen de derechos para su propia defensa y expresión. Así, los *extraños*, en este caso los pobres, “les está prohibido odiar, a fin de preservar la tranquilidad pública. Los pobres están condenados a una cita perpetua de obediencia con respecto a sus condiciones y a las autoridades que los gobiernan” (Farge, 2008: 114).

Farge explora cómo los cuerpos de las personas más pobres se expresan dentro del espacio público. Las multitudes tienen un significado simbólico en tanto que los *extraños* encuentran la manera de visibilizarse hallando elementos en común y emociones compartidas. Esto funciona para resistir a la autoridad y las múltiples represiones y la criminalización en torno a ellos. En las multitudes, las emociones son liberadas a modo de resistencia simbólica frente a la miseria y la desigualdad. Negar el descontento por parte de la autoridad obliga a los desposeídos a crear distintas maneras de expresión para la unidad en una identidad

colectiva. Podríamos pensar en cómo el espacio público que es utilizado para comerciar o simplemente como reuniones grupales para el ocio dan motivos para la estigmatización hacia los pobres bajo el entendido de que, en términos de Farge, los cuerpos que no han sido controlados son potencialmente criminales que atentan en contra de la paz y el orden social.⁴⁴

Farge relata las labores del guardia de los Campos Elíseos, Federici, en el siglo XVIII y cómo su puesto le otorgó autoridad, interiorizando su función como un símbolo de poder y violencia. En este contexto, los elementos simbólicos y culturales, como los prejuicios y estigmas, lo llevaron a deshumanizar al “populacho”, compuesto principalmente por personas pobres. Farge encontró en los archivos nacionales de Francia que en 1778 Federici comienza un informe relatando:

El populacho imbécil siguió ayer a la Señora Princesa Lambal, que estaba en el paseo con una dama de compañía, yo tuve el honor de ofrecerle guardia, para alejar a la multitud. La señora se negó agradeciéndome mucho hasta que estuvo sentada y yo volví a hacerle el mismo ofrecimiento, a fin de que pudiera respirar un poco de aire, pero me dio la misma respuesta. Poco después de la partida de la princesa la Señora de Bologne vivió la misma escena, pero le puso fin prontamente retrocediendo y subiéndose a su coche, es cierto que ayer habría parecido que toda París estaba en los Campos Elíseos. Firmado Federici (Farge, 2008: 119).

Es claro que para este tipo de autoridades el principal objetivo es el sujeto sospechoso que luzca como criminal, es decir, basta con que la pobreza y sus prejuicios y los estigmas atraviese su cuerpo, su lenguaje, la apariencia física, los lugares de encuentro en la ciudad, etc. Los cuerpos, o los individuos de sospecha,

⁴⁴ En *Vigilar y castigar* (2009) Michel Foucault relata cómo un acto atroz, después de un intento de parricidio, es llevado a cabo en una plaza pública. Se trata de un tal Damiens, en donde el castigo y el suplicio se muestra como un acto simbólico para atacar al cuerpo del criminal y atemorizar a la población y así evitar que el crimen creciera. Siglos después, este tipo de espectáculos públicos desaparecieron para dar entrada a otro régimen punitivo: el de la prisión. Con la aparición de la institución carcelaria el objetivo ya no era castigar el cuerpo del criminal, sino intentar corregirlo o reformarlo a través de la privación de su libertad que es considerada como un bien o como un derecho, las nuevas exigencias económicas del capitalismo y la posible emergencia de levantamientos populares también dieron pie a nuevas formas de castigar (García, 2010: 46). El crimen es concebido como una función social y el criminal como una pieza fundamental para el mantenimiento del orden social (Tonkonoff, 2012: 122). Sin embargo, la prisión no regenera al criminal, sino que lo profesionaliza. La prisión es una fábrica de criminales que son utilizados políticamente como medio de control (Lechuga, 2008: 132). No es intención para este trabajo profundizar en la relación entre el crimen y la prisión, pero sí de resaltar cómo el criminal es una figura simbólica construida principalmente a partir de prejuicios y estigmas para sostener el orden social.

al estar juntos, son proclives al desorden y ahí es en donde aparece la amenaza. El miedo y el asco se hacen presentes cuando los subordinados entran en contacto con la gente más poderosa. Esto da pie a un doble movimiento entre el desprecio a los pobres y también su criminalización.⁴⁵

Por su parte, Elias Canetti, describe que “nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o, al menos, poder clasificar. El hombre elude siempre el contacto con lo extraño” (Canetti, 2000: 7). El temor a ser tocado ha permitido a los seres humanos distanciarse o amurallarse con respecto a lo Otro.

Sin embargo, dentro de la masa, el miedo a ser tocado por lo desconocido se diluye al conformarse una identidad colectiva con sentimientos de pertenencia. Pensemos en los aficionados a algún deporte dentro de los estadios, los conciertos o las manifestaciones. La guardia se baja y no se espera que alguien no sea tocado: al contrario, ser tocado se vuelve un ritual de interacción para la conclusión de un acto total en donde la efervescencia psíquica se manifiesta como goce, como algo positivo, como un encuentro con la similitud. El temor desaparece porque todos se vuelven iguales entre sí y frente a un igual surge una de las expectativas más antiguas, pero también más escasas: la sensación de seguridad. La igualdad total y de fusión de identidades individuales también pueden ser consideradas en lo que Canetti denomina como *descarga*, es decir, el despojo de diferencias también crea un lazo emocional: la criminalización hacia los pobres, hacia el enemigo común.

Pero esto contiene una dualidad. Por un lado, las masas abiertas encuentran un sentido de pertenencia, ya sea por la clase social, el tono de piel, el sexo- género, etc.; y a su vez, los sectores más privilegiados construyen masas abiertas precisamente para solicitar la exclusión o desplazamiento de los *extraños-criminales* bajo la relación que hay con el sentimiento de persecución que permite que los grupos se cohesionen por las amenazas externas. Esto justificaría las políticas punitivas.

⁴⁵ A su vez, la historiadora francesa hace notar cómo a pesar de las desgracias por la pobreza las personas también interactúan en espacios delimitados en donde socializaban identificándose entre ellos, ya sea con bromas, juegos o bebiendo.

Asimismo, Canetti considera que la masa cerrada, a diferencia de la masa abierta, no tiene tanta intención en su expansión como sí en su perduración. Esto conlleva que haya más vigilancia, porque los espacios son limitados y los accesos son controlados. Esto proporciona estabilidad y protección frente a las amenazas externas. Estos espacios podrían considerarse exclusivos y que los grupos más privilegiados de la sociedad utilizan para construir narrativas discriminatorias para protegerse de las amenazas externas que representan los pobres.⁴⁶

Tanto Farge como Canetti aciertan en determinar cómo los procesos de estigmatización condicionan la actividad socioemocional del sujeto opresor o que discrimina hasta el punto de la criminalización a los pobres. Determinar al sujeto sospechoso es una técnica compleja y en medio de eso se encuentra el miedo o el odio. Farge analiza cómo el cuerpo del pobre es político en la medida en que tiene implicaciones de resistencias emocionales y simbólicas, por ejemplo, en las multitudes en donde se encuentran diversos individuos y esto genera preocupación en quienes buscan su exclusión; también, Canetti nos otorga elementos interesantes sobre cómo el miedo aparece frente a los *extraños* y desaparece en la exclusividad de masas cerradas y de fusión de identidades para señalar, como una colectividad, a los pobres como amenaza, es decir, la identidad colectiva también determina quiénes forman parte de las jerarquías de dominación y sumisión. Desde luego que el miedo no es el único móvil emocional para la protección individual o colectiva; el odio también puede aparecer a partir del miedo.

2.3.2. Los dispositivos simbólicos: el pobre como criminal

La vida humana siempre ha estado mediada por símbolos y así podemos entender o valorar al mundo, pero en una sociedad dividida los símbolos sirven para determinar quién es superior y quién es inferior. Los dispositivos simbólicos son formas de pensar, percibir y valorar el mundo, las cuales se manifiestan en expresiones externas. Lo externo podrían ser palabras o lenguajes usados, y lo

⁴⁶ Los grupos de colonos de las zonas más exclusivas de las ciudades pueden ser consideradas como una masa cerrada en tanto que vigilan constantemente quiénes utilizan los espacios públicos y privados. De este modo, la hostilidad aumenta hacia los sujetos que son supuestamente potencialmente peligrosos. Los parques o los centros comerciales a los que les son impedidos pasar son una forma de ejemplificar la exclusividad de la masa cerrada y de la división territorial entre los *extraños* (pobres, migrantes, etc.) y los locales con un sentido de parentesco y similitud identitaria en cuanto a la clase o tono de piel. En ese sentido, el miedo a la otredad provoca discriminación.

interno las ideas. Se trata de una cosmovisión, así como de una ética, qué vale más o qué vale menos. Para lograr una comunicación más certera, los símbolos funcionan como vehículos a través de palabras, letreros, mitos, discursos, leyendas, colores, miradas, chistes, etc. Es una síntesis de la forma en cómo vemos y valoramos al mundo expresada a través de distintos medios (Reygadas, 2020). Los universos simbólicos establecen los límites de lo atingente en términos de interacción social, “el universo simbólico asigna rangos a los diversos fenómenos en una jerarquía del ser, definiendo los rangos de lo social dentro de dicha jerarquía”, estos rangos implican diferentes tipos de seres humanos (Berger y Luckmann, 1968: 132).

Lo anterior pone notoriedad en la estigmatización hacia los pobres para legitimar su subordinación social y la desigualdad de trato. Podríamos señalar que su estigmatización para la criminalización parte de una serie de dispositivos simbólicos muy bien reforzados dentro de la cultura a partir de prácticas, comportamientos, normas, discursos, lenguaje o medios de comunicación. Así, estos reforzamientos de exclusión y discriminación coaccionan a los pobres más allá de lo físico o lo material. Por eso la vigilancia se hace presente en mayor medida cuando los sujetos sospechosos aparecen en el plano público distribuyendo una serie de representaciones simbólicas para identificar a figuras potencialmente dañinas para el orden público.

Para Bauman, el grupo de desposeídos es heterogéneo y existe una similitud, por ejemplo, entre madres solteras y los alcohólicos o los inmigrantes ilegales con los desertores escolares: la mayoría de personas los percibe como inútiles y sin razón para que convivan en sociedad y por lo tanto como sujetos que acarrearán peligro⁴⁷ (Bauman, 2000). Así, con la construcción sociosimbólica que se hace de la clase marginada despliega temor hacia los demás. Las ansiedades

⁴⁷ Bauman se refiere a la clase marginada como aquellos que han quedado al margen del consumo capitalista, es decir, la diferencia con los pobres entendidos de manera tradicional, la clase marginada es más abarcable, son todas aquellas personas que no lograron (por “decisión personal”) involucrarse en las actividades de producción y consumo de la sociedad moderna. A su vez, determina que la correlación entre el crimen y una sociedad próspera se da a partir del consumo, el estatus y los estilos de vida exitosos. Esto conllevaría a actitudes de clasismo y criminalización a la clase marginada en donde aquellos no encajan en el modelo y estilo de vida mejor valorado, la exclusión y posteriormente los estigmas, son resultado del nulo acceso al mercado y sus placeres.

sociales que muchas veces no encuentran exactamente a qué temer encuentra en la clase marginada el objeto perfecto de su temor, la justificación más eficaz y certera para descargar las frustraciones de la vida moderna. Los medios de comunicación explotarían los temores irracionales de la gente estigmatizando la marginalización como una suerte de resultado de decisiones individuales; a su vez, establecen una línea divisoria entre los hostiles y los decentes. En ese sentido, la marginalidad sería vista como una decisión personal, porque no se hace lo suficiente para escapar de la pobreza. El comportamiento antisocial es resultado de elegir libremente mal. Esto tiene claras alusiones a la meritocracia que, como ya lo señalamos, es un mito ideológico.

Recordemos que Goffman señalaba a los estigmas como atributos desacreditadores que son contruidos socialmente y reforzados por aparatos culturales. Norbert Elias, por su parte, realiza un interesante análisis sociológico al respecto. Elias resalta la existencia de grupos sociales que se ven a sí mismos como superiores, como si tuvieran algún tipo de carisma grupal o virtud específica y que es compartida por los demás. Esta autodefinición de poder y superioridad pueden lograr que otros se sientan humanamente inferiores (Elias, 2016).

Elias señala que:

un grupo establecido tiende a atribuir a su grupo marginado, como un todo, las características «malas» de la «peor» sección del grupo: de su minoría anómica. En comparación, la imagen que el grupo establecido tiene de sí tiende a modelarse sobre su sección ejemplar, la más «nómica» o normativa; sobre la minoría de sus «mejores» miembros. Esta distorsión *pars pro toto* en direcciones opuestas permite a un grupo establecido probarse su punto a sí mismo y a otros; siempre existirá cierta evidencia que muestre que un grupo es «bueno» y que el otro es «malo» (Elías, 2016: 32).

Ante esto, los grupos más desaventajados siempre son prejuiciados desde su grupo de pertenencia generalizando los estereotipos y los estigmas que se comparten socialmente. Los dispositivos simbólicos mediáticos ayudan a perpetuar esto: los migrantes (pobres, mujeres, no blancos) que llegan a territorios nuevos vs

los ciudadanos ejemplares nativos que trabajan, pagan impuestos y generan empleos. Un grupo puede efectivamente estigmatizar a otro mientras se esté en posiciones de poder desequilibradas.⁴⁸

Elias también señala como los miembros de un grupo marginado no cumplen con normas o restricciones socialmente compartidas por los grupos dominantes. Existen grupos marginados que son considerados como anómicos. El contacto es considerado desagradable, la característica emocional es un “miedo a la contaminación”, porque los grupos marginados se perciben como anómicos con un riesgo de “infección anómica”: en la medida de que un miembro del grupo superior entre en contacto con los marginados existe la sospecha de que se rompió las reglas y tabúes de su grupo, el mismo contacto con aquellos ya es en sí mismo romper las normas establecidas. Así “el contacto con marginados amenaza a un «interno» con la disminución de su estatus social en el grupo establecido. Podría perder el aprecio de sus miembros; parecer que ya no comparte el elevado valor humano que los establecidos se atribuyen” (Elias, 2016: 38). Estas son claras alusiones discriminatorias en tanto que se convence a otros grupos de excluir deliberadamente a otros.⁴⁹

Por otro lado, el proceso de estigmatización también está asociado a un tipo específico de fantasía colectiva proveniente de los grupos dominantes. La aversión o el prejuicio que se siente a los grupos marginados es justificada. Elias sostiene que hay una función de los grupos dominantes hacia los otros grupos: el estigma se vuelve material, es cosificado. Esto los exime de toda culpa, porque fue la naturaleza quien distinguió a los inferiores, los malos o los sucios del resto. Los

⁴⁸ Por eso considero como discursos de odio los establecidos por personas como Donald Trump o Javier Milei y otras figuras poderosas (generalmente de la derecha populista) hacia migrantes, pobres, mujeres, personas de la diversidad sexual, etc. ya que el desequilibrio que existe entre ellos y la ciudadanía es inmenso y, tal y como argumenta Elias, la estigmatización se sostiene precisamente por esos desequilibrios de poder.

⁴⁹ Hay otro aspecto interesante a considerar. Los conceptos que utilizan los grupos dominantes para estigmatizar y humillar a otros tienen una poderosa carga despectiva. Elias muestra algunos ejemplos: “Nigger (negro), yid (judío), wop (espagueti), dike (lencha), papist (papista)”, que además de humillar generan una carga simbólica que refuerza la desigualdad y así generar la impresión de que las jerarquías de poder son inamovibles. Es una forma de paralizar a los grupos marginados para que se controlen a sí mismos asumiéndose como subordinados, por eso Elias lo denomina “voz interior” de los marginados, es decir, un llamado interno de cada marginado para reasumir su posición social de inferioridad. Es por esto que dentro de las teorías de la estigmatización y la discriminación no existe algo como el “racismo o clasismo al revés”, por más que ciertas personas blancas, de clase acomodada o heterosexuales afirmen que están siendo discriminados, no hay manera de que esto sea posible ya que no hay una amenaza de poder real hacia los grupos dominantes, y si así fuese, si las etiquetas ofensivas empiezan a ganar efecto sería síntoma, según Elias, de un cambio en los equilibrios de poder.

signos físicos sirven “como un símbolo tangible de la anomia asumida del otro grupo, de su valor reducido en términos humanos, de su maldad intrínseca; como la fantasía del estigma azul, la referencia a estos signos «objetivos» tiene una función en la defensa de la distribución de las oportunidades de poder existentes, así como una función justificadora” (Elias, 2016: 51).⁵⁰

De este modo las clases sociales en desventaja son vistas como parias o como gente impura o sucia, pero también podemos extenderlo a las personas negras o indígenas que son cosificadas con base en sus atributos físicos, la tonalidad de piel y otros; y qué decir de las personas con discapacidad en donde la cosificación del estigma es probablemente la más peligrosa y que conlleva discriminación múltiple. Esto demuestra cómo la ontología social del estigma y del prejuicio no solo se basan en discursos, sino en la condición de posibilidad de convertir un imaginario sociosimbólico en algo material: el control de los marginados legitima su subordinación pasándolo como algo natural (gracias a la representación denigrante de sus atributos) para la defensa de privilegios y por lo tanto en discriminación.

Claro está que para defender a un *nosotros* de los extraños se necesita de un contrario: el *ellos*. Las dimensiones sociotemporales o el desarrollo de los grupos establecidos es determinante de su estructura. Existen grupos que comparten un pasado común. A diferencia de los recién llegados, podría pensarse en los migrantes que recién llegan a una nación, pero también puede extenderse a otros grupos que provocan un tipo de extrañeza y miedo local: las *parias* estigmatizadas, los nuevos pobres, las personas con discapacidad que se integran a una comunidad o exconvictos que buscan nuevas oportunidades. El pasado común cohesiona a esos grupos dominantes que proporciona una serie de recuerdos compartidos,

⁵⁰ Elias señala con base en las desigualdades de poder y opresión cómo hay grupos que no son considerados humanos, por ejemplo, los barakumin, un viejo grupo marginado japonés. Ante el poder de la estigmatización apunta que “Siglos de discriminación, de ser tratados como si no fueran humanos, y de hacerles creer que por pertenecer a los burakumin no son lo suficientemente buenos para formar parte de la vida japonesa común han dejado su marca en la mente de los burakumin [...] He aquí una entrevista con uno de ellos, llevada a cabo hace varios años; se le preguntó si sentía que era igual a un japonés común. Respuesta: «No, matamos animales. Somos sucios y algunos piensan que no somos humanos». Pregunta: «¿Tú crees que eres humano?» Respuesta (pausa larga): «No lo sé ... Somos malos y Sucios” (2016: 42). En el imaginario colectivo los barakumin portan un signo físico heredado a su grupo de pertenencia como parias: una marca de nacimiento azul bajo cada brazo. Es así como los estigmas son cosificados, aunque esto provenga de la imaginación de los grupos dominantes.

apegos o aversiones. El *nosotros* es una dimensión diacrónica del grupo. La estigmatización es un contraataque, una defensa, un escudo ante la amenaza externa: un camino hacia la idealización del *nosotros*.

Por otro lado, Bauman también apunta que “la clase marginada es el enemigo en casa, que ocupa el lugar de la amenaza externa como el fármaco que restablecerá la cordura colectiva; válvula de seguridad para aliviar las tensiones originadas en la inseguridad industrial” (2000: 113). De nueva cuenta los chivos expiatorios se hacen presentes ante las fallas estructurales de ausencia de derechos e injusticia distributiva que propician la desigualdad y la incertidumbre. Señala cómo la miseria de los excluidos se puede redefinir como delito individual. Las “clases peligrosas” son consideradas criminales. Ante la desregulación de la economía había que proteger a los consumidores “honorables” de aquellos declarados marginales. La crítica del pensador polaco demuestra cómo la sociedad contemporánea criminaliza a los pobres en tanto que son expulsados por ser anómicamente inestables para el orden social. La justicia distributiva debería ser el ajuste estructural necesario para quienes están en mayor desventaja, pero la estigmatización ante el pavor y el desprecio se enaltece en masas enfurecidas que legitiman la desigualdad y la discriminación.

Según Durkheim, no es posible distinguir lo normal y lo patológico de los fenómenos sociales a partir de criterios subjetivos, para él, debe de haber un criterio objetivo o “signo exterior” que permita distinguir dichos fenómenos. Por eso llama “normales a los hechos que prejuzgan las formas más generales y a las otras el nombre de mórbidas o patológicas” (1986: 101). Es decir, lo normal es más común y lo patológico es excepcional, esto puede variar dependiendo de cada contexto social y su desarrollo histórico. Por eso el sociólogo francés rechaza nociones absolutas de la salud y lo insano, más bien, determina la funcionalidad y estabilidad de lo considerado normal para una sociedad.

Asimismo, conforme a los cambios sociales que atraviesan las sociedades a lo largo del tiempo, se puede establecer qué fenómeno puede considerarse normal o no, es decir, hay fenómenos que pueden ser generalizados, pero que ya no

responden a las necesidades actuales de la sociedad. Ante esto, Durkheim señala: “Después de haber establecido mediante la observación el hecho en general, se remontará a las condiciones que han determinado esta generalidad en el pasado y buscará después si esas condiciones se encuentran todavía en el presente o si, al contrario, han cambiado” (1986: 108). Lo normal no es lo que es habitual, sino verificar si sigue siendo necesario para las condiciones actuales sociales.

En ese sentido, sociológicamente hablando, Durkheim considera que el crimen tiene un cierto grado de normalidad porque cumple con una función social. El crimen es una constante en todas las sociedades y por lo tanto inherente a la vida en conjunto. Es normal porque está generalizado. Sus funciones sociales radican en la cohesión y la adaptación social, porque el acto criminal proporciona coordenadas para definir límites de lo que es aceptable socialmente. El crimen dependerá de los valores y los sentimientos colectivos, si estos se transforman también lo harán los actos que se consideran crímenes. Infligir sentimientos colectivos es una manera de definir al acto criminal, porque la moralidad social no es estática, sino que va evolucionando. Es decir, el crimen es una desviación de las normas colectivas, pero que fortalece la conciencia común, refuerza los valores de una sociedad y proporciona la regulación de la conducta. Por lo tanto, es útil para los cambios en la sociedad. La conciencia colectiva define qué es el crimen dependiendo del grado de integración moral, es decir, las desviaciones no son un crimen en sí mismo, es una decisión colectiva.

En ese sentido, el crimen es un acto que ofende estados fuertes de conciencia colectiva,⁵¹ y al criminal como un agente para la revitalización de la cohesión social, porque la punición posibilita la reafirmación normativa del lazo social. El sociólogo francés entiende a la cuestión criminal como ligada al cumplimiento de funciones simbólicas (Tonkonoff, 2012: 112-113).

Con las sanciones represivas los grupos buscan defenderse ante lo que consideran amenazas a su identidad. Si la norma vulnerada es fuertemente

⁵¹ Define a la conciencia colectiva como “El conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, constituye un sistema determinado que tiene su vida propia” (Durkheim, 2007: 89).

apreciada por un grupo, la transgresión será denominada como crimen y la sanción una pena (reacción violenta con alta concentración afectiva); si la norma que se transgrede es menos valorada, la sanción solo se vuelve inmoral (Tonkonoff, 2012: 118). El crimen rompe con la solidaridad mecánica, es decir, las semejanzas (valorativas y afectivas), formas de pensar, sentir y actuar que pertenecen a la conciencia común. En suma, “Un acto es criminal cuando ofende los estados fuertes y definidos de la conciencia común” (Durkheim, 2007: 90).

Lo que se consideraría como criminal sería a partir de las reacciones que produce, es decir, la pena: sanción colectiva, emocional, violenta y organizada (Tonkonoff: 120). La función social radica en que cohesiona al grupo de forma afectiva y moral, la pena permite la reproducción del grupo.

Ahora bien, la teoría de Durkheim implica que el crimen es una transgresión que ofende la conciencia colectiva de la sociedad que, a su vez, cumple con la función social de demarcar límites en cuanto a normas y valores fortaleciendo así la cohesión social. Sin embargo, Durkheim no contempló los amplios procesos de desigualdad de trato que se complejiza aún más con grupos históricamente discriminados sujetos a prejuicios y estigmas que fortalecen su marginación.

Las normas que son tomadas como desviadas y que consolidan el crimen llevan consigo una praxis, los grupos históricamente discriminados son criminalizados por estigmas y prejuicios que les son impuestos culturalmente. Las identidades subalternas no necesitan cometer necesariamente un acto que enfrente las normas establecidas, la conciencia colectiva ofendida está basada, más bien, en el miedo o el odio donde el “otro” es ya una figura amenazante en sí misma. Y estas figuras (tal y como lo pensaba Elias) al ocupar espacios físicos, pero también simbólicos, amenazan un imaginario social jerarquizado de privilegios. Este *imaginario social puntivista* funciona para reforzar dichas jerarquías.

El desprecio a los pobres y otras formas de discriminación cohesionan a los grupos dominantes que deliberadamente excluyen y discriminan a otros cuando la conciencia común es dañada, por ejemplo, en una sociedad racista, sexista o capacitista. Esto quiere decir que la función social del crimen no es aleatoria, sino

que consolida la identidad de los grupos dominantes al cohesionarlos a partir de sus prejuicios y estigmas. La conciencia colectiva puede apuntalar a la desigualdad y la discriminación en tanto que la construcción simbólica de las identidades esté marginalizada. El mejor ejemplo de ello es la criminalización que hay hacia los migrantes solo por serlo, sin ignorar las sobrecargas estigmatizantes en torno a su clase, la raza o el sexo-género. Esto es, por paradójico que suene, que la función del criminal es generar comunidad, por eso es una figura necesaria para toda sociedad.

Los sentimientos de indignación, ira o temor provocados buscan satisfacer el dolor de quien es señalado culpable, la pena sería una venganza que reclama el sufrimiento del ofensor, pero el dolor no es a algún individuo, sino al grupo como tal. El sufrimiento del culpable enaltece y satisface entidades trascendentes (valores morales). Esto ocurre en sociedades teocéntricas y también seculares, la diferencia radica en que actualmente el castigo está más organizado (Tonkonoff, 2012: 121). De hecho, Durkheim considera al derecho penal como una expresión de la solidaridad mecánica y contienen sanciones represivas; el derecho civil, por otro lado, tiene sanciones restitutivas (2007: 78).

En ese sentido, estamos ante la ya no tan sospechada avalancha de retorno a las tribus. Los miembros de dichas tribus no quieren hablar entre ellos, porque están atrapados en un torbellino de superioridad/ inferioridad. A estas tribus les es necesaria emocionalmente hablando sentirse parte de algo, de un *todos nosotros*. La presencia de los *extraños* es una señal tangible de la evaporación de las certezas. Estos *extraños* representan todo lo que a vida tiene de inestable y débil para nosotros, es decir, son una amenaza para la estabilidad. Ante la incertidumbre de la vida moderna, los *extraños* son muestra de la imposibilidad de controlar el destino propio, por lo tanto, el vecindario se vuelve un microcosmos para la defensa de la cultura y políticas locales: se convierten en un pequeño Estado. Estas imposibilidades de *estar juntos* se transfieren a las políticas de la memoria colectiva, que es un espacio susceptible a la manipulación y gestión, por lo tanto, más prometedor para materializar la omnipotencia perdida de lo que fue o pudo haber

sido (Bauman, 2017: 64).⁵² Por eso evocar al pasado nacionalista ha sido tan eficaz en cuanto a la estigmatización de grupos que no pertenecen al “buen vecindario”.

Por todo lo anterior podemos enfatizar cómo los estigmas logran anular los derechos de muchas personas. Construir la otredad para garantizar una supuesta supervivencia de la identidad, considerada superior, es un acto deliberado que atraviesa diversos dispositivos simbólicos de desprecio, marginación y castigo. El desprecio a los pobres cuenta con un conjunto de estrategias de diferenciaciones, extrañeza y desigualdad (existencial) para legitimar jerarquías sociales de dominación y privilegios. Sin embargo, el desprecio a los pobres no puede entenderse de mejor manera si no es a partir de otras categorías y cruces en los márgenes de la opresión y la discriminación. Esto es, el desprecio se multiplica si hay una combinación identitaria, ya sea de la categoría género, edad, discapacidad, sexo, raza, etc.

Tal es el caso, a modo de ejemplificación, de las indígenas ñhă-ñhú, conocidas comúnmente como otomíes, Alberta, Teresa y Jacinta, que se dedicaban a vender mercancías en un mercado de Santiago Mexquititlán, Querétaro. El 26 de marzo de 2006 un grupo de personas desconocidas, armadas y que decían ser la de extinta Agencia Federal de Investigaciones (AFI) (sin uniformes ni identificación) llegaron al mercado a arrasar con todo lo que se vendía ahí de forma muy violenta. La resistencia de los comerciantes hizo que los agresores retrocedieran en su intento de extorsionar y delinquir contra un grupo de personas solo por ser pobres e indígenas. Posteriormente, la versión oficial indicó que se trataba de un “operativo” por una “denuncia anónima” de comercio de drogas. Después de que se firmara un acuerdo en el Ministerio público, cuatro meses después arrestan a las tres mujeres.

⁵² Ernst Gellner define al nacionalismo como “un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política. Ya sea como sentimiento, ya como movimiento, la mejor manera de definir el nacionalismo es atendiendo a este principio. Sentimiento nacionalista es el estado de enojo que suscita la violación del principio o el de satisfacción que acompaña a su realización. Movimiento nacionalista es aquel que obra impulsado por un sentimiento de este tipo. El principio nacionalista puede ser violado de múltiples maneras. Puede ocurrir que los límites políticos de un estado no incluyan a todos los miembros de lo que es la nación, o puede que sí lo hagan, pero incluyendo asimismo gente ajena a ella; o puede que se den ambas situaciones: que no todos los miembros de la nación formen parte de ese estado y que éste incluya gente no perteneciente a esa nacionalidad. Incluso puede suceder que la nación esté exenta de mezcla con foráneos, pero conste de múltiples estados, de tal modo que ninguno pueda invocar ser el nacional” (Gellner, 1988: 13). Según él, las fronteras entre la nación y el Estado deben de coincidir, los sentimientos nacionalistas de los grupos que la comparten acrecentarían su ira en la medida en que quien no pertenezca a la nación deberá ser excluido o discriminado. Esto es, lo político y lo étnico debe de coincidir, la incongruencia pondría límites a los *extraños*. Nuevamente, la población migrante no escapa a esto.

Cabe señalar que Jacinta no habla español. Alberta y Teresa apenas un poco. Se les acusó de “probables responsables en la comisión del ilícito de privación ilegal de la libertad en la modalidad de secuestro y por el delito contra servidores públicos; además, del delito contra la salud en la modalidad de posesión de cocaína” y a Jacinta, por cierto, de narcotraficante. Además, fueron identificadas gracias a que aparecieron en la portada del diario *Noticias de Querétaro*, es decir, formaban parte del tumulto de personas que enfrentaron a los supuestos policías que violentaron a los comerciantes el 26 de marzo. Tres mujeres indígenas condenadas a 21 años de prisión por secuestrar a seis agentes de la AFI, y también por posesión y tráfico de drogas. No hubo ninguna prueba, solo testimonios de los policías supuestamente secuestrados. Estuvieron tres años presas injustamente violando todos sus derechos incluyendo la negación de un intérprete. Esto demuestra cómo las intersecciones son fundamentales para comprender los procesos de discriminación y de injusticia hacia poblaciones históricamente vulneradas. El estigma que se cosifica aquí, desde el primer señalamiento en la portada de una revista, fue precisamente el hecho de ser mujeres, indígenas y pobres. Sus formas de vestir, tonalidad de la piel o hablar fueron el “crimen perfecto” (Pulido, 2018)

Como menciona Miguel Pulido en este caso “No sólo a Jacinta, también a Teresa y Alberta les han negado intérpretes desde que todo comenzó, les hablan como si fueran culpables, no les permiten aparecer en juicio con la ropa que elijan, no sólo las quieren presas, también las quieren sometidas” (2018: 41).

Fue hasta que la entonces Procuraduría General de la República (PGR) presentó conclusiones no acusatorias en el caso de Jacinta y la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) determinó la inocencia de Teresa y Alberta, que ambas fueron liberadas tras haber permanecido casi cuatro años en el penal de San José El Alto. Toda esta acumulación de injusticia relatado en este caso solo demuestra una cosa: el hecho de que una institución federal haya llegado tan lejos solo se explica a partir de la discriminación múltiple, o, como lo señalaremos más adelante, es un caso típico en donde se muestra cómo se intersectan diversas capas de discriminación, en este caso por ser mujeres, pobres e indígenas.

La criminalización a los pobres tiene diversas capas. Como he sostenido, no solo se trata de elementos socioeconómicos, sino de una serie de dispositivos simbólicos estigmatizantes que minimizan a seres humanos por ser considerados inferiores. En este caso, la interseccionalidad se hace presente cuando los prejuicios y los estigmas racistas, misóginos o clasistas se envuelven entre sí. De este modo, la pobreza se vuelve un crimen y la discriminación anula todos sus derechos al máximo. Esto nos remite a analizar otro concepto, el de aporofobia, pero también uno más que la acompaña: la interseccionalidad.

Capítulo III. Aporofobia, su análisis y los derechos

3.1. Aporofobia: el desprecio a los pobres

3.1.1. Aporofobia: discriminación y desprecio a los pobres

¿Existe un concepto específico para designar al desprecio hacia los pobres? Para la filósofa española Adela Cortina la aporofobia es el concepto ideal para describir aquellos hechos discriminatorios o de desprecio hacia los pobres. La aporofobia, según nuestra autora, es el “rechazo, aversión, temor y desprecio al pobre, hacia el desamparado que, al menos en apariencia, no puede devolver nada bueno a cambio” (2020: 14).

Anteriormente habíamos revisado cómo los movimientos antiderechos, los que degradan el espacio público para que circulen discursos discriminatorios con el riesgo de que se materialicen sirven también para defender o sostener prejuicios, identidades e incluso privilegios estructurales que benefician a ciertos grupos de la sociedad.

En un sentido similar, Adela Cortina sostiene que el discurso xenófobo, como seña de identidad, es rentable electoralmente en épocas de crisis ya que se usa a chivos expiatorios —los migrantes— porque no tienen nada positivo qué ofrecer (2020: 19). Sin embargo, la xenofobia no es clara para poder explicar las crisis ya que en muchos países a los extranjeros se les recibe con hospitalidad, ya sean inversionistas, deportistas, empresarios, turistas, etc. es decir, el extranjero no produce rechazo solo por serlo. Cortina señala:

el problema no es entonces de raza, de etnia ni tampoco de extranjería. El problema es de pobreza [...] hay muchos racistas y xenófobos, pero aporófobos, casi todos. Es el pobre, el *áporos*, el que molesta, incluso el de la propia familia, porque se vive al pariente pobre como una vergüenza que no conviene airear, mientras que es un placer presumir del pariente triunfador [...] Es la fobia hacia el pobre la que lleva a rechazar a las personas, a las razas y a aquellas etnias que habitualmente no tienen recursos y, por lo tanto, no pueden ofrecer nada, o no parece que no pueden hacerlo (Cortina, 2020: 21).

Cortina pone énfasis en la pobreza o el pobre como aquel que carece de los suficientes recursos económicos para subsistir, pero principalmente comprende el rechazo a los pobres, es decir, la aporofobia, como un concepto abarcador lo suficientemente útil como para que por sí mismo explique los procesos discriminatorios hacia otras personas sin reconocer, necesariamente, y con su potencial peso explicativo y conceptual, el racismo, el sexismo, la xenofobia u otros tipos de discriminación.

Cortina asume la caracterización de Sen en cuanto a que la pobreza es ausencia de libertad y la imposibilidad de llevar a cabo planes de vida de acuerdo con lo que cada persona quiere ser, es decir, las capacidades básicas. Identifica a la aporofobia como el “desprecio y rechazo en cada caso de los peor situados, que pueden serlo económicamente, pero también socialmente” (Cortina, 2020: 43).

Asimismo, señala que los pobres son aquellos que parecen no poder ofrecer nada a cambio en sociedades basadas en el intercambio, no pueden dar para poder recibir. Este principio de intercambio excluye a los pobres, porque no poseen nada para intercambiar, no hay nada que pueda sostener la reciprocidad de bienes. En este sentido, Cortina identifica a la pobreza como un elemento económico de las sociedades modernas.

3.1.2. Definición e insuficiencia teórica

La aporofobia, según nuestra filósofa, es un tipo de rechazo particular, porque la pobreza involuntaria no es un rasgo de la identidad de las personas, no pertenece

a la identidad de una persona, ni es una cuestión opcional (Cortina, 2020: 42). Es verdad, como ya hemos establecido anteriormente, la pobreza tiene rasgos estructurales de injusticia distributiva (Rawls, 1995) que limitan capacidades y funcionamientos (Sen, 1999a), pero que también es relativa y relacional en tanto que puede ser fácilmente estigmatizada independientemente de las clases sociales o los ingresos (Simmel, 2002).

También es verdad que la aporofobia es un tipo de discriminación, sin embargo, también funciona como degradación simbólica a propósito de que, como sostiene Cortina, también incorpora el elemento de la vergüenza dentro de su reflexión. Sin embargo, a diferencia del clasismo, la aporofobia es un desprecio, un tipo de odio a la pobreza en sí misma. A su vez, la conceptualización de la aporofobia está basada en términos económicos, de rentabilidad e intercambio. Como ya hemos señalado anteriormente: los elementos sociosimbólicos son fundamentales para comprender la discriminación a todo lo que haga alusión a la pobreza.

Por otro lado, el informe de la relatoría especial sobre la extrema pobreza y los derechos humanos de Oliver De Schutter señala que los estereotipos hacia los pobres al señalarlos como “vagos” e incapaces de cumplir sus compromisos y culparlos de su pobreza alimenta una serie de prejuicios en su contra, esto está asociado a la meritocracia en donde las personas supuestamente toman decisiones equivocadas. El prejuicio se convierte en un proceso de formación de la identidad: “nosotros” vs “ellos”; éxito vs fracaso (2022: 6). Es verdad que la identidad en la pobreza no es opcional, pero los estigmas, y más en sociedades que premian la meritocracia, sancionan a los que supuestamente han fracasado por decisión propia.

Hablar de desventaja socioeconómica es más pertinente porque se interpreta que el “origen social” se refiere a la herencia de clase que posee una persona, es decir, ricos y pobres heredan su condición social. Esto permite evidenciar mejor la relación asimétrica que existe para combatir mejor las desigualdades (De Schutter, 2022: 10). Esto, claro está, es en términos de clase. Pero existen otras formas de

opresión o discriminación que envuelven a la clase social. Como menciona Jelin a nivel estructural, la preocupación por las desigualdades pone a las clases sociales en el centro de atención. Esto sigue siendo parte del núcleo del pensamiento social en relación con las dinámicas de desigualdad y mecanismos de producción y reproducción —explotación o el acaparamiento de oportunidades—. Sin embargo, hay un entrelazamiento entre la estructura de clases y categorizaciones sociales basadas en dimensiones sociales y culturales. Estas categorizaciones operan desde afuera, es decir, los “otros” definen los límites, derechos y beneficios derivados de la pertenencia, así se define la desvaloración y discriminación (2020: 158).

Recordemos la categorización sociológica de Simmel en torno al pobre, es decir, más allá de las privaciones materiales existe una reacción social cultural y simbólicamente compartida. Existe un principio de reciprocidad entre el que da algo, el donante, y el que recibe, el pobre (Sabido y Zabudovsky, 2014), es decir, se trata de una explicación sociológicamente relevante en tanto que lo relacional implica un intercambio simbólico. El que recibe algo del donante refuerza la identidad de aquel reforzando así la dinámica relacional de vínculo y reconocimiento mutuo. Incluso, este hecho sociológico contradice la hipótesis de Cortina al señalar que los pobres son aquellos que no pueden devolver nada a cambio, porque el pobre implica una relación social, reciprocidad y hay un intercambio simbólicamente hablando que va más allá de lo puramente material.

Según Simmel:

lo que la asistencia se propone es, justamente, mitigar ciertas manifestaciones extremas de la diferencia social, de modo que aquella estructura pueda seguir descansando sobre esta diferencia. La asistencia [...] se hace en interés de la totalidad social, de los círculos políticos, familiares u otros terminados sociológicamente, no tiene ningún motivo para socorrer al sujeto más de lo que se exige el mantenimiento del *statu quo* social (Simmel, 2002: 223).

A diferencia de otras instituciones públicas que buscan favorecer a los ciudadanos en general, como el ejército, la iglesia, la educación, etc. en donde no encontramos individuos diferenciados, es en la asistencia a los pobres en donde sí se encuentra, porque se trata de personas específicas. La asistencia significa “suprimir los daños y peligros que el pobre significa para el bien común [...] en el seno de la familia se dan socorros para que no tenga que avergonzarse y pierda su reputación por la pobreza de uno de sus miembros” (Simmel, 2002: 222-223). El pobre produce una *reacción social*, por eso Simmel menciona que “la beneficencia es quizá la única rama de la administración en que las personas esencialmente interesadas no tienen participación alguna” (Simmel, 2002: 224), es decir, trasciende el *cara a cara*, porque la función del Estado moderno no es como tal otorgarles derechos y abandonar la pobreza, sino su control total.

La asistencia por parte del Estado no tenía como objeto eliminar la pobreza en sí misma, sino mitigarla para que los pobres no se volvieran un problema y atentaran en contra del *statu quo*, por eso los pobres han sido vistos como enemigos como ya lo hemos revisado con Elias y Farge. La asistencia a los pobres no son un fin en sí mismo, sino un fin social.

Y al mismo tiempo dentro, pero para que no se convierta en un enemigo, la sociedad debe socorrerlos. Para que alguien sea considerado como pobre es necesario el proceso de estigmatización, en este caso, ser asistido.

Por eso Simmel considera que los pobres están afuera, pero a la vez adentro, porque en la medida en que haya asistencia hacia ellos es al mismo tiempo un estigma: se les reconoce como pobres y por tanto hay que asistirlos, pero como hay asistencia, también hay pobreza. Esto es, el pobre es gracias a una *reacción social*. Por eso, como apunta Simmel, se trata de una singular exclusión. Si esto lo trasladamos al lenguaje de los derechos estaríamos hablando de discriminación.

La explicación del pobre, como lo explica Simmel, es, como ya se mencionó, sociológica o relacional en donde los vínculos asociados entre el pobre y quien otorga ayuda hay una relación simbólica y por lo tanto está construida socialmente. En ese sentido, las condiciones materiales de la pobreza pasan a ser secundarias.

Los pobres sí devuelven algo a cambio, por lo menos en un sentido relacional y simbólico, el problema, más bien, son los estigmas hacia ellos: la calidad de ser asistidos y dependientes que degrada el estatus, como ya apuntaba Garfinkel, el prejuicio de que son potencialmente criminales y peligrosos, son flojos e inútiles, etc. Todos estos son rasgos de la aporofobia que están contruidos culturalmente. La aporofobia no obedece a la falta de recursos materiales, es *a priori* a la relación constituida con una serie de dispositivos simbólicos que segregan y minimizan a personas consideradas pobres. Incluso así, aunque pudieran devolver algo a cambio en términos materiales, la aporofobia no se quedaría ahí, sino en sus componentes que constituyen el proceso de estigmatización y la negación de derechos. Por eso la relativización de la pobreza es relevante porque la aporofobia no es estática, sino que es móvil: ahí en donde el estigma acontece es en donde se construye la *reacción social*, el desprecio a los pobres.

Como apunta Bauman “Cada tipo de orden social produce los fantasmas que lo amenazan. Pero cada sociedad genera esas visiones a su propia medida: a la medida del tipo de orden que lucha por alcanzar” (Bauman, 2000: 114). El orden simbólico establecido es el que genera prejuicios y estigmas a los pobres marginándolos de determinados espacios esperando a que la asistencia los socorra, pero no en términos de una agenda amplia de derechos humanos y no discriminación, sino para controlarlos.

La hipótesis de Cortina parte de los elementos individualistas y consumistas de la sociedad contemporánea, es decir, se trata de argumentos económicos materiales, pero ignora, tal y como lo hemos estado revisando, los elementos sociosimbólicos. Por otro lado, hay algunas voces contemporáneas en donde se habla también de *la sociedad del cansancio* y la autoexplotación (Han, Byung-Chul, 2012), si este tipo de argumentaciones fueran suficientes se parecerían a la meritocracia tratándola como si lo simbólico no tuviera relevancia alguna y, tal y como ya lo señalaba Marx, corrigiendo la estructura económica se corregiría la

superestructura ideológica. Ni en la aporofobia ni en la meritocracia⁵³ lo económico es suficiente, por eso sus explicaciones son unilaterales.

Los pobres son *extranjeros* o *extraños* que, no necesariamente tienen que presentarse cara a cara en un espacio sociotemporal definido, porque los prejuicios y los estigmas categorizan, segregan y clasifican; es, en términos simmelianos, *cercanía de lo lejano, estar dentro y estar fuera*. Los pobres son vistos como infrahumanos, lo cual significa que siempre hay relaciones de poder para distinguirlos de lo honorable, limpio, trabajador, rico, etc. un sin fin de estigmas discriminatorios.

Los prejuicios y estigmas hacia los pobres sancionan a quienes se encuentran en esa situación, así como también restan oportunidades. Esto afecta a todos los ámbitos para la cohesión social. La educación, vivienda, empleo o salud en los casos de discriminación a los pobres se refuerzan mutuamente. Muchas oportunidades son negadas, porque las decisiones que toman quienes están al frente de instituciones sociales están sesgadas hacia los pobres.⁵⁴

3.2. La interseccionalidad como herramienta analítica

A lo largo de esta investigación hemos sostenido que la discriminación implica la negación de derechos humanos y oportunidades a ciertos grupos de la población solo por ser quienes son. A su vez, la noción de desventaja nos permite visibilizar cómo la pobreza y la discriminación están interrelacionadas. La pobreza también tiene género, raza, nacionalidad, edad, discapacidad, etc. En este sentido, la interseccionalidad proporciona elementos teóricos que no está tomando en cuenta

⁵³ Recordemos que la meritocracia ignora deliberadamente otro tipo de barreras estructurales y de desigualdades sociosimbólicas que van más allá de lo económico.

⁵⁴ Por ejemplo, el fenómeno de la gentrificación “sucede cuando un proceso de renovación y reconstrucción urbana se acompaña de un flujo de personas de clase media o alta que suele desplazar a los habitantes más pobres de las áreas de intervención” (ONU-Hábitat, 2022). Asimismo, la UNAM señala que es “una rehabilitación urbanística y social de una zona deprimida o deteriorada, que provoca un desplazamiento de los vecinos empobrecidos del barrio por otros de un nivel social y económico más alto.” (Universidad Nacional Autónoma de México, 2024). Este fenómeno se basa en el desplazamiento de personas, principalmente los pobres, de zonas que son reconstruidas para favorecer al capital privado y personas con altos recursos. Los inmuebles y nuevas construcciones como centros comerciales, departamentos o pequeños negocios están destinados a grupos de la población específicos que tienen un alto nivel de consumo. Este encarecimiento provoca que los desplazados se vayan a vivir a zonas periféricas de las ciudades incrementando las brechas de desigualdad y pobreza. Este fenómeno retrata bien cómo los pobres son vistos como “residuos humanos”, es decir, la globalización capitalista ha privilegiado las ganancias por encima de la dignidad humana excluyendo deliberadamente a los marginados produciendo exclusión e inhumanidad (Bauman, 2005). Asimismo, los pobres sufren de discriminación cuando el poder económico, tanto de élite como de clases medias altas, anulan los sus derechos fundamentales, tanto a libertad, como a la vivienda, entre otros.

Adela Cortina para su concepto de aporofobia como tipo específico de discriminación hacia los pobres.

La omisión de Cortina radica en que la pobreza no solo tiene un carácter económico, sino que también implica categorías sospechosas de discriminación. Al reducir su concepción solo a la renta económica está ignorando otros motivos por los cuales alguien puede ser discriminado, por eso es insuficiente cuando asevera que el problema no es de raza, etnia o nacionalidad y sí de pobreza. Al contrario, sostenemos que esos elementos discriminatorios constituyen una intersección proclive a la pobreza, desigualdad y la discriminación. Es decir, todas en conjunto actúan de tal manera que disminuyen simbólica y materialmente a las personas a sujetos sin derechos y los exponen a la más amplia vulnerabilidad.

La interseccionalidad es una teoría, precisamente, de las intersecciones. Lo primero que podríamos observar con este concepto es que es muy utilizado en los campos que buscan alguna transformación social, ya sean los movimientos sociales, la teoría social, el derecho a la no discriminación, etc. Sin embargo, nació para hacer una crítica de la doctrina antidiscriminatoria propia del mundo jurídico estadounidense, a efecto de reivindicar a las víctimas invisibilizadas.

En ese sentido, la interseccionalidad funciona como herramienta de análisis para visibilizar ejes de dominación, opresión o discriminación que suelen estar ocultos cuando, por ejemplo, los esquemas binarios hombres/ mujeres explican procesos de discriminación sexista hacia las mujeres. La interseccionalidad expandiría el enfoque analítico, es decir, las mujeres que experimentan algún tipo de violencia o discriminación no solo se explicarían a partir de la categoría de sexo, sino también el hecho de su raza, etnia y clase, entre otras.

Es decir, lo primero que hay que entender es que las relaciones de discriminación que obedece a parejas grupales no son suficientes porque dichas relaciones se tienen que pensar a partir de sus intersecciones que son sufridas por personas en desventaja (Rodríguez Zepeda, 2023b: 11). Así, las explicaciones más contundentes en torno a los niveles de desigualdad nacen a partir de dicho concepto. Digamos que es una manera de impugnar viejos binarismos que dejaron

de ser suficientes. Asimismo, también hay que destacar que este concepto también nos ayuda a visibilizar esas mismas formas de dominación o de desventaja dentro de los mismos grupos que han sido históricamente discriminados. De esta manera, la complejidad de los procesos discriminatorios se expande, pero también proponiendo nuevos análisis para la teoría de la discriminación, la teoría social y la filosofía política.

Empecemos por las propias definiciones conceptuales de la interseccionalidad, especialmente tal y como la concibe su creadora, la feminista negra norteamericana Kimberlé Crenshaw. El propósito de su artículo “Desmarginalizar la intersección entre raza y sexo: una crítica feminista negra de la doctrina antidiscriminatoria, la teoría feminista y la política antirracista”, de 1989, es precisamente criticar, desde el feminismo negro, la tendencia a tratar la raza y el género como categorías separadas para explicar la discriminación en el ámbito jurídico de Estados Unidos.

Su estudio se basa en las experiencias de las mujeres negras, utilizándolas como un contraste multidimensional frente al análisis de un solo eje, el cual distorsiona dichas experiencias. Asimismo, sostiene que eliminar de la experiencia discriminatoria a las mujeres negras otorga más visibilidad a otros grupos discriminados. En el caso de discriminación racial, dicha experiencia se ve en términos de negros privilegiados por sexo o clase; en cuanto a la sexual, el enfoque está en mujeres privilegiadas por raza y clase (Crenshaw, 1989: 139-140).

En los tres casos judiciales analizados por Crenshaw enfatiza la invisibilización que existe con respecto a las mujeres negras en casos determinantes de discriminación, exponiendo que las visiones únicas en torno al sexismo y el racismo no deberían estar separadas. Los tribunales de la época omitían las experiencias únicas de opresión y discriminación de las mujeres negras.

En el caso *Moore vs Hughes Helicopter, Inc.*, lo señala de la siguiente forma:

La preferencia del tribunal por "contra las mujeres" en lugar de "contra las mujeres negras" revela la base implícita de las experiencias de las mujeres blancas en la conceptualización doctrinal de la discriminación por sexo. Para

las mujeres blancas, afirmar la discriminación sexual es simplemente una declaración de que, de no ser por el género, no habrían estado en desventaja. Para ellas, no hay necesidad de especificar la discriminación como blanca, porque la discriminación de género se asume como una experiencia universal dentro de su contexto racial. Esto contrasta con la experiencia de las mujeres negras, para quienes la especificidad racial es crucial para la comprensión completa de la discriminación que enfrentan (Crenshaw, 1989: 144-145).

En ese sentido, el tribunal aseguró que todas las experiencias de las mujeres son las mismas por tratarse de discriminación por género. Para las mujeres blancas exponer la discriminación de este tipo no abre la necesidad de hacer explícita la raza, lo cual evidencia la simplificación unívoca de la desventaja y también el racismo implícito. De este modo, resulta imposible que las mujeres negras no visibilicen la raza (pero también el género) como un fenómeno intersectado que causa discriminación.

Así, Crenshaw señala que “el paradigma de la discriminación por sexo tiende a basarse en las experiencias de las mujeres blancas; el modelo de discriminación racial tiende a basarse en las experiencias de los negros más privilegiados” (1989: 151). La doctrina jurídica antidiscriminatoria no está contemplando las múltiples desventajas que una persona o grupos experimentan. Para nuestra pensadora, el modelo de dominación social e institucional siempre va a privilegiar a ciertos grupos aun cuando estos mismos estén en desventaja relativa.

Una mujer blanca puede experimentar discriminación sexista, pero no racista; un hombre puede experimentar discriminación racista, pero no sexista; pensemos en una persona con discapacidad que experimenta discriminación capacitista, pero no clasista por tener un estatus de clase superior al común, lo cual, aquello, representa una ventaja (dentro de la desventaja) por tener recursos suficientes en comparación con otras personas que son pobres.

Este análisis crítico es fundamental, porque permite evidenciar cómo dentro de los mismos movimientos sociales las demandas de las mujeres no son las

mismas, las racializadas, por ejemplo, no tienen las mismas exigencias de derechos que las blancas. Ese es el problema de la unidimensionalidad de la discriminación.

Por eso, para Crenshaw es importante incorporar la interseccionalidad si es que el movimiento feminista o antirracista quiere prosperar ya que la discriminación suele estar combinada, o, mejor dicho, inerssectada; de no ser así la probabilidad de sostener el *estatus quo* es elevada.

Por lo anterior, la interseccionalidad, según nuestra autora, es un concepto que sirve para evidenciar los distintos tipos de opresión y discriminación que normalmente permanecen invisibilizados cuando la discriminación, como tradicionalmente se ha hecho, obedece a elementos unidireccionales. Es una red de relaciones o cruces de procesos discriminatorios que actúan de manera compleja para visibilizar el dominio de grupos en desventaja con respecto a otros que ya lo están. En primera instancia el sexo y la raza son el primer factor a analizar, pero otras dimensiones como la clase social también forman parte de la estructura de dominio.

3.2.1. Dilemas y problemas con las segregaciones identitarias

Ahora bien, la teoría de Crenshaw no deja de ser polémica y sujeta a la crítica al sostener que las mujeres blancas privilegiadas invisibilizan a otras mujeres, en ese caso las negras, como si las mujeres blancas no tuvieran sus propias luchas y conquistas de derechos frente a la opresión y la discriminación. Esto quiere decir que, irremediamente, su postura llevaría a la fragmentación de luchas y reivindicaciones por los derechos humanos dado que, si al interior de los grupos existen privilegios, no habría forma de una conciliación política que logre emancipar o restaurar relaciones privativas de derechos. Es decir, el paradigma teórico de Crenshaw no permite construir puentes de acuerdos políticos entre los grupos vulnerados. Asimismo, no abre una posibilidad -o al menos no lo menciona- para analizar otras formas de opresión y de dominación hacia otros grupos históricamente discriminados. La segregación radical podría generar consecuencias al formar grupos identitarios o esencialistas que, cerrados sobre sí mismos de manera defensiva, se alejen de los derechos y sus exigencias

Como bien lo menciona Estela Serret (2023), la interseccionalidad, desde sus inicios teóricos, criticó fuertemente al feminismo blanco de clase media y heterosexual por supuestamente invisibilizar a otros grupos oprimidos o discriminados, en este caso a las mujeres negras, racializadas y pobres. El género también es un principio de organización social con una participación importante en la construcción cultural y simbólica en la sociedad. La complejidad del género es tan amplia que no debería separarse de ninguna otra categoría identitaria. Asimismo, establecer puntos de partida o *competencias entre oprimidos o subalternidades* dentro de categorías establecidas no beneficia ni resuelve las experiencias de los grupos discriminados u oprimidos intersectados, esto es, es irrelevante la simplificación de quién está más oprimido o quién es más discriminado cuando la interseccionalidad intenta demostrar que las experiencias de opresión y discriminación son únicas con base en un contexto cultural o historia personal que están atravesadas no solo por el género y la raza, sino la clase, discapacidad, edad, nacionalidad, etc. Esto es, este tipo de experiencias tienen un carácter estructural.

En este sentido, las disputas epistemológicas y políticas de la interseccionalidad podrían resultar contraproducentes al señalar a ciertas feministas -blancas y de clase social acomodada- como opresoras de otras mujeres en desventaja. Esto imposibilitaría alianzas estratégicas con otros colectivos de mujeres que probablemente no tengan una mirada interseccional.

Ante las simplificaciones identitarias o de la *competencia entre oprimidos* pensemos en la categoría controvertida *woke*, en contraposición a lo que tendría que ser la exigencia de derechos transidentitaria. Actualmente, esta categoría se ha vuelto muy mediática y criticada principalmente por los grupos conservadores.⁵⁵ La filósofa estadounidense, Susan Neiman (2024), afirma que lo *woke* es un concepto

⁵⁵ Tampoco debe dejar de señalarse cómo los grupos de la derecha populista o la extrema derecha han aprovechado este tipo de discursos para victimizarse y señalar a grupos vulnerados como chivos expiatorios para favorecer campañas políticas de polarización. Esto también se aleja del lenguaje de los derechos y las políticas públicas compensatorias creando así un clima de pugnas identitarias de desprecio e intolerancia. Incluso dentro de las campañas electorales de 2024 rumbo a la presidencia en Estados Unidos, Donald Trump supo cómo explotar mediática y discursivamente el *antiwokismo* para distanciarse de su rival política: la candidata del partido demócrata Kamala Harris. Esto significa que lo referente a lo *woke* ha tenido una gran rentabilidad política y electoral para polarizar a la sociedad estadounidense —y probablemente en otras naciones occidentales—, como si la disputa por la cultura y los imaginarios sociosimbólicos llevaran a la conquista del poder político. Claro está que esto es riesgoso, porque solo alimenta la intolerancia y contamina el espacio público sin colocar dentro de las agendas temas referentes a políticas públicas, sino la máxima *ellos vs nosotros*.

en sí mismo incoherente, porque se basa en un choque entre sentimiento y pensamiento que, curiosamente nació de emociones de la izquierda tradicional: empatía hacia los marginados, combate a la opresión, correcciones ante los abusos de la historia, etc. Es verdad que los movimientos sociales contemporáneos han desplazado otro tipo de categorías por las luchas por la emancipación, por ejemplo, la de proletariado o revolución, de hecho, dichos movimientos están mucho más enfocados en la igualdad y la no discriminación, es decir, exigencias de derechos hacia grupos subalternos.

Hay que resaltar que la categoría *woke* formaría parte de la nueva izquierda que hace hincapié en lo personal como político para proteger o incluir a grupos marginados. Ven en la sociedad una red en donde se superponen estructuras de poder y de opresión que están constituidos por el lenguaje, las leyes o la política. De hecho, se ha puesto en tela de juicio la igualdad de derechos ya que éstos ocultan y justifican la desigualdad estructural. Se trata pues, de un activismo de la nueva izquierda conscientes de su identidad para hacer frente a la opresión, y, en muchas ocasiones a costa de algunos valores liberales (Cohn, 2024).

Por otro lado, para Neiman, algunas otras características de la denominada nueva izquierda o *woke* es que está basada en el tribalismo frente al universalismo;⁵⁶ no creen en la aspiración a la justicia, porque la sociedad está polarizada en términos de poder; hay una obsesión por el pasado que los apartan del presente y el progreso (Neiman, 2024). Justamente el tribalismo que es tan ampliamente compartido por el nacionalismo de la extrema derecha se ha extendido a las prácticas de la nueva izquierda, es decir, no hay un tratamiento o ruta progresista de compromiso con los derechos humanos, sino pugnas identitarias de segregación, el ellos vs nosotros: los privilegiados vs los marginales.⁵⁷

⁵⁶ Aunque la interseccionalidad como herramienta crítica y conceptual también ha colocado al principio de universalización en duda ya que no todas las personas padecen de las mismas injusticias. De cualquier manera, y como veremos más adelante, sí puede haber un acercamiento para la reconciliación entre grupos históricamente discriminados teniendo como principio fundamental a los derechos humanos y de esta manera evitar la segregación radical.

⁵⁷ Incluso aquí habría que tener cuidado con el uso de la noción de *privilegio* que, a mi juicio, se ha usado de manera excesiva o, por decirlo de alguna manera, de forma "elástica" para justificar acciones políticas o militantes de grupos agraviados pero que se alejan del contenido sustancial que identifica al privilegio como una serie de ventajas inmerecidas que son bien aprovechadas por los grupos dominantes de la sociedad. El uso excesivo o abusivo también coloca en entredicho al lenguaje de los derechos y la capacidad de hacer frente a las desigualdades con políticas correctivas. Los abusos de estas nociones también han dejado ver que hay una confusión entre combatir la desigualdad e igualar las desigualdades, es decir, no se trata

Neiman también sostiene que lo *woke* arranca por la preocupación por las personas marginadas, pero termina reduciendo a cada una de ellas al prisma de su marginalización. La interseccionalidad podría haber enfatizado las formas en que cada persona posee más de una identidad. Sin embargo, se concentró en aquellas partes de las identidades que están más marginadas y que son multiplicadas.⁵⁸ De este modo, la justicia ha quedado relegada porque la victimización y la moral tienen más prioridad para el avance de sus agendas (Neiman, 2024: 9). De este modo, las posturas que favorecen la segregación identitaria tienden a convertirse en un tipo de militancia ideológica autoritaria que reproducen los mismos vicios que dicen combatir.

El filósofo marxista, Mark Fisher, también acierta al señalar que la política de la identidad “busca encerrar a las personas en sus campos identitarios, donde quedarán para siempre definidas según parámetros establecidos por el poder dominante, paralizadas por la conciencia de sí mismas, aisladas por una lógica de solipsismo que insiste en que no podemos entendernos entre nosotros a menos que pertenezcamos al mismo grupo identitario” (Fisher, 2022). El crítico cultural británico entendía a la sociedad estructurada bajo la lógica de la lucha de clases, sin embargo, pugnaba por agendas integrales de las luchas antirracistas y feministas hacia metas de corte marxista para batallas anticapitalistas. Tampoco era un pensador interseccional y de la no discriminación, de hecho, al ser un pensador marxista, considera que la categoría de clase social podría estar siendo eliminada de otras formas de lucha ya que aquella no conviene ser visibilizada en el capitalismo, sin embargo, es rescatable su intento teórico por el involucramiento de otras formas de lucha que aparentemente son ajenas a la concepción del

de eliminar derechos, sino de eliminar privilegios y barreras estructurales que impiden que los grupos más desaventajados gocen de derechos. El problema, entonces, es la desigualdad. En ese sentido se corre el riesgo de que el abuso de los conceptos contemple a los derechos como privilegios. Muchos colectivos feministas han señalado, por ejemplo, que los hombres que no son acosados en el transporte público son privilegiados, cuando en realidad de lo que se trata es de elaborar políticas públicas o Acciones afirmativas que permitan que las mujeres accedan a una vida libre de violencia y libre de discriminación. Esto demuestra que usar la noción de *privilegio* de manera abusiva y militante no nos acerca a la igualdad de derechos, sino a una perversa lucha ideológica, victimista e identitaria de igualar la desigualdad.

⁵⁸ Neiman no es una filósofa interseccional ni tampoco de la no discriminación, pero intenta darle un significado a la izquierda contemporánea y los vicios en los que ha caído a partir de cómo lo *woke* se aleja de las transformaciones sociales para replegarse en la identidad o tribalismos. Ahora bien, es por eso que se insiste en que su crítica nos sirve para analizar uno de los dilemas que forma parte de la teoría interseccional y que es de suma importancia para no perder de vista la conquista de los derechos que, como se sabe, no son regalos del poder, sino de agendas políticas de lucha que se dan con los movimientos sociales y grupos civiles organizados.

proletariado tradicional.⁵⁹ A pesar de ello, el empuje teórico social de estas visiones integrales también puede aplicarse a una agenda más robusta de exigencia de derechos humanos.

Como menciona Gómez Villar, el identitarismo es una forma política que se reduce a la identificación y reconocimiento de sujetos/víctimas a los que corresponde una manera de ser y comportarse, lo que queda de cada identidad es la defensa moral y un volver recurrente sobre la herida (Gómez Villar, 2022: 41).

Slavoj Žižek (2022), en un sentido similar, critica el autoritarismo identitario *woke* señalando que defienden la aceptación de todas las formas de identidad sexual y étnica menos una: la de los hombres blancos heterosexuales. En su apreciación de las transformaciones culturales de nuestros días señala cómo este tipo de discursos divisores quien se aleja del nuevo endogrupo dominante, en este caso quien no haya abandonado por completo las viejas categorías de género, sexualidad o pertenencia étnica, es más probable que sea segregado y apuntalando un sentimiento de culpa por contar con viejas categorías de la identidad (opresora) y de privilegio. Pues bien, según sus propias palabras se trata de una “red de identidades fijas y esencializadas”.

Todo lo anterior es para enfatizar sobre los riesgos que conllevan las fragmentaciones sociales en grupos que defienden sus identidades y que se desvían de la exigencia de los derechos humanos, especialmente del derecho a la igualdad y la no discriminación. Este dilema por la identidad no deja de ser problemático, o por lo menos polémico.⁶⁰

⁵⁹ El artículo de Fisher ya señalado es una crítica política a la denominada *cultura de la cancelación* que, a su juicio, confundiría y separaría a la izquierda de sus ideales de transformación frente al *estatus quo*. Una izquierda de fragmentaciones identitarias y moralizantes aparecería en internet para juzgar y generar culpa a todos aquellos que incurrieran en algún desfalco moral. La izquierda moralizante, aterrorizada con la propia cultura y lenguaje popular, encontraría cualquier justificación para señalar y estigmatizar, así se tratase de cualquier figura intelectual y de vanguardia que intentara cohesionar a la clase trabajadora. Esto no importa: lo relevante, evocando a la quema de brujas, es “darle una muerte simbólica” a alguien, no sin antes estigmatizarlo y cargarlo con culpa.

⁶⁰ Por lo anterior, se sostiene que el discurso *woke* adopta una forma irracional de defensa autoritaria de la identidad, generando culpa a otros al esencializar una identidad “opresora” y justificando el riesgo de igualar la desigualdad a través de una *competencia entre oprimidos* asumiendo roles de víctimas. La cultura de la cancelación y ese tipo de manifestaciones asociados al discurso *woke* no son otra cosa más que un tipo de populismo punitivo para enaltecer una supuesta superioridad moral, confundiendo derechos con privilegios y, lo que Christopher Lasch (1999) denomina como cultura del narcisismo.

Ahora bien, no todas las identidades se cierran en sí mismas para reivindicar su esencia entendiendo lo político de forma privada. Rosa Parks, por ejemplo, no desobedeció solo por ocupar un asiento en el transporte público, sino hacia las normas y leyes racistas en los Estados Unidos, en general al apartheid sistémico de las instituciones sociales. Malcolm X, otro activista importante por los derechos civiles de las personas negras en Estados Unidos, añadió la X a su apellido negando su identidad que le impide retornar a la matriz únicamente étnica. Así, disputa el universal abstracto no afirmándose en su particularidad, sino reclamando un universal más universal. La expresión “we are the people”, no es una exigencia universal señalada desde lo particular. En el caso mexicano, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), los indígenas le declararon la guerra al ejército mexicano para la reivindicación de su existencia, autodeterminación y sus derechos. Con el pasamontaña se despersonificaban y la otredad se hacía visible, no negaban sus singularidades y diferencias, sino que posibilitaba otros encuentros. Para ellos una identidad no puede emanciparse a sí misma en tanto identidad particular, sino el encuentro con los demás (Gómez Villar, 2022: 42 -43). Es decir, sí existen puntos de encuentro con lo universal. El reto pareciera ser vincular las diversas demandas de otros grupos desaventajados y que la interseccionalidad visibiliza sin caer en pretensiones radicales y acusaciones exageradas hacia otros grupos señalados como privilegiados.

En ese sentido, examinemos esa otra posibilidad más conciliadora y más ilustrada. La feminista negra, Patricia Hill Collins, enfatiza que:

La interseccionalidad investiga cómo las relaciones de poder entrecruzadas influyen en las relaciones sociales en diversas sociedades, así como las experiencias individuales en la vida cotidiana. Como herramienta analítica, la interseccionalidad considera que las categorías de raza, clase, género, sexualidad, clase, nación, capacidad, etnicidad y edad, entre otras, están interrelacionadas y se moldean mutuamente. La interseccionalidad es una forma de entender y explicar la complejidad en el mundo, en las personas y en las experiencias humanas” (Hill Collins, 2020: 2).

Collins enfatiza en que se trata de una experiencia humana, y como tales dichas experiencias siempre son expansivas y no se agota ni en la raza ni en el género. De hecho, su definición es aún más compleja, porque abarca una ontología social en donde otras formas de opresión y relaciones de poder se articulan tejiendo una red compleja que se desarrolla en la vida cotidiana. A diferencia de Crenshaw, el paradigma de la interseccionalidad que plantea Hill Collins no fragmenta, en este caso, el discurso de los derechos humanos, sino que intenta crear un puente tomando en cuenta las diversas formas de opresión que existen en la sociedad.

De hecho, nuestra autora también señala cómo el concepto de interseccionalidad fue incorporado en La Conferencia Mundial de la ONU contra el Racismo (WCAR) en 2001, para elevar la visibilidad del concepto a nivel internacional y en donde diversos representantes de movimientos sociales, activistas y autoridades abordaron la complejidad de las luchas a favor de los derechos humanos enfatizando la intersección entre racismo, pobreza, género y otras formas de opresión y discriminación. De este modo, comprender la complejidad de la desigualdad social no sería lo mismo si no es a través de la interseccionalidad (Hill Collins, 2020: 95-96).

Para Hill Collins el uso de un lenguaje identitario es necesario desde un propósito práctico político (Rodríguez Zepeda, 2023b: 55). Sostiene que el tema de la identidad ha sido importante para la interseccionalidad. Así, “el Colectivo del Río Combahee (CRC, por sus siglas en inglés) proporcionó la primera expresión de la política de identidad articulada en un momento fundacional de la interseccionalidad, que sigue siendo una de las elaboraciones más agudas de la política de identidad dentro de la interseccionalidad” (Hill Collins, 2020: 148). La interseccionalidad rechaza las ideas de la identidad que confrontan al individuo contra lo colectivo y, de hecho, nuestra pensadora enfatiza un enfoque holístico que no pone en duda la praxis crítica que permite repensar la relación entre la política de la identidad y la interseccionalidad.

Asimismo, Catharine Mackinnon señala que:

bajo la trivialización de la subordinación de la mujer blanca implícita en el despectivo comentario "mujeres blancas, heterosexuales y con privilegios económicos" [...], yace la noción de que no existe tal cosa como la opresión de las mujeres como tal [...] Lo que estoy diciendo es que argumentar que la opresión "como mujer" niega en lugar de abarcar el reconocimiento de la opresión de las mujeres en otras bases, es decir que no existe tal cosa como la práctica de la desigualdad de género (Mackinnon, 1991: 20).

Igualmente, también enfatiza que "lo que se hace con las mujeres blancas se puede hacer con cualquier mujer, y aún más. Esto no convierte a las mujeres blancas en la esencia de la feminidad. Es una realidad observar que esto es lo que se puede hacer y se hace con las mujeres más privilegiadas. Esto es lo que te da el privilegio como mujer: el ser más valorada como carne muerta" (Mackinnon, 1991: 21).⁶¹

Esto quiere decir que puede haber diferencias dentro de la misma interseccionalidad, aun cuando se trate de mujeres heterosexuales, blancas y de clase elevada, pero las opresiones y discriminaciones son compartidas por todas las mujeres, por eso menciona que la pornografía básicamente está hecha para el público masculino sin una "mujer genérica", es decir, que, en este caso, el género y ser mujer no implican una tensión, sino una realidad para todas. Por lo tanto, Mackinnon nos demuestra que el reduccionismo que se hace del privilegio a ciertas mujeres podría ser una forma de estigmatización como si esas mujeres no estuvieran expuestas a la violencia o la discriminación. La opresión de género no se elimina solo porque una mujer es blanca o de clase media.

Por eso es importante destacar que la interseccionalidad debe de poner énfasis no solo en la identidad, sino en los contextos, porque una mirada interseccional no fundamenta a priori que la relación entre A y B sea de opresión, ya que se requiere analizar el contexto y las características de las identidades de

⁶¹ Estos dilemas que cuestionan las tradicionales categorías sospechosas encajonándolas como privilegios es bastante problemático, como menciona Rodríguez Zepeda: "es probable que estemos no sólo ante un sobredimensionamiento de la intersección frente a las categorías históricas de la discriminación, sino también ante una minimización del valor crítico, heurístico y político de las categorías antidiscriminatorias ante la figura de enunciados analíticos que, paradójicamente, son imposibles sin éstas" (2024: 1037). La interseccionalidad, en estos casos, es de carácter normativo, sin embargo, no debe de despojarse de las categorías sospechosas que, de por sí, forman parte del Derecho Internacional de los Derechos Humanos y de las constituciones de muchas naciones democráticas.

las personas (Chaparro, 2023). La intersección de desigualdades se entiende como una experiencia de vida que afecta a individuos y grupos en la vida cotidiana y depende del contexto espaciotemporal y es relacional (Baquero-Melo, 2020: 224). Es decir, esto posibilita el hecho de poder compartir experiencias de opresión y discriminación entre distintos grupos en lugar de rechazarse mutuamente dependiendo de quién es el opresor de acuerdo a los privilegios que alguien posea.

62

De este modo, destaca cómo las identidades no son fijas ni inmutables, sino estratégicamente pueden adoptar de manera temporal una posición estática para poder movilizar grupos diversos para finalizar con logros políticos, de este modo la lucha social estaría respaldada por un cuerpo colectivo hacia agendas de transformación política y social; la identidad es inherentemente potencial a la coalición, las identidades están conformadas por relaciones de poder intersectadas, por lo tanto, se pueden convertir en herramientas de cambio.

Ante esto, lo que habría que señalar con detenimiento son las estructuras racistas, patriarcales, capacitistas o clasistas- aporóforas que permiten que la desigualdad y la discriminación permanezcan. Si la lucha por la igualdad y la no discriminación y la defensa de derechos, así como la exigencia de otros es reducida a identitarismos hay un riesgo de que estas luchas se fragmenten y así se mantenga el *statu quo*.

3.2.2. Las intersecciones en la aporofobia

Si la interseccionalidad es una herramienta analítica para la exploración de las diferentes formas de opresión y discriminación, es decir, que la unidireccionalidad del dominio entre A y B no es suficiente, sino que hay un agregado multiidentitario

⁶² Si pensamos, por ejemplo, en alguien como Barack Obama sin duda se trata de un hombre poderoso, sin embargo, eso no resta al hecho de que a lo largo de su vida tuvo que enfrentar situaciones de opresión y discriminación. Sus detractores y opositores políticos no lo critican por los resultados de su gobierno, sino por el hecho de ser negro y de ahí pueden desprenderse estereotipos y estigmas dedicados a denigrarlo y señalar que su mala administración fue por su tono de piel ("los negros no deberían gobernar"), caso contrario en alguien como Donald Trump o Joe Biden, que no serían evaluados a partir de ser blancos, sino por sus resultados; lo mismo podríamos pensar de Claudia Sheinbaum, la primera presidenta de México, sus resultados estarían siendo evaluados por ciudadanos u opositores políticos a partir de su género y de los estereotipos del mismo ("las mujeres no deberían gobernar"), caso contrario al de López Obrador, en donde se minimiza al máximo el hecho de ser hombre y se maximiza la crítica por la calidad de su gobierno. Esto demuestra que simplificar las experiencias de las personas, a pesar de su elevado estatus, a categorías rígidas puede resultar contraproducente para el análisis interseccional.

sobre el cual las cargas de dominio hacen efecto sobre A y en donde se materializan con la negación de derechos, por lo tanto, la pobreza o la posición de clase no escaparía a esta situación. La interseccionalidad involucra el análisis de los efectos que generan los distintos ejes de desigualdad.

Hemos explorado cómo no existe de manera explícita un núcleo sobre el cual inicie la interseccionalidad. No hay una categoría única que se considere más relevante que otra. Una mujer que es de clase media y blanca puede ser discriminada por el simple hecho de ser mujer a pesar de hacer uso de su ventaja inmerecida por sus atributos con respecto a otras mujeres que no los tienen; un hombre indígena y pobre puede ser discriminado a pesar de los privilegios que les otorga el patriarcado con respecto a las mujeres. Esto quiere decir que las intersecciones son complejas y no son rígidas. De este modo, al tratar de explicar y comprender la pobreza no debería tener un enfoque unitario, sino multidimensional de capas intersectadas.

La interseccionalidad cuestiona la idea de que la unidad debe basarse en una experiencia uniforme, lo que ha llevado a la marginalización de ciertos subgrupos dentro de movimientos políticos, por eso las lógicas de la comprensión de la pobreza no pueden ser enfocadas solo a lo económico, sino otras formas de opresión (Hancock, 2007). Las interrelaciones entre las múltiples desventajas sociales, como el género, la situación socioeconómica, y el origen étnico, deben ser tenidas en cuenta para enfrentar la pobreza (Cruz-Ayuso, 2020).

De este modo, la raza, la etnia o el género, por mencionar algunas categorías, tendrían un impacto importante para la generación y permanencia de alguien en situación de pobreza. No se trata solo de la renta o ingreso, sino de las intersecciones que permiten hacer visible otras formas de desigualdad. Es verdad que el núcleo principal de la discriminación dentro de la esfera económica es la clase social, pero si tomamos en cuenta las intersecciones de otros tipos de desigualdad de trato, la exclusión se agudiza. Por este motivo, se puede sostener que dentro de la esfera económica actúan otros motivos diversos de discriminación.

La propia Crenshaw (1991) analiza cómo la interseccionalidad de raza, género o clase incrementa la vulnerabilidad de las mujeres negras inmigrantes ante la violencia doméstica que no solo es física, sino de amenazas de deportación o barreras discriminatorias del lenguaje. Esto incrementa la desventaja de las mujeres que en varias ocasiones tiene que lidiar con este tipo de violencias. Esto es, las políticas de inmigración en Estados Unidos son injustas y discriminatorias cuando a las mujeres inmigrantes se les exige permanecer casadas al menos por dos años para una permanencia permanente, esto las expone a una mayor desventaja que está marcada por la violencia doméstica y machista por parte de los hombres.

En ese sentido, las mujeres pobres, inmigrantes y racializadas tendrían una mayor desventaja por todas las barreras de que identifica la interseccionalidad estructural: acceso a juicios justos sin discriminación, traductores en caso de que personas inmigrantes o que migran no entiendan el idioma local, el otorgamiento de asesoría jurídica gratuita hacia los más pobres, etc. Como hemos señalado antes, los procesos simbólicos por los cuales nace la desigualdad no son neutrales, sino que está atravesado por una jerarquización injusta basada en estigmas y prejuicios que escapan a la voluntad individual de cada persona.

Por lo anterior, Adela Cortina hace caso omiso de la interseccionalidad como herramienta fundamental para la comprensión de la aporofobia, esto es, ésta no se puede entender si no es relación de otros elementos que generan desventaja. Lo cual indica que la clase social es insuficiente si no se nutre de la categoría sexo-género, nacionalidad, discapacidad, edad, raza, condición migratoria, etc.

Construir un concepto para describir una realidad social siempre es fundamental y esa es la principal virtud de Cortina con la aporofobia. Visibiliza una serie de actitudes que ocurren de manera cotidiana y en todas partes, pero que muchas veces esas realidades están ocultas y no se quiere hablar de ellas.

Por lo tanto, propongo redefinir a la aporofobia como un conjunto de dispositivos simbólicos intersectados por diversas categorías sospechosas con el objeto de denigrar y discriminar a grupos de la población considerados en situación de pobreza. Se trata de procesos de estigmatización provenientes de una cultura

que justifica las amplias brechas de desigualdad social para la defensa de ventajas innmerecidas e identidades socialmente compartidas.

Esta propuesta rebasa la ya establecida por Adela Cortina que, como ya hemos mencionado, pensaba más en términos neomarxistas al reducir la aporofobia a elementos de clase social e ingreso, ignorando que, y retomando su ejemplo más conocido, los migrantes no son discriminados solo por su clase social, sino por otras categorías sospechosas. Sostengo con esa propuesta que hay un peso fundamental de la cultura que segrega, estigmatiza y, sobretodo, discrimina a personas consideradas en situación de pobreza. Abordar la *discriminación interseccional aporofóbica* nos permite comprender mucho mejor las diversas desigualdades que atraviesan las personas en situación de pobreza y sus contextos, por eso las intervenciones en materia de política pública deben de ser sostenidas a partir del derecho a la no discriminación y el cruce de las diferentes desigualdades vividas.

3.3. El derecho a la no discriminación: hacia una sociedad más igualitaria

3.3.1. El derecho a tener derechos

Por todo lo analizado durante toda esta investigación, no es difícil sostener que la forma en la que el Estado debe actuar para construir un *piso parejo* de igual distribución de derechos y oportunidades empezando por los grupos más desaventajados es, ni más ni menos, que el derecho a la no discriminación.

Hannah Arendt pensaba en el derecho a tener derechos a partir de pertenecer a un tipo de comunidad política organizada (1998: 247), en el sentido político bajo un contexto de reconocimiento por los demás, igualmente libre y con capacidad de autodeterminación; asimismo, también critica el paradigma moderno de los derechos humanos, especialmente sus raíces iusnaturalistas que conciben a los seres humanos como valiosos en sí mismos sin que los derechos pasen por un mecanismo de justiciabilidad (Hernández Sánchez, 2024: 15-16).

Según Arendt, las minorías nacionales y las personas apátridas fueron los principales expulsados de la esfera pública del periodo de las guerras mundiales.

Cualquier persona podía sencillamente perder el *status* ciudadano para ser un apátrida. Esta incapacidad del Estado para encargarse de este tipo de situaciones reflejaba para Arendt la fragilidad de la concepción moderna de los derechos humanos. Era demasiado fácil expulsar de la comunidad política a seres humanos y así evitar que se identificaran como libres e iguales (Hernández Sánchez, 2024: 23).

El problema de la premisa iusnaturalista es que la “generación espontánea” de los derechos como inherentes es que no hay justicia alguna frente a la barbarie. Pensar que la nacionalidad, el tono de piel, el sexo, etc. no son importantes para ejercer un derecho es una premisa equivocada porque existen contextos distintos que perpetúan la desventaja.

Para Seyla Benhabib el primer uso del término “derecho” se dirige a la humanidad como tal y el hecho de reconocer la membresía a un grupo humano, es decir, se trata de un imperativo moral del derecho a la comunidad. Con respecto al segundo término “derecho”, alude al uso jurídico-civil que otorga derechos hacia miembros de la comunidad. Bajo esta concepción, a un miembro de una comunidad política no se le juzga por sus características de nacimiento, sino por las acciones, por lo que hacemos o decimos. Por eso para Arendt es fundamental el aspecto del reconocimiento mutuo (Benhabib, 2005: 50).

Según Benhabib, la vigencia del derecho a tener derechos se basa en la ponderación de las posibilidades reales de inclusión, reconocimiento y participación en una comunidad por parte de las personas que están en una posición más precaria (Hernández Sánchez, 2024: 51). Podríamos interpretar ese *derecho a tener derechos*, independientemente de cómo lo concibió Arendt en su momento desde nuestra idea normativa del derecho a la no discriminación en el sentido de que este permite que todas las personas puedan acceder a todos los derechos humanos sin excepción partiendo de la noción de desventaja inmerecida que muchos grupos adquieren culturalmente a través de prejuicios y estigmas.

Esto, claro está, no deja de lado a ningún grupo vulnerado, incluyendo a los pobres. Ya han sido estipulados diversos tratados internacionales en materia de

igualdad y no discriminación, entre ellos la ya mencionada Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), pero también dentro del Derecho Internacional de los Derechos Humanos podemos encontrar la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1966); la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, 1979); la Convención sobre los Derechos del Niño (1989); la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (2006);⁶³ Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familiares (1990); Declaración y Programa de Acción de Durban (2001); Convenios de la OIT (1951 y 1958), entre otros.

Esto quiere decir que ha habido muchos avances en la expansión jurídica de los derechos humanos para que más Estados los adopten. De esta manera podemos interpretar que el derecho a la no discriminación es de carácter compensatorio frente a desventajas inmerecidas e injusticias que sufren los grupos históricamente discriminados.

Por lo tanto, la “igualdad de trato” se volvería una norma para la convivencia social en tanto que combatiría los estigmas que segregan a los grupos; también los privilegios que, como ya hemos mencionado, pueden ser por género, clase, raza, nacionalidad, etc. y que deben entenderse como ventajas inmerecidas de los que gozan algunos desplazando a los más vulnerables en tanto que una sociedad desigual siga prevaleciendo; incluso, este derecho, también permite combatir la supuesta superioridad identitaria de algunos grupos desplazando la tolerancia como valor ético fundamental.

⁶³ Resulta interesante que los derechos de las personas con discapacidad no se hayan establecido de manera internacional hasta 2006, lo cual quiere decir que durante el siglo XX y después de la creación de la Declaración Universal ese grupo de la población no era ni siquiera contemplado. Sin embargo, las diversas organizaciones de la sociedad civil o los movimientos sociales en muchos países del mundo han hecho un gran esfuerzo por colocar a las personas con discapacidad dentro del marco internacional en pro de los derechos humanos y de esta manera evitar que sean estigmatizados como infrahumanos. La progresividad de los derechos humanos implica prioridades de acción que prohíbe su regresividad. Como señala Ramírez Chávez, el principio de progresividad: “está orientado a fortalecer las acciones de garantía y protección de los derechos humanos, enfocado al mejoramiento de los instrumentos normativos de regulación, de las acciones gubernamentales, de la formulación de políticas públicas y las asignaciones presupuestales que permiten el goce pleno de derechos humanos o bien, de la generación de condiciones para el ejercicio de derechos humanos” (2022: 17).

La no discriminación también permite devolver lo que su contrario arranca: el indisoluble goce de los derechos humanos de cada persona en todo el mundo. Pensemos en jóvenes indígenas con discapacidad que quieren acceder a la educación pública o privada, sin embargo, las escuelas no cuentan con la suficiente infraestructura para atender sus necesidades, incluyendo el uso de lenguas indígenas.

Recordemos que la igualdad como idea guía implica para la humanidad pretensión de bienes y derechos: encierra en sí misma la libertad para todos (Cantón, 2006: 19). En ese sentido, la no discriminación implica acciones sistemáticas por parte del Estado para contrarrestar lo que la cultura, con sus símbolos, el lenguaje y otra serie de representaciones basadas en prejuicios y estigmas arraigados socialmente limita, en términos de derechos, a grupos humanos.

3.3.2. Acciones afirmativas: tratamiento preferencial y correctivo ante la desigualdad

Los discursos epistémicos modernos de las ciencias sociales y las naturales han logrado legitimar la idea totalizante de normalidad dentro de la sociedad. Segregar entre normal y anormal no ha sido otra cosa que encausar dispositivos simbólicos hacia la segregación de seres humanos.

Se trata de polos mutuamente excluyentes como homosexualidad/heterosexualidad, éxito/fracaso, capacidad/incapacidad, civilización/barbarie, belleza/fealdad, funcionalidad/disfuncionalidad, etcétera.

Considerar a alguien como alguien inferior es colocarlo en una posición de exclusión que reafirma jerarquías de dominación, lo cual significa que el universo de posibilidades de formas de ser o actuar están condicionados por un falso binarismo: lo normal y lo anormal. En ese sentido, la normalización es el elemento de medición desde el polo negativo o de exclusión hacia su contrario, el de inclusión o normalidad. En el siglo XIX muchas prácticas médicas y de otras ciencias o disciplinas intentaron arrastrar hacia la normalidad toda la *extrañeza*. Estas prácticas de la normalización construyeron como minorías sociales a grupos

provenientes de una suerte de *lotería natural* están en desventaja respecto de la mayoría, considerada como el modelo de normalidad social. Ante esto, se identificó a estos grupos como riesgosos creando así una serie de dispositivos con el objetivo de controlarlos⁶⁴ (González Placencia, 2017: 158).

Foucault ya lo señalaba al enfatizar que:

La disciplina establece las secuencias y las coordinaciones óptimas: cómo encadenar los gestos unos con otros, cómo repartir a los soldados para una maniobra, cómo distribuir a los niños escolarizados en jerarquías y dentro de las clasificaciones [...] la disciplina fija los procedimientos de adiestramiento progresivo y control permanente y [...] distingue entre quienes serán calificados como ineptos e incapaces y los demás, sobre esa base hace una partición entre lo normal y lo anormal. La normalización disciplinaria consiste en plantear ante todo un modelo que se construye en función de determinado resultado, y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a ese modelo; lo normal es lo que es capaz de adecuarse a esa norma, y lo anormal, lo que es incapaz de hacerlo. [...] la norma tiene un carácter primariamente prescriptivo, y la determinación y el señalamiento de lo normal y lo anormal resultan posibles con respecto a esa norma postulada (2006: 75-76).

La normalización es el modo a través del cual funciona la sociedad. Es un efecto de los mecanismos de poder disciplinarios; su función es establecer un proyecto normativo que intervenga en la conducta de las personas para transformarlas. En esto se cruzan las normas de la disciplina y la de la regulación que funcionan a través de mecanismos de poder positivos y productivos (Lechuga, 2008: 126). Los pobres que son asistidos por las instituciones o las personas con discapacidad, que, bajo la misma óptica, reciben dádivas asistencialistas, son intervenidas como sujetos de lástima social o seres inocentes merecedores de benevolencia o de caridad, lo cual implica que se intensifiquen las relaciones de poder en lugar de encausar a dichos sujetos como verdaderos poseedores de

⁶⁴ Pensemos en las terapias de conversión sexual que intentan modificar la orientación y preferencias sexuales de las personas por considerarlas anormales, es claro que esto es violatorio a los derechos humanos y al derecho a la no discriminación. Esto también nos remite a lo que ya habíamos revisado con Berger y Luckmann y la noción de *mecanismos conceptuales* para “corregir” lo anormal para que la vida social siga su curso bajo el universo simbólico “oficial”.

derechos y para que fortalezcan lo que Amartya Sen denomina capacidad de agencia (1999a). Es una forma de *minorizar* a quien es objeto del rescate, porque *no saben, no pueden, no quieren o necesitan* de su custodio o su tutor dado que por sí mismos no pueden superar su condición de anormales (González Placencia, 2017: 159). Lo anterior no es muy diferente a lo ya discutido en torno a los dispositivos simbólicos que segregan a seres humanos.

Por eso, en el derecho a la no discriminación no basta atribuir prohibiciones jurídicas a las prácticas que niegan derechos humanos, sino compensarlas, o, como menciona el propio Amartya Sen (2010), existen injusticias que deben ser remediadas. Dado que la discriminación es un fenómeno estructural, las labores prohibicionistas —asunto que por cierto no está a discusión tomando en cuenta el DIDH y las Constituciones de los Estados— en realidad resuelven el problema de manera parcial. Hace falta, más bien, un enfoque de carácter compensatorio y que tome en cuenta los procesos históricos sobre los cuales la discriminación se acentúa y que logran permanecer en el tiempo. Es decir, podríamos encontrar un consenso en torno a la idea de igualdad en todos los sentidos, pero dado el carácter específico de la discriminación y las categorías sospechosas sobre las cuales actúa es necesario colocar el énfasis en la desventaja histórica e impuesta. Es por esto que la no discriminación es:

el derecho de toda persona a ser tratada de manera homogénea, sin exclusión, distinción o restricción arbitrarias, a efecto de que sea capaz de aprovechar plenamente el resto de sus derechos y libertades fundamentales y el libre acceso a las oportunidades socialmente disponibles, siempre y cuando un tratamiento preferencial temporal hacia ella o hacia su grupo de adscripción no sea necesario para compensar el daño histórico y la situación de vulnerabilidad y subalternidad causados a su grupo por prácticas discriminatorias previas (Rodríguez Zepeda, 2023: 66).

Recordemos la postura liberal igualitaria de Rawls al hacer énfasis en que la interpretación de la “igualdad liberal” busca mitigar las influencias de las contingencias sociales o la “lotería natural” de la estratificación dentro del sistema social, por eso es necesario imponer condiciones básicas estructurales al sistema.

Uno de estos elementos correctivos ante las desventajas innecesarias como parte del derecho a la no discriminación son las Acciones afirmativas. Estas medidas de carácter correctiva y temporales buscan solucionar problemas elementales de la sociedad hacia grupos históricamente discriminados, pero que lo siguen siendo y también cargarán con ello en el futuro.⁶⁵ No puede decirse que son un derecho universal, sino que funcionan para mitigar la anulación de derechos de la cuales esos grupos han sido víctimas específicas. Podríamos decir que son medidas que sirven como contraestigmatización. Ningún derecho debe estar a merced de las identidades grupales específicas.

El concepto de Acción afirmativa surge en el contexto estadounidense durante el siglo XX ante las exigencias de los derechos civiles, principalmente por parte de los movimientos de los derechos de las personas negras. Fueron distintos los debates y las oposiciones a esas políticas públicas que atravesaron las administraciones de los gobiernos en Estados Unidos. Cada presidente, en aquel país, estaba a favor o se oponía a las Acciones afirmativas dependiendo de su contexto o posturas morales propias; a su vez, la Suprema Corte también jugó un papel importante, no solo en cuanto a las sentencias y revisiones constitucionales y las polémicas desatadas, sino a las presiones de los movimientos a favor de los derechos civiles. Como se hace notar, estas discusiones han tenido relevancia política y jurídica durante las últimas décadas y esto no escapa a la discusión filosófica política sobre los motivos por los cuales dichas medidas “de carácter compensatorio” son necesarias en el derecho antidiscriminatorio (Rodríguez Zepeda, 2008: 51-92).

En cuanto a la definición ya establecida de la no discriminación, su complejidad radica en que la compensación de los miembros de los grupos históricamente discriminados, esto es, lo específico de la Acción afirmativa es la

⁶⁵ Dado que el envejecimiento es inevitable, también lo es el estigma en torno a eso, y, por supuesto, la propia discapacidad que traería al depender de los demás para poder realizar actividades diarias. Con el envejecimiento se pierde el control corporal de sí (Elias, 1989) se trata de una especie de muerte simbólica a través de la dependencia de los demás, en la percepción social [la estigmatización] el viejo es reducido a su cuerpo (Le Breton, 2021: 209-211). Con el deterioro, las modificaciones y el ascenso de las incapacidades, se genera un proceso de extrañamiento en las personas en la medida en que se sienten ajenas a sí mismas: el cuerpo se vuelve un ente extraño que *ya no* responde como antes (Olvera y Sabido, 2007: 173). De esta manera, la discapacidad se hace presente e inevitable. En ese sentido, la Acción afirmativa adquiere todavía más un estatus preventivo, compensatorio y de contraestigmatización.

exigencia de subsanar las condiciones que propiciaron un tratamiento desigual y excluyente a ciertos seres humanos por ser parte de determinados grupos. Esto, cabe decir, solo se da en contextos democrático constitucionales. Un régimen autoritario podría llevar a cabo medidas de protección gubernamentales -por decirlo de alguna manera-, pero no significa que contengan en sí mismas el propósito teórico de la Acción afirmativa.

La Acción afirmativa es una meta normativa. Si entendemos que las condiciones sociales son asimétricas en tanto que para ciertos grupos la desventaja se acentúa, el valor de la igualdad —lo cual nos remite a las preguntas de Bobbio (1993) “¿igualdad entre quiénes?” e “¿igualdad en qué?” y la de Sen “¿igualdad de qué?” (1979)— se realiza por vía de las medidas compensatorias.

Por otro lado, también se debe señalar que la Acción afirmativa no es un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar el objetivo deseable de igualdad de trato y de oportunidades (Rodríguez Zepeda, 2017: 45). Si nos ajustamos al principio moral contractualista rawlsiano que anteriormente habíamos revisado, es decir, los dos principios de justicia, nos daremos cuenta que se puede ajustar al principio de igualdad en tanto que una sociedad que beneficie en primer lugar a los grupos menos aventajados estaría encaminándose a dicho principio, pero, como ya mencioné, acompañado de las medidas compensatorias necesarias.

Ronald Dworkin distingue entre el derecho a *igual tratamiento* y el derecho a *ser tratado como igual* -o igualdad constitutiva. El primero es el derecho a una distribución igual de oportunidad, recursos o cargas; el segundo, se trata del derecho a ser tratado con la misma consideración y respeto por cualquier persona. Este segundo derecho implica despojarse de los prejuicios y los estigmas que limitan derechos a las personas. Este derecho implica que sí se deben de considerar las desventajas individuales y se pueden tolerar si es que benefician a la comunidad en general, en este sentido, no todas las asimetrías de trato son necesariamente injustas ya que se concibe que el tratamiento preferencial implica que la mayoría se beneficia más de lo que podría perjudicar a unos cuantos individuos (1989: 332).

De este modo, la discriminación tendría que, necesariamente, ser mitigada por Acciones afirmativas impulsadas por el Estado. Recordemos que la aporofobia no obedece únicamente a nociones provenientes de la renta o la clase social, sino a un entramado de dispositivos simbólicos de estigmatización. Tomemos en cuenta los casos de las poblaciones indígenas. Es un hecho empírico que esa población es de las más estigmatizadas, racializadas y empobrecidas, en casos así correspondería al Estado contener la discriminación aplicando tratamientos diferenciados bajo la lógica de su extrema vulnerabilidad y de esta manera nivelar las oportunidades de las que no han gozado por ser quienes son. Justamente las compensaciones funcionan para nivelar lo que los prejuicios y los estigmas han provocado.

Por lo tanto, las Acciones afirmativas no son “regalos” ni obedecen a algún tipo de merecimiento, ni mucho menos de “discriminación inversa” como muchos grupos conservadores han criticado. Son medidas compensatorias que corrigen la desigualdad y la estigmatización a favor de los grupos históricamente discriminados. Con ello, se busca la igualdad de trato bajo el entendido de que todos los seres humanos gozamos de los mismos derechos.

Un contexto de desigualdad extrema en donde, por ejemplo, el diseño de las ciudades, no está pensado para las personas con discapacidad, se vuelve necesaria la acción afirmativa; las personas en situación de calle que no tienen un lugar en donde vivir también se vuelve necesaria la política compensatoria y correctiva; las mujeres pobres indígenas que quieren acceder a la universidad, pero que por su vida precaria no les permite competir con los que no viven como ellas, también es un asunto de Estado.

La diferencia entre las Acciones afirmativas y los programas tradicionales de carácter paternalista y asistencial es que se asume que la vulnerabilidad no es una condición relacionada con la identidad de cada persona, sino que los contextos de la vulneración generan la discriminación, por eso un Estado constitucional garantista protege los derechos de las personas. En ese sentido, los derechos fundamentales no están a discusión, ni negociación o negación (González Plasencia, 2017: 188).

De hecho, las Acciones afirmativas son medidas que también funcionan para reducir privilegios en tanto que, precisamente, hay grupos que carecen de derechos.

Por lo anterior, las Acciones afirmativas obedecen a una serie de compensaciones frente a la discriminación dentro del marco de un tipo de igualdad constitutiva. Intentan generar oportunidades de forma real y no solo formal para la recomposición social que la desigualdad ha generado intentando así incluir a los grupos históricamente discriminados y, de alguna forma, “nivelar la balanza social”.

Conclusiones

La intolerancia es una constante en nuestras vidas. El caos y el encuentro con "los extraños" suelen venir acompañados de actitudes de alejamiento, maltrato o, como ya hemos revisado, prejuicios y estigmas. Imaginar un mundo libre de intolerancia parece casi imposible. Sin embargo, el problema central radica en la discriminación, especialmente cuando esta atenta contra los derechos y libertades de las personas sin base racional alguna.

La discriminación es un fenómeno social presente en todas las sociedades contemporáneas. No hay razón válida para no combatir esta desigualdad de trato, salvo en contextos autoritarios. En las democracias, por el contrario, los Estados tienen la obligación de garantizar el ejercicio pleno de los derechos humanos.

Prejuicios y estigmas, como motores culturales de la discriminación, deben ser enfrentados con contranarrativas capaces de transformar la cultura de intolerancia y desigualdad. Aunque los cambios culturales suelen ser lentos, ello no exime al Estado ni a las políticas públicas de la responsabilidad de actuar. Una sociedad que no combate la discriminación perpetúa patrones de desigualdad, estancando tanto el desarrollo como la paz social.

En México, las instituciones encargadas de combatir la desigualdad no deben quedar al margen de lo que sucede en el territorio. Cada estado debería establecer organismos autónomos capaces de enfrentar estas injusticias. La legislación nacional y local ya contempla la creación de dichas instituciones; lo que falta es voluntad política para implementarlas.

Como se ha mencionado, la discriminación restringe derechos, oportunidades y libertades fundamentales, y estas limitaciones se perpetúan a lo largo de la vida de las personas. La interacción entre pobreza y discriminación refuerza la desventaja estructural, lo que exige acciones para corregir estas desigualdades. Aquí también entra en juego el mito de la meritocracia. Nadie tiene mérito alguno por las circunstancias de su nacimiento, y la meritocracia, como se ha argumentado, es un constructo de las sociedades neoliberales diseñado para justificar la desigualdad y mantener privilegios.

Los discursos meritocráticos suelen ignorar las barreras socio-simbólicas que dificultan la movilidad social. Además, los medios de comunicación han jugado un papel clave en consolidar estos discursos, reforzando estigmas como el de "los pobres son pobres porque quieren". Para las democracias, desmontar estas narrativas es un desafío urgente.

Los movimientos sociales que luchan contra la desigualdad de trato (feministas, antirracistas, defensores de la diversidad sexual, entre otros) han sido cruciales, pero también es importante preguntarse si deberían incorporar la lucha contra la desigualdad socioeconómica en sus agendas. Según OXFAM, la mayor parte de la riqueza está concentrada en unas pocas manos, y derechos básicos, como el acceso a la vivienda, se han vuelto casi inalcanzables en muchas partes del mundo. La meritocracia no resolverá este problema, ya que fue creada precisamente para perpetuar el statu quo. De hecho, uno de los planteamientos de organizaciones civiles internacionales es fomentar y llevar a cabo reformas fiscales progresivas en los países en donde se concentre mucha más riqueza.

Esto significa que los gobiernos del mundo deben gravar a los ultrarricos del planeta para poder financiar grandes proyectos de justicia social. No fue objeto para esta investigación pensar en torno a los límites morales y políticos en torno a la concentración extrema de riqueza, sin embargo, parece ser que limitarla es una urgencia social en tanto que la desigualdad no se reduzca. Esto iría en contra de los dogmas ideológicos neoliberales y le restaría privilegios a los grupos que concentran demasiado poder. Asimismo, los riesgos que conlleva no hacerlo

transformarían radicalmente la democracia hasta sustituirla por una plutocracia altamente peligrosa y poderosa. El ascenso de las derechas extremas o populistas más autoritarias han encontrado espacios convenientes para convencer a las poblaciones más vulneradas de que la culpa de la desigualdad o la pobreza es de los “extraños”, sin embargo, como ya revisamos, seducir a las masas desposeídas a través de soluciones fáciles que conllevan violaciones a los derechos humanos solo provoca el fortalecimiento del orden establecido y la profundización de los problemas que dicen combatir. Por eso es necesario el combate a la discriminación y la pobreza, de lo contrario, las posturas políticas e ideológicas más radicales seguirán creciendo.

La cultura del privilegio también desempeña un papel central en el sostenimiento de ventajas innmerecidas para ciertos grupos dominantes. Es necesario contextualizar el concepto de privilegio, evitando su uso descontextualizado, que puede derivar en posturas autoritarias y divisivas. En lugar de que las víctimas de la opresión culpen a otros, se deben construir alianzas estratégicas para alcanzar justicia y derechos. Desmontar la cultura del privilegio implica combatir las distintas formas de discriminación como el racismo, el patriarcado o la aporofobia. Como se pudo notar, la cultura del privilegio no solo es de corte socioeconómica, sino de sociedades excluyentes y que no tratan de manera igual a sus ciudadanos.

Por otro lado, el surgimiento de movimientos anti-derechos evidencia cómo las sociedades contemporáneas enfrentan reacciones conservadoras que buscan frenar los avances en materia de derechos humanos. Estos movimientos, respaldados por poderes mediáticos y políticos autoritarios, perpetúan estigmas y refuerzan la criminalización de grupos vulnerables, especialmente los pobres.

La noción de "desventaja" de John Rawls es un recordatorio clave de por qué el discurso meritocrático debe ser desmantelado. Las desigualdades no son elecciones individuales, sino condiciones estructurales. Un Estado democrático de derecho tiene el deber de corregir estas desigualdades, especialmente las asociadas a la pobreza.

Además, la construcción simbólica del "extraño" ha convertido al pobre en un "peligro" o un "criminal". No es casual que la mayoría de las personas en prisión provengan de contextos de pobreza. La injusticia está profundamente ligada a estas condiciones, donde los dispositivos simbólicos refuerzan el estatus de marginalidad de los pobres y limitan su acceso a una vida justa.

En este sentido, la aporofobia debe entenderse como un conjunto de dispositivos simbólicos diseñados para denigrar y discriminar a las personas en situación de pobreza, reforzando su criminalización. Este concepto no puede limitarse a criterios económicos; debe incluir un análisis interseccional que contemple las múltiples formas de discriminación que enfrentan las personas pobres.

Por último, las Acciones afirmativas son una herramienta valiosa para contrarrestar estas desigualdades. Su propósito no es solo nivelar las condiciones de desventaja, sino también generar contranarrativas que desplacen los estigmas. El tratamiento preferencial acierta en generar condiciones de igualdad para personas históricamente discriminadas, de otro modo, dichas barreras serían un impedimento para el ejercicio de los derechos. Contar con una sociedad más igualitaria beneficiaría a todos. Cuando los gobiernos no implementan Acciones afirmativas para corregir la desigualdad lo que en realidad hacen es abrir las puertas al autoritarismo y reivindicar la meritocracia.

La pobreza y la discriminación amenazan la cohesión social, la democracia y la justicia. Si bien corresponde al Estado liderar su combate, la sociedad también debe organizarse para enfrentar estas problemáticas y exigir nuevos derechos. Las grandes transformaciones han venido desde las luchas sociales que no han sido sencillas, al contrario, muchas de ellas han costado vidas. Pero las luchas contra la discriminación y la pobreza forman parte de la exigencia de la garantía de los derechos humanos y es una tarea que no debe de extraviarse con el tiempo. De hecho, muchas otras luchas sociales en contra de la discriminación han estado manifestándose, como por ejemplo las personas con discapacidad (física o intelectual). Esto demuestra el pluralismo con el que los seres humanos convivimos

de manera cotidiana, pero también las desventajas con las que se tienen que enfrentar. Dar paso a la lucha contra la discriminación es entender que los seres humanos podemos vivir en diversidad y con dignidad al mismo tiempo.

Bibliografía:

- Álvarez Domínguez, P. y Yanes Cabrera, C. (2011). "Derechos Humanos y movimientos sociales: experiencia participativa en la universidad", *Revista de Estudios y Experiencias en Educación*, Vol. 10, (19): 153-175. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/2431/243120126008.pdf> [Consulta: 15 agosto 2024].
- Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Grupo Santillana de Ediciones.
- (2002). *Tiempos presentes*. España, Gedisa.
- Bauman, Zygmunt (1996). "Modernidad y ambivalencia" En *Las consecuencias perversas de la modernidad*, compilado por Josetxo Beriain, 73-119. Barcelona: Anthropos.
- (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona, Gedisa.
- (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Buenos Aires, Paidós.
- (2017). *Retrotopía*. España, Paidós.
- Baquero- Melo, Jairo (2020). "Capas de desigualdades e interseccionalidad". En *Repensar las desigualdades. Cómo se producen y entrelazan las asimetrías globales (y qué hace la gente con eso)*, compilado por Elizabeth Jelin, Renata Motta y Sérgio Costa, 223-247. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Grupo Santillana.
- (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.
- (2007). *El sentido práctico*. Argentina, Siglo XXI.
- Becker, Howard (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Argentina, Siglo XXI.
- Benhabib, Seyla (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, Gedisa.

- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1968). *La construcción social de la realidad*. Argentina, Amorrortu editores.
- Bernal, Ricardo y Hernández Mario (2023). “Los derechos humanos amenazados: Una propuesta de revisión filosófica de los discursos antiderechos en el mundo contemporáneo”. En *El reverso de las democracias reales. Agravios históricos e injusticias presentes*, compilado por C. Delgado, A. Sermeño y A. Aragón, 27-57. México: UNAM.
- Blumer, Herbert (2002). “El prejuicio racial como sentido de posición de grupo en Razas”. En *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*, compilado por Eduardo Terrén, 183-194, Barcelona: Anthropos.
- Bobbio, Norberto (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona, Paidós- Universidad Autónoma de Barcelona.
- (1997). *Elogio de la templanza y otros escritos morales*. Madrid, Temas de hoy.
- Brown, Wendy (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Argentina, Traficantes de Sueños.
- Burke, Edmund (2017). *Reflections on the Revolution in France*. London, The Temple Press Letchworth.
- Canetti, Elias (2000). *Masa y poder*. Barcelona, Alianza
- Centro de Estudios Espinosa Yglesias (2023): *Movilidad social. Igualdad de oportunidades para todos (as)*. Disponible en: <https://ceey.org.mx/movilidad-social> [Consulta: 25 agosto 2024].
- Cantón, Octavio (2006). “Igualdad, necesidades y derechos”. En *Derecho a la no discriminación*, editado por C. De la Torre: 19-29. México: UNAM.
- Cohn, Nate (2024). “¿Qué es lo ‘woke’ y por qué es importante?”, *The New York Times*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/es/2024/10/10/espanol/estados->

unidos/woke-significado-democratas-republicanos.html [Consulta: 20 octubre 2024].

Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (2018). *La ineficiencia de la desigualdad*. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/43442-la-ineficiencia-la-desigualdad> [Consulta: 14 marzo 2024].

Contreras, Miguel Ángel (2015). *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posliberalismo*. México, Akal.

Cortina, Adela (2020). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona, Paidós.

Crenshaw, Kimberlé (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*", Vol. 1989, (8), 139-167. Disponible en: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8> [Consulta: 5 septiembre 2024].

————— (1991). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, *Stanford Law Review*", Vol. 43, (6), 1241-1299. Disponible en: <https://blogs.law.columbia.edu/critique1313/files/2020/02/1229039.pdf> [Consulta: 26 octubre 2024].

Cruz-Ayuso, Cristina (2020). "Repensar la política de lucha contra la pobreza y la exclusión desde el prisma de la interseccionalidad", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. 47, 327-349, Disponible en: <https://doi.org/10.36576/summa.132193> [Consulta: 24 octubre 2024].

De Lagasnerie, Geoffroy (2015). *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Buenos Aires, FCE.

De Schutter, Oliver (2022). *Extrema pobreza y derechos humanos*. Disponible en: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n22/423/85/pdf/n2242385.pdf?OpenElement> [Consulta: 6 agosto 2024].

- Di Castro, Elisabetta (2010). "Derechos sociales, democracia y justicia". En *Los derechos económicos y sociales. Una mirada filosófica*, compilado por P. Dieterlen, 25-61. México: UNAM.
- Dieterlen, Paulette (2003). *La pobreza: un estudio filosófico*. México, UNAM/ FCE.
- (2010). "Pobreza e igualdad". En *Pobreza: concepciones, medición y programas*, compilado por V. Villarespe Reyes, 53-75. México: UNAM.
- Díez Rodríguez, Fernando (2008). "Trabajo, pobreza y beneficencia: en torno a las *Memorias sobre el pauperismo* de Alexis de Tocqueville", *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales* (19), 201–230. Disponible en: <https://www.cepc.gob.es/sites/default/files/2022-06/27077fernandodiezrodriguezhy19.pdf> [Consulta: 2 septiembre 2024].
- Durán Casas, Vicente (2018) "La dignidad humana en Kant: una tarea, no un privilegio". En *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política*, compilado por C. Trueba y S. Pérez, 175-201. Barcelona: Anthropos/ México: UAM.
- Durkheim, Emile (1986). *Las reglas del método sociológico*. México, FCE.
- (2007). *La división del trabajo social*. México, Colofón.
- Dworkin, Ronald (1989). *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel.
- Elias, Norbert y Scotson John (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México, FCE.
- Elias, Norbert (1989). *La sociedad de los moribundos*. México, FCE.
- Farge, Arlette (2008). *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*. Buenos Aires, Katz.
- Fernández, José (2000). "La construcción social de la pobreza en la sociología de Simmel", *Cuadernos de Trabajo Social*, Vol. 13, 15–32, Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view/CUTS0000110015A> [Consulta: 24 septiembre 2024].
- Ferrajoli, Luigi (2004). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid, Trotta.

Fisher, Mark (2022). “Salir del castillo de vampiros”. Traducido por Patricio Orellana. Disponible en: <https://jacobinlat.com/2022/07/salir-del-castillo-de-vampiros/> [Consulta: 20 octubre 2024].

Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). México, FCE.

————— (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI.

————— (2015). *Historia de la locura en la época clásica I*. México, FCE.

Gall, Olivia, Iturriaga Eugenia, Morales Diego y Rodríguez Jimena (2021). *¿Qué es y cómo se manifiesta el racismo?* México, Conapred.

García, María (2010). *Foucault y el poder*. UAM, México.

García, Rubén (2007). “Discriminación, igualdad y diferencia política”. *Derecho a la diferencia y combate a la discriminación*, 97-134. México: Conapred-CDHDF.

Garfinkel, Harold (2016). “Condiciones de las ceremonias exitosas de degradación”, *Delito y Sociedad: Revista de Ciencias Sociales*, Traducido por Mariano Hernán Gutiérrez, 115–122. Disponible en: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/DelitoYSociedad/article/view/5347/8034> [Consulta: 28 septiembre 2024].

Giddens, Anthony (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península.

Giner, Salvador (2014). “Sociodicea”. *Revista Internacional de Sociología*, Vol. 72, (2), 287–302, Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/274776784_Sociodicea [Consulta: 14 octubre 2024].

Goffman, Erving (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires- Madrid, Amorrortu.

González, Luis (2017). “Vulnerabilidad, dignidad y derechos humanos”. En *Para discutir la acción afirmativa. Teorías y normas. Volumen 1*, compilado por González Luna,

Rodríguez Zepeda y Maldonado Sahuí, 155-197. México: Universidad de Guadalajara.

Gómez Villar, Antonio (2022). *Los olvidados. Ficción de un proletariado reaccionario*. España, Bellaterra Ediciones.

Gutiérrez López, Roberto (2008). *Cultura política y discriminación*. México, Conapred.

Han, Byung-Chul (2010). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder.

Hancock, Ange Marie (2007). "When multiplication doesn't equal quick addition: Examining intersectionality as a research paradigm. *Perspectives on Politics*", Vol. 5, (01), 63-79, Disponible en: <https://sci-hub.se/10.1017/s1537592707070065> [Consulta: 24 octubre 2024].

Harvey, David (2013). *Breve historia del neoliberalismo*. España, Akal.

Haubert, Maxime. (2011). "Las movilizaciones sociales: aportes recientes de la sociología francesa". *Revista mexicana de sociología*, Vol. 73, (4), 645-673. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01882503201100040004&lng=es&tlng=es [Consulta: 30 julio 2024].

Hernández Peralta, Hazael (2021). "Discriminación e igualdad. Sobre el concepto de discriminación simbólica". En *La discriminación en serio*, compilado por Jesús Rodríguez Zepeda, 211-239. México: UAM.

Hernández Sánchez, Mario (2024). "¿Está todo perdido o todo por construirse para el acceso universal a los derechos humanos? Una lectura pesimista y otra optimista del arendtiano derecho a tener derechos". En *La filosofía política a la prueba de los derechos humanos: Debates modernos y contemporáneos*, compilado por D. Hernández, 15-58. México: UNAM/Viceversa.

Hill Collins, Patricia y Sirma Bilge (2020). *Intersectionality*, 2da ed. Cambridge, Polity Press.

Hobbes, Thomas (1984). *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, FCE.

- Hopenhayn, Martín (2022). “La cultura del privilegio y la igualdad de derechos: antípodas por resolver en las democracias latinoamericanas”, *El Trimestre Económico*, Vol. 89, (353), 257–275, Disponible en: <https://doi.org/10.20430/ete.v89i353.1419> [Consulta: 31 julio 2024].
- Illouz, Eva (2023). *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco, el resentimiento y el amor socavan la democracia*. Madrid, Katz.
- Islas Héctor (2010). *Discriminación, democracia, lenguaje y género*. México, Conapred
- Jelin, Elizabeth (2020). “Desigualdades y diferencias: género, etnicidad/ raza y ciudadanía en las sociedades de clases (realidades históricas, aproximaciones analíticas)”. *Repensar las desigualdades. Cómo se producen y entrelazan las asimetrías globales (y qué hace la gente con eso)*, compilado Elizabeth Jelin, Renata Motta y Sérgio Costa, 155-181. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kaufman, Ariel (2015). *Odium dicta. Libertad de expresión y protección de grupos discriminados en internet*. México, Conapred.
- Kant, Immanuel (2022). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. México, Alianza Editorial.
- Lasch, Christopher (1999). *La cultura del narcisismo*. Chile, Editorial Andrés Bello.
- Le Breton, David (2021). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Prometeo libros.
- Lechuga, Graciela (2008). *Foucault*. México, UAM.
- Littler, Jo (2018). *Against meritocracy. Culture, power and myths of mobility*. London, Routledge.
- Locke, John (2006). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Bogotá, Tecnos.
- MacKinnon, Catharine (1991). “From practice to theory, or what is a white woman anyway? *Yale Journal of Law and Feminism*”, Vol. 4, (13), 13–22, Disponible en:

https://openyls.law.yale.edu/bitstream/handle/20.500.13051/7152/06_4YaleJL_Feminism13_1991_1992_.pdf?sequence=2&isAllowed=y [Consulta: 23 octubre 2024].

Mancini, Fiorella (2018). “La pobreza y el enfoque de derechos: algunas reflexiones teóricas”. En *Pobreza y derechos sociales en México*, compilado por G. Hernández Licona, R. Aparicio Jiménez, y Fiorella Mancini, 29-83. UNAM/CONEVAL.

Marx, Karl y Engels Friedrich (1948) *El manifiesto comunista*. Chile, Babel.

Milanovic, Branko (2022). ¿Qué pensaba Marx sobre la desigualdad de ingresos en el capitalismo? *Letras libres*. Disponible en: <https://letraslibres.com/economia/que-pensaba-marx-sobre-la-desigualdad-de-ingresos-en-el-capitalismo/> [Consulta: 2 septiembre 2024].

Morell, Antonio (2002). *La legitimación social de la pobreza*. Barcelona, Anthropos.

Neiman, Susan (2024). *Izquierda no es woke*. Madrid, Debate.

Nussbaum, Martha (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona, Paidós.

Olvera, Margarita y Sabido Olga (2007). “Modernidad temprana, modernidad tardía e individualidad: la experiencia social en el cuerpo”. En *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*, coordinado por Girola y Olvera, 145-187. Barcelona: Anthropos- UAM.

Paugam, Serge (2007). *Las formas elementales de la pobreza*. Madrid, Alianza Editorial.

Pérez, Cortes (2010). *Karl Marx. Invitación a su lectura*. México, UAM.

Polanyi, Karl (2017). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México, FCE.

Pulido, Miguel (2018). *Colores de libertad*. México, Conapred.

Ramírez, Mario (2022). “Capacidades anticipatorias: Progresividad y No Regresividad en las políticas públicas de los derechos humanos en México”. En *La progresividad en los derechos humanos. Políticas públicas, actores e instituciones*: 15-34. México: CNDH.

- Ramonet, Ignacio (2022). *La era del conspiracionismo. Trump, el culto a la mentira y el asalto al Capitolio*. México, Siglo XXI.
- Rawls, John (1995). *Una teoría de la justicia*. México, FCE.
- (2014). “El sentido de la justicia”. En *Conceptos morales*, compilado por Joel Feinberg, 195-203. México: FCE.
- Reygadas, Luis (2020). “La construcción simbólica de las desigualdades”. En *Repensar las desigualdades. Cómo se producen y entrelazan las asimetrías globales (y qué hace la gente con eso)*, compilado por Jelin Elizabeth, Motta Renata y Costa Sérgio, 155-181. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ríos, Viridiana (2021). *Cultura del privilegio y simbiosis entre poder político y poder económico en México. Recomendaciones para su superación*. México, CEPAL.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2008). *Un marco teórico para la discriminación*. México, Conapred.
- (2010) *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la teoría de la justicia*. México, UAM.
- (2017). “Tratamiento preferencial e igualdad: el concepto de Acción afirmativa”. En *Para discutir la acción afirmativa. Teorías y normas. Volumen 1*, compilado por González Luna, Rodríguez Zepeda y Maldonado Sahuí, 23-69. México: Universidad de Guadalajara.
- (2021). “¿Es posible justificar un enfoque Rawlsiano de la No discriminación?” En *La discriminación en serio: estudios de filosofía política sobre discriminación e igualdad de trato*, compilado por Jesús Rodríguez Zepeda, 261-295. México: UAM.
- (2022). *¿Cómo ves? La discriminación*. México, UNAM
- (2023a). *Una teoría de la discriminación*. México, UAM.
- (2023b). “El concepto de interseccionalidad: problemas de justificación, problemas políticos”. En *Interseccionalidad. Teoría antidiscriminatoria y análisis de*

casos, coordinado por J. Rodríguez Zepeda J. y T. González Luna, 23-67. México: UAM.

————— (2024). “La discriminación y el enfoque de derechos”. En *Las ciencias sociales revisitadas*, compilado por Gustavo Leyva, 1021-1043. México: Gedisa-UAM.

Roniger, Luis (2018). *Los derechos humanos en América Latina*. México, El Colegio de México.

Rousseau, Jean-Jacques (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid, Calpe.

————— (2007) *El contrato social*. Madrid, Austral.

Sabido, Olga y Zabłudovsky Gina (2014). *Georg Simmel. Sociología: estudios sobre las formas de socialización. Estudio introductorio*. México: FCE.

Sabido, Olga (2012). *Tres miradas sociológicas ante el extrañamiento del mundo en El extranjero*. España, Sequitur.

Sabine, George (2021). *Historia de la teoría política*. México, FCE.

Salazar, Luis (2019). “Democracia, representación política y derechos en *Poder, democracia y derechos*”. En *Una discusión con Michelangelo Bovero*, compilado por María de Guadalupe Salmorán, 19-41. México: UNAM.

Serret, Estela (2023). “La perspectiva interseccional: ¿contra la “primacía del género”?”. En *Interseccionalidad. Teoría antidiscriminatoria y análisis de casos*, compilado por J- Rodríguez Zepeda y T. González Luna, 67-89. México: UAM.

Chaparro, Amneris (2023). “¿El feminismo será interseccional o no será?”. En *Interseccionalidad. Teoría antidiscriminatoria y análisis de casos*, compilado por J- Rodríguez Zepeda y T. González Luna, 117-139. México: UAM.

Sen, Amartya (1979). ¿Igualdad de qué? *Ciclo Tanner de conferencias sobre los valores humano pronunciada en la Universidad de Stanford*. Disponible en:

https://issuu.com/cuerpoacademicodepoliticaspUBLICAS/docs/igualdad_de_qu___de_amartya_sen [Consulta: 17 marzo 2024].

————— (1999a). *Desarrollo y libertad*. Argentina, Planeta.

————— (1999b). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza.

————— (2010). *La idea de justicia*. México, Taurus.

Simmel, Georg (2002). “El pobre”, *Sobre la individualidad y las formas sociales*: 218- 246. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

Spicker, Paul (2009). “Definiciones de pobreza: doce grupos de significado”. En *Pobreza: un glosario internacional*, compilado por P. Spicker, S. Álvarez, D. Gordon: 291-206. Argentina: CLACSO.

Piketty, Thomas (2021) *Breve historia de la igualdad*. Barcelona, Ariel.

Therborn, Göran (2015). *Los campos de exterminio de la desigualdad*. México, FCE.

Tilly, Charles (1998). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires, Manantial.

Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros*. México, Siglo XXI.

Tonkonoff Costantini, Sergio (2012). “Las funciones sociales del crimen y el castigo: Una comparación entre las perspectivas de Durkheim y Foucault”. *Sociológica* (México), Vol. 27 (77), 109-142. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01870173201200030004&lng=es&tlng=es [Consulta: 20 septiembre 2024].

Touraine, Alain (2006). “Los movimientos sociales”. *Revista Colombiana de Sociología*, (27), 255–278. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/7982> [Consulta: 20 de junio de 2024].

Trueba Atienza, Carmen (2018). “La dignidad como un principio normativo. Una aproximación crítica al enfoque de las capacidades”. En *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política*, compilado por C. Trueba y S. Cortés, 31-349. México: UAM.

Urquijo Angarita, Martín (2014). “La teoría de las capacidades en Amartya Sen”. *Edetania. Estudios y Propuestas Socioeducativos*. (46), 63–80, Disponible en: <https://revistas.ucv.es/edetania/index.php/Edetania/article/view/161> [Consulta: 28 de marzo de 2024].

Villarreal, Andrés (2010). “Stratification by Skin Color in Contemporary Mexico”. *American Sociological Review*, Vol. 75 (5), 652-678 Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0003122410378232>, [Consultado: 26 de julio de 2024].

Villavicencio, Giovanni (2021). *Hablemos sobre meritocracia: ¿qué es y por qué no funciona?* Nexos. 28 de enero. Disponible en: <https://economia.nexos.com.mx/hablemos-sobre-meritocracia-que-es-y-por-que-no-funciona/> [Consulta: 5 de julio de 2024].

Vitale, Ermanno (2007). “Contra la discriminación, más allá de la diferencia: los derechos fundamentales”. En *La discriminación racial*, compilado por O. Gall, E. Vitale y S. Schmelkes, 53-89. México: Conapred.

Waldron, Jeremy (2012). *The Harm in the hate Speech*. Cambridge, University Press.

——— (2012a) *Dignity, Rank and Rights*. University of California, Berkeley.

Weber, Max (1964). *Economía y sociedad*. España, FCE.

Žižek, Slavoj (2022): “La cancelación de la ética: por qué la exclusión del hombre blanco heterosexual es injustificable”. *El País*. 24 de diciembre. Disponible en: <https://elpais.com/ideas/2022-12-27/la-cancelacion-de-la-etica-por-que-la-exclusion-del-hombre-blanco-heterosexual-es-injustificable.html>, [Consulta: 22 de octubre de 2024].

Documentos:

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) (2012). *Guía para Acción Pública contra la Homofobia*. Disponible en: https://www.conapred.org.mx/wpcontent/uploads/2022/07/ContralaHomofobia_2012_Ax.pdf (Acceso: 15 marzo 2024).

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) (2016). *Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales*. Disponible en: <https://www.conapred.org.mx/publicaciones/glosario-de-la-diversidad-sexual-de-genero-y-caracteristicas-sexuales/> [Consulta: 12 noviembre 2024].

MÉXICO (1917). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Disponible en: <https://www.gob.mx/indesol/documentos/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos-97187> [Consulta: 5 febrero 2024].

MÉXICO (2003). *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 11 de junio de 2003, texto vigente. Disponible en: <https://www.conapred.org.mx/wp-content/uploads/2024/01/Ley-Federal-para-Prevenir-y-Eliminar-la-Discriminacion.pdf>, [Consulta: 4 de marzo de 2024].

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Disponible en <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights> [Consulta: 13 de marzo de 2024].

Organización de las Naciones Unidas (ONU- Hábitat). (2022). *El fenómeno de la gentrificación*. Disponible en: <https://onu-habitat.org/index.php/el-fenomeno-de-la-gentrificacion> [Consulta: 10 de julio de 2024].

OXFAM (2024) *El monopolio de la desigualdad*. Disponible en: <https://oxfammexico.org/> [Consulta: 15 de junio de 2024].

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), Disponible en: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights> [Consulta: 7 de abril de 2024].

Sitios web:

BBC (2020). “Black Lives Matter: cómo tres mujeres crearon un movimiento mundial a partir de una etiqueta de redes sociales”. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55124765> [Consulta: 28 de agosto de 2024].

UNAM (2024). *¿Qué es la gentrificación y a quiénes afecta?*. Disponible en: https://unamglobal.unam.mx/global_revista/que-es-la-gentrificacion-y-a-quienes-afecta/ [Consulta: 2 agosto 2024].



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00477

Matrícula: 2223802535

La desigualdad social: entre la pobreza y la discriminación, hacia el concepto de aporofobia.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 11:00 horas del día 28 del mes de febrero del año 2025 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA
DR. JOSE RICARDO BERNAL LUGO
DR. MARIO ALFREDO HERNANDEZ SANCHEZ

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFÍA)

DE: ENRIQUE RAUL ROMAN ALCANTARA



ENRIQUE RAUL ROMAN ALCANTARA
ALUMNO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALÍA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. SONIA PEREZ TOLEDO

PRESIDENTE

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

VOCAL

DR. JOSE RICARDO BERNAL LUGO

SECRETARIO

DR. MARIO ALFREDO HERNANDEZ SANCHEZ