

EL PODER DE LA PALABRA: DISCURSOS DE ODIO



Anáhuac
MÉXICO SUR



COORDINADORES
VALERIA LÓPEZ VELA
ADÁN BALTAZAR GARCÍA FAJARDO

CENTRO ANÁHUAC SUR EN DERECHOS HUMANOS

FACULTAD DE DERECHO

EL PODER DE LA PALABRA: DISCURSOS DE ODIO

Coordinadores

VALERIA LÓPEZ VELA
ADÁN BALTAZAR GARCÍA FAJARDO

Centro Anáhuac Sur en Derechos Humanos



DIRECCIÓN/COORDINACIÓN/AUTORES: Valeria López Vela y Adán Baltazar García Fajardo.

EDITOR RESPONSABLE: Francisco Javier Conde González.

CUIDADO DE LA EDICIÓN: Karen Trejo Flores.

CORRECCIÓN DE ESTILO: Raquel Rivas.

REVISIÓN DE PLANAS: Karina Rosalía Flores Hernández, Karen Trejo Flores y Roberto Chávez Rubio.

DISEÑO DE PORTADA: Karen Polanco.

DISEÑO Y FORMACIÓN: Ana Lilia González Chávez y Enrique Alanis Guzmán.

Primera edición, 2017

D. R. © 2017, Universidad Anáhuac del Sur, S. C.
Av. de las Torres 131, col. Olivar de los Padres,
del. Álvaro Obregón, 011780 México, D. F.
www.uas.mx

ISBN: 978-607-9050-20-7

D. R. © 2017, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal
Av. Universidad 1449, col. Pueblo Axotla,
del. Álvaro Obregón, 01030 México, D. F.
www.cd hdf.org.mx

Los textos que incluyen esta obra son responsabilidad del autor correspondiente y no necesariamente reflejan la opinión de la Universidad Anáhuac México Sur ni de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.

Ejemplar electrónico de distribución gratuita, prohibida su venta.

Se autoriza la reproducción total o parcial de la obra siempre y cuando se cite la fuente.

Comité Editorial

- Dra. Sandra Anchondo
Universidad Panamericana

- Dr. José Ramón Cossío
Suprema Corte de Justicia de la Nación

- Dr. Juan Antonio Cruz Parceró
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

- Mtro. Adán Baltazar García Fajardo
Museo Memoria y Tolerancia

- Dra. Valeria López Vela
Universidad Anáhuac México Sur

- Dr. José Roldán Xopa
División de Estudios Jurídicos, CIDE

ÍNDICE

Agradecimientos	I
Presentación	II
Mtro. Luis Enrique Pereda Trejo Universidad Anáhuac México Sur	
Prólogo	VIII
Dra. Perla Gómez Gallardo Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal	
El poder de la palabra.	1
Mtro. Adán Baltazar García Fajardo Museo Memoria y Tolerancia	
Libertad de expresión, discurso de odio racista y democracia	10
Dra. Olivia Gall Universidad Nacional Autónoma de México	
La polémica Dworkin <i>vs.</i> Waldron sobre la posible regulación de los discursos de odio	58
Dra. Valeria López Vela Universidad Anáhuac México Sur	
Discursos de odio, homofobia y libertad de expresión en la jurisprudencia de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.	77
Dr. Javier Mijangos y González Escuela Libre de Derecho	

La mestizofilia en México, el racismo encubierto de un
discurso supuestamente integrador 92

Dra. Sandra Anchondo Pavón
Universidad Panamericana

Discursos de odio y libertad de expresión: retos para un
futuro compartido. 116

Dr. Raúl Armando Canseco Rojano
Universidad Nacional Autónoma de México, FES Aragón

Criminalización, marginación y sociedades de control 133

Dr. Hugo César Moreno Hernández
Universidad Iberoamericana

Discursos de odio y libertad de expresión: los retos
de la comunidad internacional frente a la incitación
al genocidio. 156

Lic. Guillermo Kohn Espinosa
Suprema Corte de Justicia de la Nación

Antídotos posibles contra los discursos de odio: la poética
de un mundo “apoético” a la luz de algunos ejemplos de la
literatura latinoamericana contemporánea 172

Mtra. Karla Urbano
Universidad Anáhuac México Sur

AGRADECIMIENTOS

Esta obra no habría sido posible sin el apoyo del Act. Abraham Cárdenas, rector de la Universidad Anáhuac México Sur, quien ha impulsado incansablemente la investigación en la Universidad. Agradecemos especialmente a la Sra. Sharon Zaga por abrirnos las puertas del Museo Memoria y Tolerancia para compartir con nosotros el diálogo y la construcción de la cultura de los derechos humanos y la tolerancia.

Este libro contó con el respaldo de la Dra. Perla Gómez Gallardo, presidenta de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, cuyo compromiso a través del Centro de Investigación Aplicada en Derechos Humanos —coordinado por el Dr. Javier Conde— impulsó fuertemente esta publicación.

Además, el libro tuvo el apoyo incansable del Dr. José Rodrigo Pozón —director de Investigación de la Universidad Anáhuac México Sur— y del Mtro. Luis Enrique Pereda Trejo —director de la Facultad de Derecho de la Universidad Anáhuac México Sur— quienes acompañaron de inicio a fin este proyecto.

Agradecemos a la Dra. Olivia Gall, Dr. Javier Mijangos y González, Dra. Sandra Anchondo Pavón, Dr. Raúl Armando Canseco Rojano, Dr. Hugo César Moreno, Lic. Guillermo Kohn Espinosa y Mtra. Karla Urbano por compartir su pluma y sus ideas para conformar este libro.

Finalmente, agradecemos a Karla Socorro y a Carla Prat sin cuyo esfuerzo esta obra no sería realidad.

VALERIA Y ADÁN

PRESENTACIÓN

MTRO. LUIS ENRIQUE PEREDA TREJO
Universidad Anáhuac México Sur

Hace poco leí una nota que, descontextualizada, podría dar lugar a imaginar este mundo como un lugar descarnadamente amistoso. El titular de la nota rezaba: “Facebook actualiza su ícono de ‘amigos’ para proyectar equidad de género”.¹ Sin lugar a dudas suena alentador que la red social más grande del mundo (con algo así como 1.4 mil millones de usuarios) se preocupe por tener representaciones gráficas esquemáticas (íconos) que democratizen la interrelación humana.² Sin embargo, el contexto no tardó en llegar y lo hizo precisamente de la mano de la política, aquella de la que Fernando Savater habla con tanta esperanza.³ En esta ocasión, el golpe de realidad vino a través de las declaraciones de uno de los aspirantes a la candidatura presidencial por el partido republicano de Estados Unidos, quien continuaba su carrusel publicitario basado en ofensivas declaraciones respecto los mexicanos.⁴

¹ <http://edition.cnn.com/2015/07/08/living/feat-facebook-friends-icon-gender-equality/index.html> [Consultada el 09/07/15].

² El gran cambio consiste en mostrar la silueta de una mujer enfrente de la de un hombre (lo contrario a lo que sucedía), donde ahora las dos siluetas son del mismo tamaño.

³ Savater, Fernando, *Política para Amador*, Ariel, Barcelona, en http://www.ies.seneca.net/iesseneca/IMG/pdf/fernando_politica_para_amador.pdf [Consultada el 09/07/15].

⁴ <http://edition.cnn.com/2015/07/08/politics/donald-trump-reince-priebus-immigrants-rnc/index.html> [Consultada el 09/07/15].

Es sintomático que en el mismo siglo en donde ocurren milagros médicos, hazañas deportivas, logros políticos y revelaciones científicas sin precedentes, también utilicemos el invento más asombroso de todos los tiempos, el lenguaje, no para acercarnos como individuos de una misma especie, sino para herirnos. *Indio, puto, vieja, negro, gata, judío, naco* o *mocho* no siempre están en la sección de palabras neutras de nuestro vocabulario.

¿Quién no ha escuchado en el tráfico vehicular de la Ciudad de México un infamante: “¿vieja tenías que ser?”, entendiendo sin lugar a dudas que se refiere no a una cuestión de edad, sino de género y peor aún: está encaminado a denigrar a través de un estereotipo que por definición es simplón, y en su simplicidad es injusto e hiriente. ¿Quién no se ha topado en Twitter con *hashtags* como *#EsDeJudíos* o *#EsDeGatas*? ¿Quién no tuvo en la escuela primaria un compañero al que le todos le llamaban “con cariño” *El Negro* y era el destinatario de toda gama de bromas crueles y denigrantes?

La ciencia ha encontrado el camino para preservar y mejorar la calidad de vida de millones de personas, logrando incluso proezas como un trasplante de cráneo, cuero cabelludo, riñón y páncreas en un mismo individuo durante una misma intervención quirúrgica,⁵ pero no ha logrado evitar que nueve personas sean asesinadas por motivos de odio en una iglesia de Charleston, en Carolina del Sur.⁶

El odio existe. Está en todos lados y le es tan natural al hombre como el amor. ¿Qué tienen que decir la ciencia jurídica, la sociología, la filosofía, la historia, la religión, la política o el arte al respecto? ¿Nos basta con promover un comportamiento cívico desde la familia o, por el contrario,

⁵ <http://edition.cnn.com/2015/06/05/health/skull-scalp-surgery/> [Consultado el 09/07/15].

⁶ <http://edition.cnn.com/2015/06/19/living/charleston-ame-church/index.html> [Consultado el 09/07/15].

el Estado necesita meter el hombro, con los consiguientes riesgos que eso implica? O mejor aún: ¿podemos evitar la “politización” de la regulación de los discursos de odio, al darle la tarea de sancionar a los jueces, fingiendo con esto que los jueces son seres incapaces de sentir filias y fobias igual que una diputada local de Sonora, Guerrero o el Distrito Federal? O, ¿es mejor no hacer nada, y el que tenga más saliva que trague más pinole?

En el debate respecto a los discursos de odio todos tienen algo que opinar. Hay quien sugiere, no sin buenas razones, que la posición adoptada por la Suprema Corte de Estados Unidos a través de casos como *Cohen v. California*; *City of Houston, Texas v. Hill*, o *Virginia v. Black* es la correcta y, por lo tanto, hay que alimentar al libre mercado de las ideas con buena información y no castigar las expresiones que le parecen desagradables o insultantes a un sector, no importa si éste es dominante o una minoría. La *ratio legis* que hay detrás de esto es muy sencilla: Ninguna autoridad pública cuenta con un respaldo moral infalible que le permita señalar a un ciudadano qué es correcto y qué incorrecto en términos de sus expresiones públicas.

Hay otras voces que, no sin algo de razón, afirman que *liberales* y *libertarianos* no quieren ceder ni un ápice sus prerrogativas alcanzadas y que, bajo esta bandera, cometen el error de confiar en el libre mercado de las ideas —el cual, dicen, no ha tenido éxito ni en la distribución de bienes y servicios a cambio de capital—. Por lo tanto, voces como la de la Dra. Valeria López, coordinadora de esta obra y titular del Centro Anáhuac Sur en Derechos Humanos, proponen que la dignidad sea el criterio último para destrabar los derechos en pugna y establecer, dado el caso, la primacía de una libertad frente a otra.

A lo largo de esta obra, el lector encontrará preguntas como:

1. ¿Puede el derecho a la no discriminación ser violentado por el discurso de odio, al que es inherente la intencionalidad

- de dañar o de herir y que, sin embargo, suele ser protegido por el derecho a la libertad de expresión?
2. En el caso de que se acepte que el derecho a la no discriminación puede ser violentado por el discurso de odio, ¿es deseable que se proponga que el sistema jurídico-político de las democracias liberales establezca ciertas sanciones civiles y/o penales contra sus “perpetradores”?
 3. Si la respuesta a esta segunda pregunta es positiva, ¿deben estas sanciones ser de la misma naturaleza que aquellas que ya existen, en muchos casos, para punir —ya sea civil y/o penalmente— a quienes violentan el derecho a la no discriminación?⁷

En este libro el lector se topará con una cuidadosa selección de textos elaborados por investigadores de una solidez incuestionable como la Dra. Olivia Gall, el Dr. Hugo César Moreno Hernández, pero también jóvenes realidades de la academia como Adán García o Guillermo Kohn Espinosa, este último egresado de la Facultad de Derecho de la Universidad Anáhuac México Sur quien al igual que Adán, quien es director académico en el Museo Memoria y Tolerancia, se ha labrado su propio camino y un merecido prestigio.

El lector encontrará también afirmaciones como:

La libertad de expresión no es el valor constitucional más importante en el sistema jurídico mexicano. La dignidad humana y la no discriminación son principios constitucionales que también deben ser ponderados en cada caso concreto. Respetarlos y protegerlos es obligación de todo poder público.⁸

O afirmaciones como:

Reconocer nuestro racismo heredado y desactivar la fiebre mestizófila todavía vigente en nuestros días, seguro ayudaría a que dejemos de ofendernos e insultarnos a causa del color

⁷ Véase el texto de la Dra. Olivia Gall.

⁸ Véase el texto del Dr. Javier Mijangos y González.

de nuestra piel, ojalá pudiera ser también, y sobre todo, un primer paso para posibilitar la garantía de los derechos humanos de los pueblos indígenas de México.⁹

Lo que el lector no encontrará es intolerancia, recriminación o manipulación. El libro que tengo el honor de presentar no es una compilación de ofensas recibidas y calumnias esgrimidas; no es tampoco un manual de lo correcto o lo incorrecto o un catálogo de estereotipos trasnochados. El objetivo de esta obra no es indicar a quién sí y a quién no hay que odiar, por el contrario: este documento es la memoria impresa de un coloquio innovador y plural que se dio en noviembre de 2014 gracias a la visión de la Facultad de Derecho de la Universidad Anáhuac México Sur y de su Centro en Derechos Humanos, así como a la generosidad y compromiso social del Museo Memoria y Tolerancia, y busca ilustrar, documentar, analizar, pero quizá sobre todo controvertir.

Este libro, hecho gracias al apoyo invaluable del Museo Memoria y Tolerancia, busca controvertir las razones dadas para la inacción. Controvertir la acomodaticia visión de que en México no hay discursos de odio, porque “somos un pueblo muy bonachón”. Controvertir el “no hay maldad ni ánimo ofensivo, es que así hablamos los mexicanos”. Busca generar diálogo. Busca educar.

La sabiduría popular sentencia que “la lengua es más poderosa que la espada”; pero también sentencia que en ocasiones “el remedio puede ser peor que la enfermedad”. Ambos aforismos me vienen a la mente cuando leo noticias que dan cuenta del suicido al que una niña de ocho años se sintió orillada como escape al *bullying* de sus compañeros por tener rasgos “indígenas”. O cuando leo que una diputada local analiza la posibilidad de presentar una incitativa que prohíba los *memes* en contra de políticos.

⁹ Véase el texto de la Dra. Sandra Anchondo Pavón.

Considero el deber de toda universidad sumarse a un debate educado e ilustrado, sin apasionamientos, hipocresías o rencores. Un debate plural, basado en la tolerancia y el respeto; que tenga, como propósito principal, proponer definiciones y alternativas de solución a un problema común: la convivencia diaria, intensa e inevitable de grupos de personas con diferentes rasgos físicos, opiniones políticas encontradas y creencias religiosas distintas, entre otras muchas posibilidades de diferenciación colectiva o individual. Sirva pues este libro para dar un paso en la dirección correcta, porque, al final del día, en palabras de Martín Luther King Jr: “We must learn to live together as brothers or perish together as fools”.

PRÓLOGO

DRA. PERLA GÓMEZ GALLARDO
Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal

El pasado 6 de noviembre de 2014, el Centro Anáhuac Sur en Derechos Humanos y el Museo Memoria y Tolerancia, organizaron el primer Coloquio sobre Discursos de Odio, el Poder de la Palabra en el que participaron importantes estudiosos del tema, como: la Dra. Olivia Gall, el Dr. Javier Mijangos y González, la Dra. Valeria López Vela, el Lic. Guillermo Kohn Espinosa, el Dr. Raúl Armando Canseco Rojano, la Dra. Jessica Baños, la Dra. Sandra Anchondo Pavón, la Mtra. Karla Urbano, el Dr. Hugo César Moreno Hernández y el Mtro. Adán Baltazar García Fajardo.

Este Coloquio probó ser un espacio de reflexión necesario en el que se analizó el derecho a la libertad de expresión frente a los discursos de odio en el contexto nacional e internacional, bajo una perspectiva multidisciplinaria.

La Dra. Valeria López Vela y el Mtro. Adán García Fajardo, se dieron a la tarea de recopilar las valiosas participaciones de las y los ponentes para publicar y difundir este material, que tiene una gran relevancia en un contexto donde el uso cada vez más frecuente de las redes sociales permite la inmediata propagación de mensajes e imágenes cuyo contenido revela la vigencia de discursos de menosprecio hacia determinadas identidades. Los estereotipos y los prejuicios conllevan una afectación a la interacción social y en su expresión más peligrosa, generan violencia.

El poder de la palabra: Discursos de odio, título de esta compilación, tiene entre sus temas centrales el derecho a la libertad de expresión, derecho que fue promovido por filósofos y pensadores para que se incluyera en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en 1789, y posteriormente en otros instrumentos internacionales como la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales; la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos; la Declaración Universal de los Derechos Humanos; el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos; y la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

Si bien la libertad de expresión es un derecho fundamental para el correcto funcionamiento de la democracia, este texto destaca la importancia de que la comunidad internacional establezca criterios precisos para distinguir las disertaciones que representan un peligro real e inminente, es decir, discursos de odio, de aquellos que buscan simplemente emitir una opinión política. El derecho a la libertad de expresión protege la capacidad de las personas de discutir ideas, plantear argumentos y defender sus pensamientos, pero encuentra un límite cuando transgrede los derechos y coarta las libertades de otras personas.

Bajo la pluralidad de enfoques de las y los autores de *El poder de la palabra: Discursos de odio*, se analiza el discurso de odio desde una perspectiva jurídica, sociológica, filosófica, política, comunicacional y literaria; que nos permite, tener un panorama enriquecido sobre lo que queremos y necesitamos como sociedad para hacer uso responsable y crítico de los medios de comunicación y plataformas tecnológicas, rechazando la propagación de mensajes sustentados bajo la violencia y la falta de respeto de la dignidad humana que buscan herir, lastimar y humillar a otro ser humano.

El potencial efecto multiplicador que puede llegar a tener un mensaje amenazador o con contenido discriminatorio a

través de redes sociales es sorprendente. De acuerdo con el 11° Estudio sobre los hábitos de los usuarios de internet en México 2015,¹ realizado por la Asociación Mexicana de Internet (AMIPCI) la tasa de penetración de internet supera ya el 50% entre la población mexicana objetivo (personas mayores de 6 años); siendo el uso de redes sociales el principal motivo de acceso a internet (por primera vez éste supera a los tradicionales: uso de correo electrónico y búsqueda de información), pues 9 de cada 10 internautas tiene una cuenta en Facebook, Twitter e Instagram.

El anonimato facilita la interacción de las y los usuarios en las redes sociales. Es habitual que se recurra a ese estatus para escribir comentarios ofensivos y posteriormente eliminarlos. Sin embargo, dichos mensajes pudieron haberse dispersado de un modo infinito en minutos. La situación se complica cuando una persona con proyección pública emite a través de cualquier medio una expresión de odio contra otra persona, empresa o medio de comunicación, lo que puede dar lugar a una espiral de agresiones mutuas.

¿Cómo revertir el discurso de odio en nuestra época? En este libro encontraremos varias propuestas que van desde proporcionar educación a la población en general y crear conciencia sobre los derechos humanos, tolerancia y respeto hacia otras culturas, ideologías y religiones; explicando la diferencia entre el discurso de odio, que no está protegido por la libertad de expresión, y el discurso ofensivo o impopular que sí lo está; hasta el establecimiento de sanciones en instrumentos legales locales para las personas que hagan comentarios racistas, misóginos, homófobos, etcétera, que dañen moralmente a un grupo de la población.

Finalmente, *El poder de la palabra: Discursos de odio* nos recuerda que la ética es un fundamento para no dañar a

¹ 11° Estudio sobre los hábitos de los usuarios de internet en México 2015. Consultada en: <https://www.amipci.org.mx/es/estudios>

otra persona y que como sociedad es necesario forjar una responsabilidad para no rebasar los límites que permiten nuestra convivencia en orden, y bajo ninguna circunstancia olvidar que la dignidad humana y la no discriminación son derechos universales que deben ser respetados y protegidos por el Estado y por todas las personas.

Para la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF), la importancia de esta obra radica en su contribución para la creación de una cultura de promoción, respeto, protección y garantía del derecho a la libertad de expresión para la consolidación de una sociedad justa, igualitaria y democrática.

El poder de la palabra

Mtro. Adán Baltazar García Fajardo

Mtro. Adán Baltazar García Fajardo

Museo Memoria y Tolerancia

Formado en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, con beca de excelencia académica, grado obtenido con doble área de especialización en Derecho y Política Internacionales, y Comercio Exterior. Maestro en Sociología, graduado con honores, por la misma institución y becario del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) desde agosto de 2010 hasta julio de 2012.

Es también egresado de la Academia de Derecho Internacional de La Haya, Holanda, y de la Escuela de Derecho de Salzburgo en Derecho Penal Internacional, Derecho Internacional de los Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la Facultad de Derecho de la Universidad de Salzburgo, Austria.

Ha colaborado como consultor en áreas de derecho internacional, fue asesor de la Secretaría de la Defensa Nacional, es presidente de la Asociación Civil “Semillas de Justicia”, y desde 2008 es profesor de distintas asignaturas en la Universidad Iberoamericana.

Es director académico en el Museo Memoria y Tolerancia.

Es el amor el que salvará al mundo
y a nuestra civilización, amor incluso
por nuestros enemigos.

MARTIN LUTHER KING JR.

Introducción¹

Nuestro mundo existe a pesar de que nosotros no lo hagamos, es decir, aún sin que yo mismo hubiera nacido, el mundo de hoy existiría; si tú no hubieras nacido, el mundo de hoy existiría. Con una ausencia quizá, pero no por eso el planeta Tierra, el Sol, las estrellas y otros astros detendrían su camino en el Universo. Somos pues pequeños en relación con aquello que está allá afuera.

Aún con esta condición, el mundo que existe afuera no podría existir como yo lo conozco o cómo tú lo conoces sin que tú o yo existamos. ¿Por qué? Ese mundo que yo construyo al abrir mis ojos e iniciar mi día y al salir de mi cama existe sólo para mí. Es un mundo que está construido con mi experiencia, mis dudas, mis prejuicios y mis oportunidades

¹ Este documento refleja en gran medida la presentación en el marco del Primer Coloquio sobre Discursos de Odio: El Poder de la Palabra realizado en conjunto por la Universidad Anáhuac México Sur a través del Centro de Derechos Humanos y el Museo Memoria y Tolerancia el 6 de noviembre de 2014. Algunas adecuaciones han sido realizadas dado el formato de la charla *vis-a-vis* al de un documento escrito.

y también mi acción. Yo decido en dónde colapsan, por ejemplo, a qué hora quiero bañarme y desayunar, o si quiero hacer una cosa antes de la otra.

Nuestros mundos podrían nunca encontrarse. No obstante, tu mundo y el mío ya se han encontrado. En este choque de mundos tenemos para entendernos, para transmitirnos apreciaciones y gustos (también disgustos), las palabras. Éstas son una secuencia de sonidos estructurados y concatenados de tal manera que podamos compartir un código común. Conceptos que hacen eco y resuenan, cuando tú o yo los emitimos, en la psique del otro. Las palabras transmiten mensajes y el mensaje que se capta por el otro es apreciado también a través de su propio filtro (su propio mundo).

Más allá de esto, las palabras tienen un poder que traspasa la mera emisión de un mensaje efímero y temporalmente restringido. Las palabras formulan verdades que moldean nuestra realidad. Cómo nos entendemos frente al otro y se lo hacemos saber; cómo definimos las convenciones en torno a aquello que nos es gozoso o placentero, cómo prevenimos o advertimos aquello que pudiera ser doloroso van de la mano de la transmisión de los mensajes emitidos a través de la palabra o sus representaciones; pero... las palabras también tratan de persuadir y de convencer, de presentar un mundo comprensible por aquellos a quienes el mensaje está destinado, convencerlos de su veracidad y persuadirlos para que esa verdad ajena que el emisor ha construido permee en ellos y se vuelva parte de la propia.

Así, las palabras pueden construir comunidades basadas en verdades que alguien ha definido como válidas para muchos y ha transmitido con eficiencia. Pueden también tratar de destruir comunidades, al redefinir quiénes pueden pertenecer a ella y quiénes no y cómo es que se forma parte de ésta y cómo se resulta excluido.

Por estas y muchas razones, las palabras son poderosas. Las palabras y la expresión son una necesidad diaria para cualquier ser humano en una sociedad. La comunicación es una realidad que sucede a través de las palabras y que replicamos sin cesar durante la mayor parte de nuestra vida. Si esto es cierto y las sociedades se forman con base en identidades transmitidas, el abuso en la emisión de mensajes que tiendan a la destrucción de las mismas o de partes de éstas son una desviación de las aspiraciones u horizontes de sentido más básicos de cualquier sociedad humana, la seguridad y la supervivencia.

El poder de la palabra, con la libertad de expresión que la acompaña, se puede volver un medio para destruir, odiar, discriminar, menospreciar, intimidar, desacreditar, incitar a la violencia o a acciones perjudiciales contra otros, a tal punto que puede negar el derecho a la existencia o supervivencia de otros seres humanos, y es por esto que existen límites a la libertad de expresión.

En este texto utilizaré dos palabras para presentar el texto y el proyecto realizado por la Universidad Anáhuac Sur con una colaboración desde el Museo Memoria y Tolerancia, la primera palabra tiene que ver con la oportunidad de que tú estés leyendo este texto y la segunda es una poderosa palabra que solemos utilizar con frecuencia sin darnos cuenta de su relevancia y que es toral para la construcción de comunidad.

Prima verba —Bienvenidos

La primera palabra a la que haré alusión aquí es: bienvenidos. El *locus* desde donde este discurso ha sido construido es el Museo Memoria y Tolerancia en la Ciudad de México. En muchos sentidos podrían pensarlo como una utopía, un no lugar, porque denota un sueño profundo y trascendente para los que formamos parte de éste; no obstante es una realidad presente en México y es también, de vez en vez, para algunos de nosotros, un faro. Aquí nos podemos regalar

ideas, tiempo y pensamientos. Mientras estés leyendo este texto, formas parte de este sueño y cuando termines de leerlo tu decidirás qué hacer con las verdades que aquí tratamos de mostrarte, si permites que permeen en ti o si prefieres que sean palabras que se lleve el viento. Si decides que esa verdad, que recorre transversalmente este documento, forma parte de un mundo en el que quieres participar, participarás de una comunidad que busca el crecimiento de la humanidad, como género y como valor,² en conjunto.

En todo caso, esta palabra, *bienvenidos*, con su peso, magnitud y alcance, ya ha sido pronunciada y ha sido interpretada, cobra vida, esperando que se materialice y se fortalezca.

Ultima verba —Gracias

La palabra *comunidad* tiene muchas y variadas formas de comprenderla. Como otras palabras, el mensaje que transmite es polisémico y también tiene que ver con el idioma que la enuncia y la época en la que es pronunciada (Berlin, 1969; Tönnies, 2012). En este caso sólo hablaré de dos acepciones que a mi juicio son importantes dado el carácter de este texto en su conjunto.

La primera definición de *comunidad* es como una totalidad de personas unidas no por la propiedad sino por una red invisible de relaciones que pueden implicar una manera de compartir, y/o una obligación y/o una deuda, o todas las anteriores (Esposito, 2012). La segunda es *comunidad*³ como sentimiento de necesidad de permanencia, un fenómeno que existe en paralelo a eventos que retan la supervivencia de grupos sociales y que se puede encontrar en momentos

² El concepto de *humanidad* puede entenderse como el género humano y también como el valor que tenemos de empatizar con nuestros congéneres. Es decir, la humanidad (valor) puede proteger a la humanidad (género humano).

³ Victor Turner, adaptando el término de Paul Goodman, utiliza *communitas*. El presente trabajo traduce libremente este concepto como *comunidad* y lo explica en la segunda acepción.

donde existe una necesidad de vivir en conjunto o perecer (Turner, 2012).

Para Roberto Esposito la palabra *comunidad* está conformada en buena medida por aquellos que se ofrecen u otorgan entre ellos dones sin estar en ventaja con el otro.⁴ En buena medida los miembros de una comunidad ofrecen sus “gracias” a los otros sin esperar una retribución por éstas. Esta relación de entrega, de don, de tributo, que se da porque se le debe dar al otro pero no se le puede no dar, crea relaciones de compromiso entre aquellos que están siendo aceptados al seno de una comunidad. En este caso, el del texto en específico, no tienes obligación de leerlo y mucho menos, los autores de agradecértelo; no habrá nadie que te lo agradezca, ¿o sí?

En cierta medida, tú no tienes necesidad de leerlo y no esperas una retribución, tampoco los autores tenían la necesidad de escribirlo ni esperan una retribución directa de tu parte por ello; pero algo, que no sabemos qué es, nos impulsó a redactarlo y a ti a leerlo. El don, la gracia, el regalo o tributo de los escritores ya te alcanzó al realizar una lectura de dicho texto. Tú, lector o lectora, nos has dado tu tiempo y tu esfuerzo para entender lo que aquí se plantea; nuestras palabras han cobrado vida y nuestros mundos se siguen encontrando. Así, nos hemos entregado, mutuamente, los unos a los otros la posibilidad de compartir. Con ese compartir vienen aparejadas todas las posibilidades futuras, que hoy por hoy no sabemos a dónde nos lleven, pero que sí podemos suponer será, al menos una de ellas, la de crear conciencia sobre los discursos de odio.

Cambiando de concepto, pero no de palabra, para Victor y Edith Turner, la posibilidad de comunidad puede tener que ver con hechos o momentos coyunturales que retan la

⁴ Para leer la discusión completa puede verse (Esposito, 2006, p. 26 y ss.).

supervivencia, una vez que el reto acaba, existe ese sentimiento que ellos llaman *communitas*. Hoy por hoy, en este mundo, estamos entrando en una etapa de recomposición social impresionante que podría retar nuestra supervivencia con civilizaciones como las que hoy existen. Los flujos migratorios, por poner un ejemplo, crecerán debido a las condiciones medioambientales y los conflictos armados, tanto los internacionales como los no internacionales. Estos flujos irán acompañados de discursos en pro de la aceptación de una realidad que nos rebasa: que la diversidad existe y aceptarla es una manera de aprovechar las diversas riquezas y por lo tanto sobrevivir adaptándonos; o bien, el discurso discriminatorio y exterminador que verá en el “otro” un enemigo, un reto a su supervivencia y una amenaza a la prevalencia de su cultura.

Frente a este escenario, que sólo es uno, pero que en el futuro estará cada vez más presente (o frente a otros peores que no me logro imaginar y escribir), tendremos acaso que vivir, como en la segunda Guerra Mundial el descorazonador y abrumador paralelo del Holocausto, separados los unos de los otros, buscando en buena medida sólo la supervivencia individual, el bienestar estatal, la realización nacional, o como pocas veces en la historia de la humanidad, ¿estaremos dispuestos a buscar el bien común?

No lo sé, esa es la respuesta a la pregunta del párrafo anterior. Pero qué sí sé... Sé que en 1945, después de una gran guerra, de un sufrimiento innecesario, de grandes exterminios, matanzas y bombas, el sentimiento de *communitas* imperó un poco sobre el mundo, que se le puede atribuir de alguna manera la creación de un sistema de naciones unidas, como es la Organización de Naciones Unidas, el avance en materia de derechos humanos y la aceptación de prohibiciones tales como la que existe a través de la Convención para la Prevención y el Castigo del Crimen de

Genocidio.⁵ Sé también que ese sentimiento se extendió sólo un brevísimo instante y después la prevalencia de Estados o bloques sobre otros mermó ese entusiasmo, pero sé que un avance por la humanidad es posible.

Sé que en este mundo detenernos a pensar qué es lo que existe hoy y qué es lo que vendrá sucede en espacios confinados; también, que cuando esos mundos nacidos en espacios confinados se tocan, estallan universos y que cuando les prestamos vida a las posibilidades de mundos mejores, esos mundos crecen y se “comunitarizan”. Hoy pues, estos textos describen, analizan, tratan mundos que los que los escriben vieron. Esos mundos en el caso negativo, como con el genocidio ruandés, pueden no repetirse si le ponemos un freno a esa libertad de expresión nefasta y destructiva; y a los positivos, de crecimiento y participación, tendrán vida a futuro si los compartimos, y todo eso comienza con el poder de la palabra.

Bibliografía

- BERLIN, I. (1969). *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- ESPOSITO, R. (2006). *Communitas: Origine e destino della comunità*, Torino: Giulio Einaudi Editore.
- TÖNNIES, F. (2002). *Community and Society*, Charles P. Loomis (trad.), Devon: Dover Publications.
- TURNER, E. (2012). *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*, New York: Palgrave /Macmillan.

⁵ Acepto que todos éstos tienen sus luces y sombras pero, por ejemplo, la existencia de la Organización de Naciones Unidas ha cumplido su propósito de evitar una gran conflagración después de 1945, permitió el nacimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los subsiguientes pactos internacionales que lograron un catálogo vinculante de derechos humanos o prohibiciones universales a actos y conductas tan atroces como el genocidio.

Libertad de expresión, discurso de odio racista y democracia

Dra. Olivia Gall

Dra. Olivia Gall

Universidad Nacional Autónoma de México

Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestra en Ciencia Política por el Instituto de Estudios Políticos en Grenoble, Francia. Doctora en Ciencia Política por el Instituto de Estudios Políticos en Grenoble, Francia.

Es investigadora titular del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (Ceiiich), de la UNAM. Es también la Coordinadora de INTEGRA, la Red Interdisciplinaria de Investigación sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Ceiiich). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores nivel II y es miembro de la Academia Mexicana de las Ciencias.

Cuenta con artículos especializados en varias revistas del más alto nivel académico, entre sus publicaciones destacan: “Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas”, “León Trotsky, huésped del General Cárdenas: un asilo entre vientos y mareas nacionales e internacionales”, “Mexican mestizófilo nationalism versus a democracy open to internal and external ethnic and racial diversities”, y “Discriminación y democracia: una relación ni lineal ni inversamente proporcional”.

La tolerancia ante el discurso de odio no es una tolerancia de la que se hace cargo la comunidad en su conjunto. Es más bien un impuesto síquico que les es exigido a aquellos que tienen más dificultades para pagarlo.

MARI MATSUDA

Introducción

La mayoría de las sociedades estructuradas como democracias liberales están profundamente comprometidas con la defensa de la libertad de expresión, que es considerada un derecho fundamental. Como resultado del compromiso con este derecho, son tolerados casi siempre discursos muy desagradables, bajo el argumento de que, por más que lo sean, sus emisores tienen derecho a pronunciarlos. Sin embargo, algunos de estos discursos son más que desagradables: son francamente dañinos para aquellos contra quienes van dirigidos.

La relación entre discurso y daño ha sido y es estudiada cada vez más desde distintas perspectivas disciplinarias que incluyen la filosofía, la sociología, el derecho, la psicología, la ciencia política, la lingüística, las ciencias de la comunicación y también desde el arte. Quienes la han abordado

coinciden en que es necesario “entender con detalle el funcionamiento preciso de cada tipo y de cada evento de discurso de odio” (Maitra & McGowan, 2012, p. 18), para poder saber cómo prevenirlo y cómo atacarlo. También coinciden en que la defensa irrestricta a la libertad de expresión es: 1. Una sobre simplificación de la realidad social en la que está involucrado el discurso de odio y sus consecuencias, y 2. Una base “fundamentalista” sobre la cual no es posible trabajar en forma pertinente y útil para poder entender qué es el “discurso agresivo” y cómo mejorar las prácticas, las normas, las políticas públicas y las leyes en torno al discurso de odio.

Hay manifestaciones discursivas prejuiciosas que redundan claramente en el discurso de odio, que, definido por el Comité de Ministros del Consejo de Europa, cubre todas las formas de expresión que extienden, incitan, promueven o justifican el odio racial, la xenofobia, el antisemitismo y otras formas de odio basadas en la intolerancia, incluyendo: la intolerancia expresada por nacionalismos, etnocentrismos agresivos, la discriminación y la hostilidad contra las minorías, los migrantes y las personas de origen inmigrante. [...] Algunas formas de discriminación y de prejuicios —como el antigitanismo, la cristianofobia, la islamofobia, la misoginia, el sexismo y la discriminación por motivos de orientación sexual e identidad de género— caen claramente dentro del ámbito de aplicación de la incitación al odio. (Keen & Georgescu, 2014, p. 10)

Otra manera de definir el discurso de odio —también llamado *discurso agresivo (assaultive speech)*— es “palabras que son usadas como armas para acechar, aterrorizar, herir, humillar o degradar” (Lawrence III *et al.*, 1993, p. 1).

Parte nada despreciable del discurso de odio está constituida por el discurso racista, y éste, de acuerdo a ciertas opiniones muy autorizadas que serán mencionadas líneas abajo, no sólo refleja, ilustra, o representa simbólicamente el racismo, sino que también lo promueve.

Si las opiniones de quienes así piensan son correctas, el discurso de odio racista daña la equidad étnico-racial, ya sea en el seno de una nación o entre naciones étnica y fenotípicamente diversas. De aquí se desprende una pregunta central: ¿hasta dónde es posible, pertinente y deseable que un Estado democrático y/o una sociedad democrática limiten o no un derecho fundamental como lo es la libertad de expresión, en aras de no afectar otro no menos fundamental, el derecho a la no discriminación, en este caso al no racismo? En otras palabras, ¿qué tipo de discurso racista daña de tal manera a aquellos contra quienes se dirige, que se vuelva justificable ponerle atención y construir, frente a él, respuestas eficaces ya sea de carácter legal, político o social? (Maitra & McGowan, 2012, p. 1).

De esta pregunta se desprenden otras tres interrogantes:

1. ¿Puede el derecho a la no discriminación ser violentado por el discurso de odio, al que es inherente la intencionalidad de dañar o de herir y que, sin embargo, suele ser protegido por el derecho a la libertad de expresión?

2. En el caso de que se acepte que el derecho a la no discriminación puede ser violentado por el discurso de odio, ¿es deseable que se proponga que el sistema jurídico-político de las democracias liberales establezca ciertas sanciones civiles y/o penales contra sus “perpetradores”?

3. Si la respuesta a esta segunda pregunta es positiva, ¿deben estas sanciones ser de la misma naturaleza que aquellas que ya existen, en muchos casos, para punir —ya sea civil y/o penalmente— a quienes violentan el derecho a la no discriminación?

Este texto es una primera aproximación, por parte de su autora, al problema de la relación entre discurso de odio racista, libertad de expresión y derecho a la no discriminación, dentro del marco de sociedades regidas por un marco jurídico-político democrático-liberal. Llegué a ella tras varios años de preocupación en torno al tema del discurso de

odio racista en las redes sociales mexicanas, en especial en Twitter.¹ Por ello, esta aproximación se alimenta fundamentalmente de textos y de reflexiones desarrolladas por algunos reconocidos especialistas en el tema, provenientes más bien del occidente industrializado, que es donde más se ha discutido. Sin embargo, también introduce algunos de los problemas, de los casos y de los debates que se han dado en nuestro país sobre la temática que nos concierne aquí.

Las graves consecuencias del discurso de odio sobre la vida de las personas y los grupos humanos

Es evidente que si el discurso merece, en sociedades como las nuestras, una protección legal y social tan importante como la garantizada por casi todas nuestras Cartas Magnas, ello se debe a que se considera que el flujo libre de ideas “es la mejor (o la única) forma de llegar a [...] el conocimiento, [lo que nos permite] asegurar mejor sociedades en las que se conformen creencias más verdaderas y justificadas” (Mill, 1978); que debe ser protegido tanto para que “la democracia funcione bien” (Meiklejohn, 1960; citado en Maitra & McGowan, 2012, p. 2), como para que “las personas sean realmente autónomas” y tengan libre albedrío (Scanlon, 1972; citado en Maitra & McGowan, 2012, p. 2).

Si bien esto es sin ninguna duda cierto, y además la protección a la libertad de expresión es un derecho crucial que nos costó siglos conquistar y que tiene tanto que ver con combatir las políticas sociales y culturales dictatoriales, ¿es esto sinónimo de que cualquiera puede decir cualquier cosa que le venga en gana, en cualquier contexto?

¹ Esta preocupación se manifestó en un estudio que llevé a cabo sobre el discurso de odio antisemita que ha circulado en México, a partir de principios del siglo XXI, en cierta prensa, más bien de izquierda, y en Twitter. En 2016, dicho estudio se publicó, en forma de artículo, en el número 51 de la revista *Desacatos*, Ciesas, México, que salió a la luz bajo el título de Identidades, racismo y xenofobia en Latinoamérica.

Hay muchas pruebas de que en el tipo de sociedades de las que hablamos aquí eso no es así. Se sanciona clara e incluso fuertemente, por ejemplo, la incitación al crimen o a la violencia; la práctica ilegal de la negociación en la bolsa de valores para beneficio propio, a través del acceso a información confidencial; un lenguaje contractual incorrecto; la difamación y la calumnia —¿qué sería del mundo si éstas no se pudiesen regular o sancionar legalmente?—; la negación del Holocausto judío, o la publicación de información falsa en la prensa.

Por lo tanto, si cuando regulamos el discurso en esos ámbitos no consideramos estar violentando la protección a la libertad de expresión, ¿por qué sí la estaríamos violentando cuando planteamos que aquellas formas sociales, culturales o políticas del discurso que claramente dañan a algunas personas o grupos —por ejemplo la pornografía, el discurso homóforo o el discurso racista— deben ser reguladas?

Debemos tratar de determinar entonces cuáles discursos son dañinos y, en especial, cuáles discursos racistas lo son. Para poder responder a esta pregunta necesitamos tratar de precisar qué entendemos tanto por *discurso* como por *daño*.

No todas las formas propiamente discursivas —palabras pronunciadas o escritas, símbolos o imágenes— caen bajo la jurisdicción de las leyes que protegen o regulan la libertad de expresión. Sólo lo hacen aquellas que son consideradas discurso en “sentido técnico”, es decir, aquellas que hacen que el discurso sea “valioso” en los términos en los que lo plantean, líneas arriba, Mill, Meiklejohn y Scanlon. Y para que éstas sean reguladas, “el argumento en favor de dicha regulación debe cumplir con muy altos estándares de escrutinio” (Maitra & McGowan, 2012, p. 16) que permitan descargar en forma muy convincente la prueba de que, en el caso juzgado, el no regular el discurso resulta más dañino que el sí hacerlo. Volveremos sobre esto más adelante.

En cuanto al *daño*, algunos establecen que los discursos racistas pueden *meramente conducir* a que un daño se produzca (Maitra & McGowan, 2012, p. 6). Sostienen que una de las formas en las que el discurso puede causar daño en quien lo escucha es que lo convenza de creer en cosas que, a su vez, producen conductas hirientes; que condicione, en su inconsciente, sus visiones, sus deseos o sus miedos; o finalmente, que lo lleve a imitar lo que escucha (MacKinnon, 1987b; Hurley, 2004).

Otros argumentan que los discursos racistas *constituyen* un daño en sí mismos (Maitra & McGowan, 2012, p. 6). Para ello arguyen que *el discurso de odio agresivo es en sí mismo una importante forma de subordinación del grupo contra el que se dirige*. Por ejemplo, sostienen que la pornografía —que es un discurso— constituye en sí misma parte crucial de la subordinación de las mujeres, desde un punto de vista sexual y social, porque legitima comportamientos que las inferiorizan, las violentan y las silencian (MacKinnon, 1987b; Hornsby, 1993; Langton, 1993, p. 6).

Quienes así piensan argumentan que el discurso racista también constituye parte importante de la subordinación de las minorías étnico-raciales o raciales. En Estados Unidos, por ejemplo, en su reporte de 1990, el National Institute Against Prejudice and Violence informó que, en las universidades, entre 60 y 75% de los estudiantes pertenecientes a alguna minoría étnico-racial reportó ser víctima de constantes agresiones discursivas de carácter étnico y/o racial. Éstas silenciaban, intimidaban y provocaban en los estudiantes severos traumas psicológicos y físicos, además “eran usadas por agresores que utilizan las palabras y los símbolos como parte de su arsenal integrado de armas de presión y subordinación” (Matsuda *et al.*, 1993, pp. 1-7).²

² Traducción de Olivia Gall (og).

Está ampliamente demostrado que el discurso racista daña porque causa miedo, ansiedad e introversión individual y colectiva. Se ha comprobado, por ejemplo, que los daños psicológicos causados por la estigmatización racial son frecuentemente mucho más severos que aquellos creados por otras acciones de estereotipia (*véase* más abajo la definición de este concepto). La estigmatización basada en cuestiones de raza es “una de las más provechosas causas de la miseria humana. La pobreza puede ser eliminada, pero el color de la piel no” (Mason, 1970; citado en Delgado, 1993, p. 90).

El daño psicológico del racismo puede llevar al aumento crónico de la presión arterial y del *stress*, e incluso provocar enfermedades mentales y/o sicosomáticas, y adicción a las drogas o al alcohol. También puede llevar a los padres a transmitir a sus hijos, consciente o inconscientemente: 1. La convicción —que opera como una profecía autocumplida— de que el fracaso profesional es inherente a su condición étnico-racial y, por lo tanto, inminente; y 2. la identificación con los grupos étnico-raciales dominantes. Esto incluso en personas que ya han adquirido un estatus socioeconómico alto, pero que siguen sufriendo los traumas que les han creado las humillaciones racistas, discursivas y/o en la práctica (*véase* Capécia, 1948).

¿Dónde colocamos este tipo de daño? ¿Dentro de la categoría de algo que *meramente conduce* a que un daño se produzca o en aquella de algo que *constituye en sí mismo una parte importante de la subordinación del grupo contra el que se dirige*? Me parece que habría que colocarlo en ambas categorías, ya que una herida de tipo síquico como ésta puede conducir a que se produzca un daño en términos de igualdad de oportunidades y de derechos, puede afectar directamente, dentro de la jerarquía social, las posiciones de los grupos socioculturales y fenotípicos contra quienes apunta, puede promover normas culturales dañinas porque genera permisibilidades que lo son. En otras palabras, el discurso racista fija los hechos en torno a la distribución,

frente al poder, de diversos grupos sociocultural y fenotípicamente determinados (Tirrell, 1999, p. 8).

Las víctimas del discurso de odio, plantean Matsuda *et al.* (1993),

se encuentran muy frecuentemente desprovistas de las palabras que les permitan articular lo que ven, sienten y saben. En ausencia de una teoría y de análisis que les proporcionen un diagnóstico de y un nombre para lo que han sufrido, internalizan la herida que les ha sido infligida y son reducidos al silencio frente al daño continuo que sufren. (Matsuda, 1993, p. 13)

En las últimas décadas ha habido un aumento considerable en la incidencia del discurso de odio o del discurso agresivo con tintes racistas.³ La “violencia [racista] de la palabra” (Cover, 1986) incluye mensajes de odio, amenazas, insultos o calumnias, epítetos y menosprecio. Todo ello es pronunciado en la calle, los medios masivos de comunicación, las instituciones del Estado, las organizaciones privadas o sociales, las escuelas y los lugares de trabajo, las manifestaciones de la cultura popular y las redes sociales. Y todo ello lesiona profundamente a los grupos blanco de esos ataques, quienes saben muy bien que la conexión entre el discurso y las prácticas racistas es frecuente.

Cuando la violencia racista de la palabra se dirige frecuentemente en contra de un grupo o de una persona integrante de un grupo racializado, su(s) víctima(s) experimenta(n) una

³ En este texto no vamos a detenernos específicamente en el discurso de odio de género, homófobo o que concierne a la pornografía violenta, ya que estas formas del discurso agresivo deben ser analizadas alrededor de sus propias especificidades, las cuales giran en torno a las muy violentas formas que adopta la discriminación de género y a las prácticas que se dirigen en contra de quienes tienen distintas preferencias sexuales que las heterosexuales tradicionales. Evidentemente en muchos casos el discurso de odio racista se cruza con el discurso de odio de género u homófobo, estos casos sí nos conciernen en este análisis, y mucha de la bibliografía consultada habla del discurso de odio y pornografía.

limitación de su libertad, que a veces redundan en abandonar los espacios sociales o profesionales que frecuenta(n), o la(s) hace modificar su conducta y su expresión pública. A veces incluso acaba(n) por negar su propia identidad, disociarse identitariamente hablando o perder mucho o todo de su autoestima.

Frantz Fanon, David Diop y Jean-Paul Sartre ilustran, en los siguientes tres sketches, este síndrome de la inferiorización introyectada hasta la médula del pensamiento, los sentimientos y el actuar social —todos paralizados— de los colonizados racializados:

Un día, San Pedro ve llegar ante la puerta del paraíso a tres hombres: un blanco, un mulato, un negro.

—¿Qué deseas?, le pregunta al blanco.

—Dinero.

—¿Y tú?, le dice al mulato.

—La gloria.

Y cuando se voltea hacia el negro, éste le declara con una ancha sonrisa:

—Vine a cargarles su maleta a estos señores. (Fanon, 1952, pp. 39-40; traducción de OG.)

El blanco mató a mi padre

Porque mi padre era orgulloso

El blanco violó a mi madre porque mi madre era bella

El blanco obligó a mi hermano a curvarse bajo el sol de los caminos

Porque mi hermano era fuerte

Después el blanco se volteó hacia mí

Sus manos rojas de sangre

Me escupió, negro, su desprecio a la cara

Y con su voz de amo:

‘Oye niño, un pastor, una toalla, agua’

(Diop, 1948, p. 42; traducción de OG.)

EL NEGRO: No puedo, señora.

LIZZIE: ¿Qué?

EL NEGRO: No puedo dispararles a los blancos.

LIZZIE: ¿De verdad? Ellos no se molestan en hacerlo.

EL NEGRO: Son blancos, señora.

LIZZIE: ¡Y entonces! ¿Porque son blancos tienen el derecho de sangrarte como un cerdo?

EL NEGRO: Son blancos. Así es, señora, así es siempre con los blancos.

LIZZIE: ¿Tú también te sientes culpable?

EL NEGRO: Sí, señora.

(Sartre, 1946, p. 31; traducción de OG.)

El lugar síquico en el que el discurso agresivo racista pega es muy doloroso. Como diría Amin Maalouf (1999), al ser herido, ese lugar se hincha y punza. Y, como lo explica Matsuda (1993), si además el gobierno es demasiado tolerante ante este ataque verbal hiriente y no se le considera punible dentro del sistema jurídico oficial, sus víctimas se encuentran solas y, en algunos casos muy graves, incluso se vuelven una suerte de apátridas (Matsuda, 1993, p. 25).

Por más que nos resistamos y nos opongamos al agresivo mensaje del discurso racista, a fuerza de ser repetido y repetido acaba por entrar en algún lado de nuestro inconsciente. Ese mensaje agresivo toma la forma de un estereotipo.

Cuando le ponemos un sello a cada miembro de un grupo, como si fuera un duplicado de cada uno de los demás miembros del mismo grupo, hacemos estereotipia social, creando un estereotipo humano. Sobre esta base, no vemos a cada integrante de un grupo distinto al nuestro como realmente es. Lo que vemos es la imagen de él o ella tal y como ésta aparece filtrada, en nuestra mente y nuestros sentimientos, por esta fotografía mental del grupo al que hemos estereotipado.

Los estereotipos establecen identificaciones entre personas que muy probablemente no tienen que ver entre sí, pero también enmarcan una expectativa que puede perfectamente no corresponder a las personas a las que se refieren. [...] Sabe-

mos que estas suposiciones o, para decirlo en forma más neutral, estas *expectativas*, moldean lo que percibimos, en forma subsecuente influyen en nuestro juicio y en nuestro comportamiento hacia una persona. (Jones, 1996, p. 165)

El estereotipo no sólo es una falsa representación sino que impide la circulación y la articulación de los significantes, por ejemplo el de “raza”:

El estereotipo no es una simplificación por ser una falsa representación de una realidad dada. Es una simplificación porque es una forma detenida, fijada, de representación que, al negar el juego de la diferencia (que la negación a través del Otro permite) constituye un problema para la representación del sujeto en significaciones y relaciones síquicas y sociales. (Bhabha, 2011, p. 100)

El sucio mensaje del estereotipo racista penetra el inconsciente. En el caso de quienes no pertenecen a un grupo no agredido, este mensaje se dispara en su interior y afecta la interacción que vaya él o ella a tener con las personas de los grupos atacados. Por ejemplo, los musulmanes son estereotipados como terroristas, se dispara este mensaje en quienes no son musulmanes, y entonces, cuando una persona que “parece” musulmán(a) se sube al avión que acabamos de abordar, tenemos ganas de denunciarlo(a) como un(a) posible terrorista y bajarnos del avión. En otro caso, una vez que se dispara el estigma que generaliza a todos los judíos como “dueños del poder financiero y político internacional” y como “asesinos de niños palestinos”, cualquier judío en el mundo —así sea pobre y de izquierda— está en riesgo de ser asesinado por el sólo hecho de ser judío.⁴

⁴ Discurso de Manuel Valls, ante la Cámara de Diputados, en contra del antisemitismo. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=92KY5JCEsAc>.

Véase atentado contra el mercado kosher en París en enero 2015, disponible en: http://www.liberation.fr/societe/2015/01/11/hyper-casher-de-vincennes-sou-dain-j-ai-entendu-une-tres-forte-detonation_1178435

Véase asesinato de judíos daneses en 2015, disponible en: internacional.el-pais.com/internacional/2015/02/15/actualidad/1424034142_422098.html

Muchas veces también el sucio mensaje es absorbido en algún lugar del inconsciente de las o los propios integrantes del grupo vulnerado, aun si se oponen consciente y militantemente a él (Matsuda, 1993, pp. 25-26). Los miembros de los grupos humillados por el discurso de odio racista “pueden llegar a creer que son ciertas las frecuentes acusaciones en el sentido de que son flojos, ignorantes, sucios y supersticiosos” (Matsuda, 1993, p. 91). “La acumulación de imágenes negativas [...] los coloca ante una poderosa y destructiva disyuntiva: ya sea odiarse a sí mismos —como la cultura tan sistemáticamente les demanda hacerlo—, de no tener “yo” en lo absoluto, ser nada” (Kovel, 1970, p. 195), o de sentirse ambivalentes acerca de su valor personal y de su identidad.

Un ejemplo muy claro y triste del fenómeno de “odiarse a sí mismo” —que muchas veces impacta más fuertemente a los niños— es el video que muestra los resultados de “An Experiment on Children Which Shows the Effect of Racism on Their Subconscious”,⁵ en el que los niños negros de cuatro años de edad, colocados ante un muñeco blanco y uno negro, manifiestan que el muñeco bonito, agradable y bueno es el blanco, y que el muñeco feo y malo es el negro. Cuando se les pregunta por qué es bonito el blanco dicen “tiene la piel blanca y los ojos azules”; cuando se les pregunta por qué es feo el negro dicen “porque es negro”. Incluso una niña manifestó odiar su color “sucio”, declaró que esa misma mañana se había tallado tan fuertemente la piel con jabón, que ya estaba más blanca y por lo tanto más limpia.

En *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz (1950) encontramos un gráfico ejemplo, en el lenguaje, del fenómeno de “no tener yo” o de “no valorar su yo”. Esto es en la parte en la que el autor relata cómo la trabajadora doméstica de

⁵ Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=G7ayxm7JXG4>

su casa toca a la puerta de la recámara y, a la pregunta de él “¿Quién anda ahí?”, ella contesta: “No es nadie señor, soy yo”. “Es bonita aunque sea morenita”, dicen con gran convicción muchas personas morenas mexicanas, ya sean indígenas o mestizas.

Finalmente, sabemos que algunos de los miembros de los grupos que ejercen el discurso racista de odio están en contra del mismo y —aunque pueden ser atacados como traidores a los suyos— se solidarizan con las víctimas en la protesta en contra de él. Sin embargo, si dentro de esta batalla hay momentos de tensión, de violencia o de persecución, estos tránsfugas tienen “el privilegio racial o étnico-racial” (Moreno, 2006) de poder ponerse a salvo porque no pertenecen a “los victimizados”, cosa que éstos últimos no pueden hacer.

Los estudios acerca de las consecuencias del discurso agresivo o de odio racista han mostrado también cómo éste afecta a quienes lo perpetran. La intolerancia o el fanatismo conducen a tal rigidez de pensamiento que embotan “los sentidos sociales y morales” de quienes los expresan y los pueden incluso conducir a desarrollar “una mentalidad paranoica”. Este fue el caso, por ejemplo, de las élites blanco-mestizas de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en 1869-1870, que alimentadas por sus prejuicios y por su propio discurso racista anti indígena, se volvieron a tal grado paranoicas que, aterradas, interpretaron como “semilla de la rebelión” una nutrida procesión de carácter sincrético-religioso de los indígenas tzotziles hacia un paraje en el que ellos sostenían que habían aparecido unas “piedras parlantes mágicas” que hablaban en representación de los santos. Las élites blanco-mestizas pensaron que esta “rebelión” iba a emular a aquella reciente Guerra de Castas en Yucatán (Rus, 1995), por lo que primero se atrincheraron en su terror del otro racializado, con argumentos de pánico, y luego reprimieron brutalmente a los peregrinos. Los argumentos —que permanecen de muchas formas en ese grupo hasta hoy— eran del tipo de los expresados por Flavio A. Pania-

gua (1864/1910), un importante escritor e ideólogo ladinosan cristobalense del siglo XIX:

Por ser la raza indígena un enemigo jurado de la blanca, es necesario estar advertidos y preparados para la guerra en contra del indio; de lo contrario, la esposa tierna, la querida hermana, perecerán a manos de aquellos bárbaros después de corrompidas; y los hijos serán víctimas sangrientas, mutiladas, y rodará la cabeza del anciano padre bajo el rudo golpe del chamulteco. (*Véase* Gall, 2001/2003)

Un “insulto racial” de carácter meramente discursivo pero claramente intencional, consiste siempre en una afrenta, “una violación directa al derecho de la víctima de ser tratada con respeto” y “esas afrentas a la dignidad no son sin duda menos hirientes que otras que son reconocidas por la ley” (Delgado, 1993, p. 94). Las víctimas de la injuria tienen a la mano muy pocos recursos para hacer frente al daño que los insultos les causan. No pueden reaccionar atacando físicamente al victimario, porque eso los hace culpables ante la ley. Si le responden con más discurso o con un discurso agresivo, eso no hará sino empoderar más a quien de por sí ya está empoderado. Si se quejan ante las organizaciones civiles o las instituciones públicas de defensa de los derechos humanos, eso no lleva a nada concreto si no es posible, por ley, sancionar al culpable; y, como en la mayoría de los sistemas jurídicos de los estados democráticos esto no es posible, están indefensas, lo cual aumenta su daño psicológico ante el abuso sufrido. “Bien sabemos que las leyes no impiden totalmente las violaciones a las mismas, pero [por ejemplo, en este caso, los recursos de agravio] sí pueden disuadir a quien tenga que ser disuadido por violarlas” (Delgado, 1993, p. 96). El sistema legal generalmente considera que el daño psicológico o moral sin la existencia de un daño físico o que afecte derechos concretos a la igualdad de oportunidades no es punible. Sin embargo, si dicho sistema incluyera sanciones al discurso de odio, podría contribuir a cambiar las actitudes discriminatorias porque “crearía una concien-

cia pública y un estándar para el comportamiento que se espera de los ciudadanos, en el sentido de estar vigilando las expresiones francas del prejuicio” (Delgado, 1993, p. 96).

Las objeciones que los tribunales hacen a las demandas de establecer recursos de agravio al discurso de odio que afecta el bienestar emocional de las víctimas, giran sobre todo en torno al argumento de que “los intereses afectados son altamente subjetivos y es difícil medirlos y demostrar que hubo ‘delito’”. Sin embargo, varias cortes estadounidenses ya han aceptado sancionar a personas que han afectado “el derecho a la privacidad” de alguien o el derecho de las personas al “reposo y al bienestar psicológico”. ¿Por qué no podrían entonces sancionar la “afrenta a la dignidad” que el discurso de odio racial, homóforo o de género implica?

Sobrevolando algunos aspectos esenciales del marco jurídico internacional y nacional de defensa de la libertad de expresión

De acuerdo al artículo 19 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, ratificado por la ONU en 1976 y que todavía nos rige a nivel internacional, la libertad de expresión es un derecho que comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de nuestra elección. De acuerdo al párrafo 1 de este mismo artículo, “nadie podrá ser molestado a causa de sus opiniones”.

Dentro del marco jurídico mexicano, el artículo 6° de nuestra Carta Magna prevé:

La manifestación de las ideas no será objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa, sino en el caso de que ataque a la moral, la vida privada o los derechos de terceros, provoque algún delito, o perturbe el orden público; el derecho de

réplica será ejercido en los términos dispuestos por la ley. El derecho a la información será garantizado por el Estado.

Toda persona tiene derecho al libre acceso a información plural y oportuna, así como a buscar, recibir y difundir información e ideas de toda índole por cualquier medio de expresión.

El Estado garantizará el derecho de acceso a las tecnologías de la información y comunicación, así como a los servicios de radiodifusión y telecomunicaciones, incluido el de banda ancha e internet. Para tales efectos, el Estado establecerá condiciones de competencia efectiva en la prestación de dichos servicios.

En el artículo 7° se añade:

Es inviolable la libertad de difundir opiniones, información e ideas, a través de cualquier medio. No se puede restringir este derecho por vías o medios indirectos, tales como el abuso de controles oficiales o particulares, de papel para periódicos, de frecuencias radioeléctricas o de enseres y aparatos usados en la difusión de información o por cualesquiera otros medios y tecnologías de la información y comunicación encaminados a impedir la transmisión y circulación de ideas y opiniones.

Ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa censura, ni coartar la libertad de difusión, que no tiene más límites que los previstos en el primer párrafo del artículo 6° de esta Constitución. En ningún caso podrán secuestrarse los bienes utilizados para la difusión de información, opiniones e ideas, como instrumento del delito.

La Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión, adoptada por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en su 108° periodo ordinario de sesiones, en octubre de 2000, con fundamento en el artículo 13 del Pacto de San José prohíbe la censura previa y limita la acción penal por abusos de la libertad de expresión.

La censura previa, interferencia o presión directa o indirecta sobre cualquier expresión, opinión o información difundida a

través de cualquier medio de comunicación oral, escrito, artístico, visual o electrónico, debe estar prohibida por la ley. Las restricciones en la circulación libre de ideas y opiniones, como así también la imposición arbitraria de información y la creación de obstáculos al libre flujo informativo, violan el derecho a la libertad de expresión.⁶

Finalmente, en su apartado 13 señala:

La utilización del poder del Estado y los recursos de la hacienda pública; la concesión de prebendas arancelarias; la asignación arbitraria y discriminatoria de publicidad oficial y créditos oficiales; el otorgamiento de frecuencias de radio y televisión, entre otros, con el objetivo de presionar y castigar o premiar y privilegiar a los comunicadores sociales y a los medios de comunicación en función de sus líneas informativas, atenta contra la libertad de expresión y deben estar expresamente prohibidos por la ley. Los medios de comunicación social tienen derecho a realizar su labor en forma independiente. Presiones directas o indirectas dirigidas a silenciar la labor informativa de los comunicadores sociales son incompatibles con la libertad de expresión.

Como lo señala Miguel Carbonell (2002),

la libertad de expresión es una de las condiciones de existencia y de posibilidad de un régimen democrático; en otras palabras, la libertad de expresión es condición necesaria (aunque no suficiente, desde luego) para que se pueda considerar que en un determinado país hay democracia.

La posibilidad de que todas las personas participen en las discusiones públicas es uno de los bienes más preciados para una sociedad, y constituye el presupuesto necesario para la construcción de una “racionalidad discursiva” (en términos de Habermas), que permita la generación de consensos y la toma de decisiones entre los componentes de los diversos grupos sociales, pero que también constituya un cauce para la expresión de los disensos, que en la democracia son tan naturales

⁶ Consúltese <http://www.cidh.oas.org/Basicos/Spanish/Declaracionle.htm>

(y necesarios) como los acuerdos. La deliberación pública realizada en libertad es una de las características de los modernos regímenes democráticos. En palabras de Ignacio Villaverde, “en los Estados democráticos, la libre discusión es un componente jurídico previo a la toma de una decisión que afecta a la colectividad, e inexcusable para su legitimación... Sin una discusión libre no es posible una realización cabal del Estado democrático”. (Carbonell, 2002, p. 204)

La libertad de expresión es lo que permite la creación de la opinión pública, esencial para darle contenido a varios principios del Estado constitucional, como lo son algunos derechos fundamentales (por ejemplo el derecho a la información, el derecho de petición o los derechos en materia de participación política); la existencia de una opinión pública libre y robusta también es una condición para el funcionamiento de la democracia representativa.

El intercambio de opiniones e informaciones que se origina con la discusión pública contribuye a formar la opinión personal, la cual, al juntarse con las de los demás integrantes de la comunidad, conforma la opinión pública, que acaba manifestándose (a través, entre otros, de los canales de la democracia representativa) como voluntad *jurídica* del Estado (Villaverde, 1994; citado en Carbonell, 2002, p. 208).

La protección de este derecho fundamental implica la prohibición de toda forma de censura en dos sentidos: no se puede censurar a quienes se expresan, ni tampoco los contenidos de sus expresiones. Algunos tribunales constitucionales han sostenido el “valor preferente” de tal libertad frente a otros derechos fundamentales, plantea Carbonell (2002), y añade: “Tal es el caso del Tribunal Constitucional español que entiende que la vinculación que la libertad de expresión tiene con el pluralismo político le otorga ‘una valoración que trasciende a la que es común y propia de todos los derechos fundamentales’ (Sentencia 104/1986)”. Francisco J. Laporta escribe:

la libertad de expresión *no* es una libertad *más* que pueda ponerse en la balanza al lado de otras libertades posibles para pesarla y contrapesarla con ellas, prevaleciendo en unos casos y quedando limitada en otros... No es una entre otras libertades, sino el fundamento de todo el orden político. (Laporta, 1997, p. 14)

En este apartado podemos apreciar hasta qué punto la legislación internacional y nacional de derechos humanos, democrática en su esencia, postula una irrestricta y crucial protección del derecho a la libertad de expresión. Y en favor de esta postura argumentan destacados analistas político-jurídicos en varios países.

Sobrevolando algunos aspectos esenciales del marco jurídico internacional y nacional de establecimiento de límites a la libertad de expresión.

A pesar de que en la jurisprudencia de los Estados liberales existen más cláusulas en favor de defender la libertad de expresión que las que hay en favor de restringirla, varios artículos de la legislación arriba citada prevén ciertos límites al carácter irrestricto de dicha protección:

El artículo 11 de la Declaración Francesa de los Derechos Humanos de 1789 planteaba:

La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciados del hombre; todo ciudadano puede, por tanto, hablar, escribir e imprimir libremente, salvo la responsabilidad que el abuso de esta libertad produzca en los casos determinados por la ley.

El párrafo 3 del artículo 19 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos especifica:

El ejercicio del derecho previsto en el párrafo 2 de este artículo entraña deberes y responsabilidades especiales. Por consiguiente, puede estar sujeto a ciertas restricciones, que deberán, sin embargo, estar expresamente fijadas por la ley y ser necesarias para: *a)* Asegurar el respeto a los derechos o a

la reputación de los demás; y *b*) la protección de la seguridad nacional, el orden público o la salud o la moral públicas.

El artículo 20 de dicho pacto establece:

1. Toda propaganda en favor de la guerra estará prohibida por la ley.⁷
2. Toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia estará prohibida por la ley.⁸

Eso quiere decir que “la no censurabilidad de los contenidos [...] sí encuentra algunas limitaciones, ya que, como toda libertad, esta también se debe ejercer con responsabilidad” (Carbonell, 2002, p. 216). Siempre se prevén ciertas reglas que administren el ejercicio de la libertad de expresión. Dichas reglas deben tener como uno de sus propósitos fundamentales que esta libertad no sea puesta en riesgo (Smolla, 1992, p. 43); pero también deben considerar que “en un Estado democrático, no todas las expresiones pueden tener el mismo valor ni gozar, en consecuencia, de la misma protección constitucional” (Carbonell, 2002, p. 216).

Varios ejemplos de los límites a considerar para la libertad de expresión son: la libertad de información debe estar acotada por el hecho de que “debe prevalecer siempre que la información transmitida sea veraz [...] contribuyendo, en consecuencia, a la formación de la opinión pública”; en el ámbito educativo se debe prohibir que “los docentes favorezcan los privilegios de raza, religión, grupos, sexos o individuos”; en el ámbito del discurso de los ministros de culto se debe pro-

⁷ Con respecto al contenido de este apartado 1, el Comité de Derechos Civiles y Políticos de la ONU ha sostenido que dicha prohibición “abarca toda forma de propaganda que amenace con un acto de agresión o de quebrantamiento de la paz contrario a la Carta de las Naciones Unidas o que pueda llevar a tal acto” [Opinión consultiva número 11, 19° periodo de sesiones, 1983, consultable en Carbonell, 2002, p. 270].

⁸ Consúltese <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>

hibir que éstos se opongan “a las leyes e instituciones del país” (Villanueva, 2000, pp. 34 y ss.).

La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (ONU, 1965), en su artículo 4º, párrafos a y b, condena la actividad propagandística que promueve la discriminación y criminaliza la participación en organizaciones que la fomentan.

La jurisprudencia estadounidense ha sido pionera en el tema de la defensa irrestricta de la libertad de expresión,⁹ fundamentalmente en la Primera Enmienda de su Constitución Política, y ha servido de modelo para los pronunciamientos jurisprudenciales de muchos otros países en la defensa de la libertad de expresión. A pesar de ello hay tres apartados en los que la Primera Enmienda prevé eventualmente limitar la libertad de expresión: la pornografía, el discurso de odio y la confirmación de que existe “clear and present danger”; es decir, que algunas inserciones de prensa, discursos o reuniones que se producen en ciertas circunstancias históricas, políticas o sociales, ponen en riesgo, en forma clara e inminente, la seguridad de la nación.¹⁰

⁹ El ser pionero y defensor a ultranza de esta enmienda hizo que Estados Unidos, en 1965, se negara a suscribir los párrafos arriba enunciados de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial.

¹⁰ La Corte de Estados Unidos ha considerado que todos los discursos deben ser protegidos, aunque el Estado tiene la facultad de regular algunos aspectos a fin de proteger otros derechos, y que solamente se puede limitar la emisión de aquellos que representen un riesgo claro e inminente con respecto a un interés superior (*compelling interest*) del Estado. Dentro de este marco, *Clear and Present Danger* es una doctrina adoptada en 1917 por la Suprema Corte de los Estados Unidos, que le autoriza determinar bajo qué circunstancias se debe poner límites a la libertad de prensa, discurso y reunión protegida por el *First Amendment*. En las sentencias que, en Estados Unidos, involucran el *compelling interest*, la Corte distingue entre las *fighting words* (palabras provocadoras o de lucha), que no tendrían protección constitucional, y la *general advocacy of ideas* (defensa general de ideas), las cuales deben ser protegidas por más ofuscadas o erróneas que nos parezcan.

Apoyando la restricción a este derecho, una corriente importante de la teoría feminista ha manifestado que la pornografía no debe ser protegida por el derecho a la libertad de expresión, porque es una forma directa del sometimiento de la mujer, y una incitación a la violencia sexual y doméstica. La pornografía no es una mera expresión, sino una expresión-acción, y las acciones discriminatorias están notablemente menos protegidas por la ley que la representación simbólica de ideas, convicciones o ideologías (MacKinnon, 1996, pp. 45 y ss.).

En cuanto al tema central de este capítulo —la relación entre el discurso de odio, el racismo y la libertad de expresión—, en algunos casos, cuando los quejosos en Estados Unidos argüían que había habido discurso de odio racista en contra de ellos, varios ministros de la Suprema Corte hicieron votos particulares señalando que “las facultades del gobierno para hacer frente a ese tipo de manifestaciones debían ser más amplias, sobre todo cuando se tratara de actos dirigidos contra minorías tradicionalmente discriminadas, como lo pueden ser las personas de color” (Carbonell, 2002, p. 218).

En la sentencia de un caso que no involucró el *compelling interest* —R.A.V. v. City of St. Paul, 505 U.S. 377 (1992)— pero que sí involucró los temas de discurso de odio y los temas contenidos en la cláusula de libertad de expresión de la Primera Enmienda, la Suprema Corte utilizó, sin embargo, el término *fighting words* (palabras de guerra) y reconoció el derecho del gobierno a regularlas. El caso fue el siguiente: el 21 de junio de 1990, en St. Paul, Minnesota, un joven y varios otros adolescentes fueron acusados ante la municipalidad de la pequeña ciudad por haber presuntamente ensamblado una cruz toscamente hecha con pedazos rotos de las patas de una silla y con cinta adhesiva, y por haberla plantado en el patio delantero de la casa de una familia afroamericana que vivía enfrente de la casa del joven. Éste fue acusado por St. Paul en los siguientes términos:

El que coloca, en una propiedad pública o privada, un símbolo, un objeto, un calificativo, una caracterización o pinta, que incluya, por ejemplo, una cruz ardiendo o una esvástica nazi, símbolos que —uno sabe o tiene motivos razonables para saber que— despiertan ira, alarma o resentimiento en otros, sobre la base de la raza, el color, el credo, la religión o el género, incurre en una conducta desordenada que merece ser sancionada.

Cuando el caso llegó a la Suprema Corte de la Nación, ésta no aceptó la apelación del demandante bajo el siguiente argumento:

la razón por la que las *fighting words* están categóricamente excluidas de la protección de la Primera Enmienda, no es que su contenido comunique alguna idea en particular, sino que su contenido representa un modo particularmente intolerable (y socialmente innecesario) de expresar cualquier idea que el hablante desee transmitir. St. Paul no ha señalado un modo especialmente ofensivo de expresión; no ha, por ejemplo, seleccionado, para prohibirlas, sólo aquellas *fighting words* que comunican ideas de una forma amenazante (por oposición a una manera meramente desagradable). Más bien, ha proscrito cualquier tipo de *fighting words* que comuniquen mensajes de raza, sexo o intolerancia religiosa. Una selectividad de este tipo podría sugerir la posibilidad de que la ciudad estuviera tratando de limitar la expresión de algunas ideas en especial. Si eso fuera así, sería suficiente para que el fallo contra el joven fuese inválido, pero los comentarios y las descargas de prueba de St. Paul en este caso invalidan esta posibilidad.

En México, en 2013, la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación resolvió un caso sobre discurso de odio. Se trata del amparo directo 2806/2012 promovido por el presidente del periódico *Intolerancia* en la ciudad de Puebla, contra el diario *Síntesis*, en el que se habían referido a él con expresiones homófobas, como “maricón” y “puñal”.

Antes de que la Suprema Corte fallara a favor de la parte acusadora, “las instancias jurisdiccionales previas habían

desestimado la queja argumentando que [de acuerdo a los artículos 6° y 7° de nuestra Carta Magna, arriba citados] la libertad de expresión es un valor superior a otros, tales como la defensa del honor o la dignidad de la persona”.

La Suprema Corte, en cambio, reconoció la gravedad implícita en la violencia ejercida por el discurso de odio, es decir, por su mera agencia, y sin que éste haya derivado necesariamente en violencia física:

Las manifestaciones homófobas son una categoría de discursos de odio, los cuales se identifican por provocar o fomentar el rechazo hacia un grupo social. La problemática social de tales discursos radica en que, mediante las expresiones de menosprecio e insulto que contienen, los mismos generan sentimientos sociales de hostilidad contra personas o grupos.

La sentencia, basada en la ponencia del ministro Zaldívar, se fundamenta principalmente en la tensión entre el derecho al honor y la libertad de expresión, que también aparece en nuestros artículos 6° y 7° constitucionales:

Las expresiones homófobas, esto es, el discurso consistente en inferir que la homosexualidad no es una opción sexual válida, sino una condición de inferioridad, constituyen manifestaciones discriminatorias, ello a pesar de que se emitan en un sentido burlesco, ya que mediante las mismas se incita, promueve y justifica la intolerancia hacia la homosexualidad.

Zaldívar habla de “*real malicia*, es decir, de una intención de dañar” y añade que en cierto sentido, el discurso de odio se basa en “expresiones que predisponen a la marginación de ciertos individuos”. En este caso, entonces, la SCJN no está pronunciando un fallo referente a un acto que haya lesionado a la persona homosexual agraviada y denunciante, ya sea físicamente o en sus derechos a la igualdad de trato (González Luna Corvera y Rodríguez Zepeda, 2014)

y/o de oportunidades, sino que está pronunciando un *fallo en contra del mero uso de los insultos homófobos*.

En Twitter la reacción en contra del fallo de la Corte fue muy fuerte, ya que, como comentó Ricardo Raphael de la Madrid (2013), “se asumía que ni los jueces ni las autoridades debían valorar el contenido de las expresiones emitidas por la sociedad, porque ello significa la imposición, por parte del Estado, de un discurso moral sobre otros”. Los tuits que mostraron esta reacción fueron abundantes y de este tipo —con una disculpa previa por citar el lenguaje tal cual—: “La SCJN censura las palabras maricón y puñal. ¡Qué putos!” (@Lex Sánchez) o “Pinches jotos maricones mayolos puñalones de la SCJN” (@Mars).¹¹

Una vez colocado el plano jurídico en el que se enmarca nuestra reflexión acerca de discurso de odio *versus* libertad de expresión dentro del marco de una democracia liberal, volvamos a nuestros cuestionamientos iniciales, a través de una pregunta que se plantean quienes, sobre todo en los países ricos, se han organizado para promover una campaña en contra del discurso de odio:¹² “¿Cuál es el balance correcto entre otorgar a las personas la libertad de expresar sus puntos de vista e impedir que se haga daño a otros?” (Keen & Georgescu, 2014, p. 19).

La indispensable regulación de las fronteras entre la libertad de expresión y el discurso de odio

Thorbjørn Jagland, Canciller de Noruega y Secretario General del Consejo de Europa en 2014, plantea que es necesario “detener la incitación al odio y fortalecer los derechos humanos”. Y agrega:

¹¹ Consúltese Ricardo Raphael de la Madrid, “La expresión de los otros”, disponible en: ricardoraphael.com/la-expression-de-los-otros/

¹² Consúltese <http://www.nohatespeechmovement.org>

Usted puede preguntar: “¿Por qué deberíamos molestarnos? ¿No la gente tiene el derecho de expresarse libremente en una sociedad democrática?” Es cierto que la libertad de expresión es un derecho humano fundamental que se aplica también a las ideas que puedan ofender, resultan chocantes o perturban personas. Pero el ejercicio de este derecho entraña deberes y responsabilidades claras. El discurso del odio no debe ser un “discurso protegido”; las palabras de odio pueden conducir a crímenes de odio en la vida real, y este tipo de delitos ya han arruinado y cobrado la vida de muchas personas. El discurso del odio se ha convertido en una de las formas más comunes de la intolerancia y la xenofobia en Europa hoy. (Keen & Georgescu, 2014, p. 3)

Por eso, continúan Matsuda y sus coautores, todos ellos académicos estadounidenses del campo jurídico, entre los cuales hay dos afrodescendientes, un latino y un asiático, hay teorías —como la *Critical Race Theory*— que parten de escuchar con cuidado las voces de las víctimas del discurso de odio, para tratar de identificar qué tan importante puede ser o es el daño que éste les causa (*véase* Matsuda, 1989). Ellas “nombran el perjuicio e identifican sus orígenes, frecuentemente escondidos dentro de la retórica de los valores compartidos y de los principios legales de neutralidad” propios de los sistemas jurídico-políticos democrático-liberales (Matsuda *et al.*, 1993, p. 13). Es por ello que “cuando la ideología es deconstruida y el daño es nombrado, las víctimas subordinadas encuentran su voz” (Matsuda *et al.*, 1993, p. 13) y pueden empoderarse.

Las víctimas de las muchas formas de discriminación y exclusión, entre las cuales se incluyen las víctimas de las normas y/o de las prácticas racistas y/o étnico-racialmente discriminatorias, se han empoderado mediante la deconstrucción de aquella parte de la ideología y del sistema jurídico-político que daña, en la práctica, sus derechos humanos. Hoy luchan en muchos niveles por la defensa de su derecho a la igualdad de trato, se incorporan a los movimientos en favor

de la acción afirmativa, el multiculturalismo o la interculturalidad, y la inclusión económica, política y cultural de pueblos históricamente excluidos.

Sin embargo, esta deconstrucción no necesariamente ha abordado aún las ya indispensables respuestas a la pregunta de ¿cuándo es que el discurso de odio se vuelve antiético para los principios democrático-liberales fundamentales que estructuran las leyes y normas de protección irrestricta a la libertad de expresión?

El discurso de odio ataca los principios democrático-liberales, y es por eso que no podemos ser partidarios de una defensa fundamentalista de los artículos que protegen la libertad de expresión. No sólo eso, sino que esos artículos arman a los racistas conscientes e inconscientes —tanto fascistas como liberales o de algunas izquierdas—, debido a que les concede constitucionalmente el derecho a ser discursivamente racistas.¹³

La batalla que subyace a este debate en contra de la defensa fundamentalista de la libertad de expresión gira en torno al planteamiento de que se revise cuál va a ser “el contenido

¹³ La Primera Enmienda se usa para obstaculizar o anular el único significado sustantivo de la cláusula de *equal protection* (Enmienda 14), ya que esta cláusula de la Constitución mandata el desmantelamiento de la ideología del racismo: “prohíbe a los estados negar a cualquier persona, dentro de su jurisdicción, igualdad en cuanto a la protección que le brindan todas las leyes. [...] En otras palabras, las leyes de un estado deben tratar a una persona de la misma manera que a todas las demás, cuando las personas se encuentran en condiciones y circunstancias similares. Se produciría una violación, por ejemplo, si un estado prohíbe a un individuo firmar un contrato laboral porque él o ella es miembro de una raza en particular. La cláusula de *equal protection* no está destinada a proporcionar “igualdad” entre los individuos o las clases, sino solamente a garantizar la “aplicación equitativa” de las leyes. Por lo tanto, los efectos positivos de cualquier ley no serán relevantes si, al aplicarlos, hay discriminación. Y cuando los estados penalizan la capacidad de discriminar, esta cláusula es crucial para la protección de los derechos civiles” (Cornell University Law School, Legal Information Institute, “Equal Protection”). Disponible en: http://www.law.cornell.edu/wex/equal_protection

sustancial que le vamos a dar a los ideales de libertad y de igualdad; y cómo vamos a construir ‘la libertad’ en tanto una premisa constitucional y un principio definitorio de la democracia” (Matsuda *et al.*, 1993, pp. 1 y 7). Y es que uno no sólo debe ser libre de expresarse; debe también ser libre de la “degradación, la humillación, el maltrato, la hambruna, la falta de vivienda, la desesperanza y otras formas de violencia contra la persona [o el grupo] que le niegan su plena humanidad” (Matsuda *et al.*, 1993, pp. 1 y 7).

¿Por qué es constitucionalmente aceptable defender “la libertad” mediante el castigo a los esclavistas y la prohibición de la esclavitud, la explotación o la violencia física contra alguien, y no lo es mediante el castigo a y la prohibición de la degradación o la humillación de alguien?

Muchos concuerdan entonces en que el discurso de odio daña. Sin embargo, hay mucho debate entre ellos en torno a las relaciones precisas entre el discurso y el daño. Se debate, por ejemplo, en torno al tipo de evidencia empírica que se requiere para establecer que cierto tipo de discurso es dañino, arguyendo que cada tipo de evidencia va a hacer variar mucho la demostración del daño producido. “Las evidencias de que el discurso de odio hace daño a través de, por ejemplo, promover políticas perjudiciales, van a ser muy distintas de aquellas que demuestran que el discurso acarrea daño cuando, por ejemplo, altera, a través de la persuasión, las creencias de quienes lo escuchan” (Maitra & McGowan, 2012, p. 8).

Pero el lograr recabar dichas evidencias debería estar asociado a ofrecer soluciones en contra del discurso de odio, las cuales impliquen desplegar acciones concretas. Las acciones que debemos tomar “frente a los daños causados [por las palabras agresivas] dependen mucho de la forma en la que estos daños fueron producidos” (Maitra & McGowan, 2012, p. 8).

Una solución es construir un contra-discurso: a más discurso racista, por ejemplo, más discurso antirracista. Sin embargo, eso no es tan sencillo, sobre todo si tomamos en cuenta que, en la mayoría de los casos, quienes son víctimas del mismo y sus aliados no ocupan, frente al poder cultural, social y político, un lugar tan privilegiado como quienes los atacan (Crenshaw, 1995, p. 9). El discurso de algunos silencia entonces o inhabilita el discurso de otros (MacKinnon, 1987, p. 9). Además, bajo el argumento de su compromiso con la defensa del derecho a la libertad de expresión, el gobierno suele no sancionar a ciertos emisores —por ejemplo los que discurren en forma racista— porque en muchas ocasiones está de acuerdo con las creencias y los prejuicios que los animan, y/o porque ellos muchas veces pertenecen a grupos poderosos dentro de la sociedad.

Podríamos también pensar que algo más eficaz que confiar en la capacidad de combate del contra-discurso, sería intentar dismantelar o transformar las políticas que el discurso de odio provoca y a las que acompaña y viste. Sería importante, por ejemplo, transformar los contenidos discriminatorios y racistas del discurso educativo, con lo que los niños, al ir creciendo, serían menos receptivos y/o estarán más opuestos al discurso de odio. También lo sería castigar más duramente a quienes emiten mensajes de odio que pueden conducir fácilmente a delitos. Por ejemplo aquellos que, a través de la pornografía, incitan a la violación sexual o aquellos que, a través del discurso racista, incitan a agresiones racistas (MacKinnon, 1987, p. 10).

En su reseña al libro de Pedro Salazar Ugarte y Rodrigo Gutiérrez Rivas, *El derecho a la libertad de expresión frente al derecho a la no discriminación. Tensiones, relaciones e implicaciones* (2008), el destacado jurista mexicano Jorge Carpizo plantea: no hay derechos fundamentales preferentes ni jerárquicamente superiores, salvo el derecho a la vida y las prohibiciones a la esclavitud y a la tortura. En lo que se

refiere al derecho a la libertad de expresión —un derecho sin duda no superior a los dos arriba mencionados pero sí un derecho fundamental y central para garantizar la democracia—, éste debe regularse de tal manera que las restricciones a su ejercicio no lo pongan en peligro en sí mismo.

Se dice que limitar legalmente el discurso de odio no es una solución viable y correcta porque es importante proteger el derecho fundamental a la libertad de expresión. Sin embargo, en determinadas circunstancias y por diferentes razones, es legítimo acotar ciertas libertades porque no pueden existir derechos ilimitados, tal y como lo admiten pactos y convenios internacionales y constituciones.

Crear que sí pueden existir derechos ilimitados es creer en una deficiente concepción de los derechos humanos: una concepción que no los ve ligados con las obligaciones que la calidad de ciudadanía implica. Por ello, coincidimos evidentemente con lo que plantea el artículo 20 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en el sentido de que el Estado tiene que garantizar que va a limitar o restringir la libertad de expresión cuando ésta hace propaganda a favor de la guerra y/o hace la apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia.¹⁴

En resumen, el Estado no puede ni debe mantenerse neutral ante la irrestricta defensa de la libertad de expresión cuando, al hacerlo, está permitiendo que se perpetúen expresiones o prácticas que tienen como resultado la disminución o anulación de la voz y/o de los derechos fundamentales de grupos regularmente vulnerados o de sus integrantes en lo individual.

¹⁴ Texto exacto: “Artículo 20: 1. Toda propaganda en favor de la guerra estará prohibida por la ley; 2. Toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia estará prohibida por la ley”.

En su libro *Speech and Harm. Controversies over Free Speech* (2012), las filósofas Ishani Maitra y Mary Kate McGowan, por su parte plantean que

el principio de libertad de expresión implica que las justificaciones para regular el discurso deben cumplir estándares de escrutinio (mucho) más elevados que aquellas que regulan las acciones, el no-discurso. [...] Desde nuestro punto de vista, la decisión acerca de si una forma de discurso debe o no ser regulada depende de si las justificaciones en favor de regularla cumplen con los estándares elevados de escrutinio arriba mencionados. (Maitra & McGowan, 2012 p. 3)

Por ello, añaden, “el tema de la regulación debe ser decidido en forma separada para cada categoría de discurso, y es así como, a veces, la prueba que justifica la regulación sí puede ser demostrada” (Maitra & McGowan, 2012, p. 3). Pero, para que esta prueba pueda ser utilizada legítima y legalmente en un contexto de protección a la libertad de expresión, “debe poder demostrarse, por lo menos, que los daños producidos por un cierto tipo de discurso rebasan las consideraciones favorables a que dicho discurso sea permitido [...]; es decir, que dejar de regular dicho discurso resultaría peor que regularlo” (Maitra & McGowan, 2012, p. 11).

Eso es exactamente lo que ocurre en el caso en el que un tribunal tiene que emitir un fallo a favor de alguien que acusa a otro de difamación. El jurado se ve obligado a hacer un “balance de daños”, es decir, a decidir si lo que el acusador dice del acusado merece ser sancionado. Y ello aunque implique una penalidad para éste, en aras de que se considere que eso es menos dañino que el arriesgar la reputación del primero. Ahora bien, la forma en la que la justicia civil y la justicia penal abordan este tipo de balances suele diferir.

La primera suele regular la libertad de expresión mediante proveer alivio cautelar y/o exigir del victimario daños y perjuicios

[...] En la justicia penal, esta regulación a la libertad de expresión puede involucrar encarcelamiento [...]

[Cada uno de estos dos sistemas de justicia aborda también de manera distinta la descarga de pruebas:] para que el perjuicio sea demostrado ante la justicia penal, tiene que demostrarse la culpabilidad más allá de toda duda, mientras que construir un caso civil por difamación requiere que se cumpla con un estándar menos exigente de prueba, como demostrar que la evidencia preponderante favorece al quejoso, o que existe una evidencia clara y convincente en favor de él. (Maitra & McGowan, 2012, p. 3)

En medio de estos dos sistemas legales se puede también proceder a instaurar medidas legales de jurisprudencia externa que obliguen a que la rueda del camino social gire un poco más hacia el lado del antirracismo que hacia el lado del racismo, hacia el cual suele rodar: la acción afirmativa, el pago de daños y perjuicios, las políticas contrarias a la segregación, la penalización civil o la criminalización penal del racismo y del discurso de odio racista.

Creo que las leyes antidiscriminatorias nacionales deberían permitir también que los organismos gubernamentales, civiles y/o privados puedan establecer, para sus integrantes, códigos y normas de ética antirracista y anti xenófoba, establecidos en los contratos laborales o de membresía, y por lo tanto firmados, y algunas sanciones internas en contra de aquellos que incurran en un discurso de odio racista. Me refiero a sanciones internas de carácter ético-moral. Por ejemplo: si un periodista o un editorialista contratado por un medio de comunicación incurre en discurso de odio racista, el órgano de prensa en cuestión tendría derecho a establecer en su contra algún tipo de sanción que haga que, en forma interna, dicho periodista se vea por lo menos cuestionado o incluso impedido de continuar enarbolando ese tipo de discurso. Otro ejemplo, si un famoso intelectual contratado por una institución académica expresa un discurso racista en los medios masivos de comunicación o en las redes sociales, la

universidad o instituto en cuestión tendría derecho a sancionarlo, pasando su caso por las comisiones de honor y justicia internas, para que no volviera a hacerlo porque ha violado los códigos de ética antidiscriminatorios de la institución.¹⁵

*El creciente discurso racista en Twitter:
una irrestricta libertad de expresión que daña*

Para muchos analistas de estos temas, entre los que me incluyo, la creciente presencia de las expresiones de odio racista en las redes sociales, en particular en Twitter que es lo que más conozco, resulta cada vez más preocupante.

En Twitter lo inaceptable suele decirse con absoluta libertad, convirtiéndolo cada vez más en aceptable. Y cuando lo inaceptable se convierte en “la norma”, a nivel del discurso de millones de twitteros, en su mayoría jóvenes, los derechos humanos se ven amenazados.

El movimiento No Hate Speech del Consejo de Europa se puso en marcha para reducir la aceptación de las expresiones de odio en línea y poner fin a su “normalización”. Este movimiento está preocupado porque, como lo dijo el periodista Roberto Saviano en su artículo “¡Fuera matones de nuestro Twitter!” (*El País*, 25-05-2013):

Twitter es la capacidad de poder asistir en tiempo real a lo que sucede diariamente y de comprender los puntos de vista de los otros, de compartir sus conocimientos. Retuiteas si encuentras interesante una noticia y crees que vale la pena proporcionársela a tu comunidad. Creas tus *topics*, y puedes hacerlo quienquiera que seas. Luego puede pasarte que te retuitee alguien que tiene centenares de miles de seguidores y tu pensamiento comienza a viajar.

¹⁵ No se trata aquí de limitar su libertad de cátedra, puesto que no estamos hablando de lo que diga en el aula sino en los medios.

Como sabemos, el “colesterol bueno” de las redes sociales, entre ellas Twitter —retomo una expresión de Ricardo Raphael de La Madrid (Programa *Espiral*, Canal 11TV, 17-10-2012)—, es que está dando voz a muchos que no la tienen en los medios; también que las redes se han convertido, para algunos intelectuales y/o políticos, en un medio de comunicación, en un foro más, ágil, veloz, que cabalga sobre el acontecimiento del momento. “Ha nacido un nuevo derecho”, dice Saviano: “el derecho a las redes sociales. El derecho de poder tener una cuenta, de poder publicar, de leer y de comentar”.¹⁶

Sin embargo, parte del “colesterol malo” de Twitter —continúa Saviano— es que “el efecto deseado, y obtenido, es el de hacer que esos seguidores se sientan inteligentes mientras disfrutaban de un contenido considerado de bajo nivel”. Y es que, agrega:

Todo derecho tiene sus reglas. Y nadie debiera sentirse fuera de lugar al ejercerlo, nadie debiera verse obligado a hacer un *slalom* entre insultos y difamaciones. Y, sin embargo, eso es lo que sucede cada vez con mayor frecuencia. [...] En Twitter hay un esfuerzo por dar con la ocurrencia brillante, que a menudo es feroz. O el tuit es cínico o se da por descartado. Lo que no es cruel, desencantado, se convierte en blanco del desprecio colectivo. Lo políticamente incorrecto dicta su ley, la aberración se considera de culto, cada provocación es *cool* porque rompe los esquemas. Una lógica neocínica parece llevar las de ganar.

Insultar, calumniar, denostar es fácil en Twitter, ya que el sistema permite y facilita el anonimato: cualquiera se puede

¹⁶ Roberto Saviano, “Fuera matones de nuestro Twitter”, disponible en: http://el.pais.com/elpais/2013/05/23/opinion/1369321924_605267.html. Aquí Saviano agrega: “En países como China, Cuba, Corea del Norte e Irán, el acceso a las redes sociales está restringido o es incluso negado. A menudo puede tener lugar sólo de forma clandestina. Los regímenes represores de las *primaveras árabes* prohibían las redes sociales, las cuales se convirtieron en vectores de las informaciones que sustentaban las protestas y en símbolos de un renacer democrático”.

dar de alta con cualquier nombre o seudónimo y no hay control alguno sobre eso. Así, tras la máscara del carnaval tuitero se cometen muchos crímenes o abusos discursivos.

Para este periodista italiano, Twitter debería poder eliminar el insulto *baneándolo*, es decir, dejándolo fuera. Ello debería formar parte de las reglas del juego de quien habla vía Twitter. Cualquiera que critique con lenguaje respetuoso debe ser aceptado, pero debería de ser *baneado* quien hable en forma insultante, difamatoria o discriminatoria; formas que en Twitter suelen repetirse hasta el cansancio, lo cual incurre también en acoso público en contra de los insultados.

Twitter, como lo mencionaba yo líneas arriba, no tendría por qué estar exento de reglas. El espacio virtual ocupado por los tuiteros en cada país no tendría por qué estar exento de las leyes que protegen contra la difamación o el discurso de odio. La necesidad de reglas no puede equipararse a censura o a violación a la libertad de expresión. La gestión de este tipo de reglas debería ser funcional para Twitter, para su supervivencia, incluso para los intereses de sus usuarios. De hecho, hace poco apareció un artículo en *El País*, que revela que Twitter está en grandes problemas, entre otras cosas porque “es fácil abrazar la bandera de la libertad de expresión, pero no lo es tanto cuando una red social se convierte en un foco de amenazas, *ciberbullying* y delitos varios” (Jiménez, 2015). En efecto, las redes sociales nos permiten acceder como nunca antes al discurso de odio del ciudadano anónimo (Tuckwood, Sentinel Project for Genocide Prevention), que puede pasar de una forma de violencia “pasiva”, a una expresión indirecta de hostilidad o a una forma de incitar violencia “activa” (Keen & Georgescu, 2014, p. 134).

Tanto está pesando esto que el directivo saliente de Twitter, Dick Costolo, “confesó que iban a reforzar sus equipos de

gestores de comunidad y legal para eliminar los insultos y tomar medidas trabajando de cerca con las autoridades”.¹⁷

Tenemos que lanzar campañas poderosas para la educación antirracista, antixenófoba, antidifamatoria, antihomófoba y de protección a los derechos de las mujeres de los miles de millones de usuarios de las redes sociales. La elección de utilizar un lenguaje en vez de otro es fundamental, sobre todo cuando todo lo que se dice se multiplica inmediatamente hasta el infinito, y resulta ser por tanto el más público de los discursos. Aquí nuevamente, me parece que las redes sociales deberían establecer códigos de ética antidiscriminatoria y antidifamatoria, en los cuales se enmarquen sus usuarios, so pena de ser *baneados* del amplio y poderoso micrófono virtual que ellas ofrecen a su voz.

En 2013 se estimó que México es la 11ª nación del mundo por el número de usuarios de internet: 45.1 millones, la mayoría jóvenes. De cada 10 mexicanos, 9 utiliza las redes sociales más populares (World Internet Project México, 2013).

De acuerdo con “el contador” de discurso de odio de la Campaña #SinTags del Conapred, “a diario se difunden [...] entre 15 mil y 20 mil mensajes de odio por razones de género, racismo y orientación sexual” (*La Jornada*, 11-03-2014). “Los *hashtags* discriminatorios más frecuentes al día son: ‘chacha’ con más de 701,000 tweets, ‘jodido’ con más de 493,578, ‘zorra’ con 747,638, ‘puto’ con 538,979 y ‘naco’ con 96,941[...]” (Conapred, 2014, p. 10).

En el tema del antisemitismo, Twitter México ha sido una importante vía para la difusión del discurso de odio y de provocación. Sirve como botón de muestra el *hashtag*

¹⁷ Consúltense el artículo de Rosa Jiménez Cano, “El ocaso de los 140 caracteres”, disponible en: http://economia.elpais.com/economia/2015/06/12/actualidad/14341_27973_985050.html

“#Esdejúdios”, que apareció y feneció a fines de 2012 en México, y que, construido por tuiteros política e ideológicamente indeterminados, *posteaba*, precedido por “#Esdejúdios”, lo siguiente: “tener mucho dinero y a la vez ser muy avaros”; “vivir en un cenicero”; “ser bien prendidos”; “inventar un holocausto”; “crucificar a Cristo. Lo que no sabían es que tiene el súper poder de la resurrección”; “traer un código de barras en el antebrazo!”; “tener una panadería que se llame los hornos de Hitler”; “casarse con las primas, hermanas y tías”; “usar pijamas de rayas”; “hacer jabón a base de sus abues (*sic*) y hermanos y así en los hornos”; “ser asquerosamente tacaños. _Pero, por Dios, no han de soltar ni un peso._ Hitler, ¿dónde estás?”

Al contenido de este *hashtag*, le ha estado haciendo eco, en forma incesante, un grupo que se declara “de izquierda anti sionista”, y que entre 2011 y 2014 pasó de veinte a treinta mil tuiteros. Ellos hacen gala de una o de varias de las manifestaciones antisemitas siguientes: un simple y llano odio antijudío; la acusación contra los judíos de que son: deicidas, usureros, los mayores conspiradores en favor del gran capital, apátridas, especuladores, despiadados, y de que dirigen y están al servicio de los poderes fácticos y criminales en forma transnacional. Se acusa también a los judíos mexicanos de que no son ni mexicanos ni patriotas, de que desprecian a México, de que intervienen y controlan la política mexicana y a Televisa. Finalmente, entre esos miles de tuits, una gran parte niega el Holocausto judío, acusa a los judíos de ser nazis, y paradójicamente adereza todo ello con adherirse a un filonazismo que exalta y añora el Holocausto.¹⁸

¹⁸ Mi artículo “El discurso de odio antisemita en la historia contemporánea y el presente de México”, puede consultarse en *Desacatos*, núm. 51, México, Ciesas, 2016, pp. 70-91. Acompañando a este artículo se podrán ver las fotos del *#hashtag* y de los tuits antisemitas que pululan por Twitter México.

El 17 de julio de 2012, José Hamra y Miriam Jerade¹⁹ levantaron una queja ante el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) para denunciar las que ellos llamaron “declaraciones antisemitas y además difamadoras” en contra de ellos, en Twitter, por parte del editorialista de *La Jornada* y profesor de la UNAM, Alfredo Jalife-Rahme (véase también “Discriminación en web genera seis expedientes: Conapred”, 2014). Este último, que se presenta ante sus seguidores, en la prensa y en Twitter, únicamente como un antisionista militante y nunca como un antisemita ya había sido señalado sin embargo en múltiples ocasiones, entre 2002 y 2012, como un antisemita que escondía este tipo de racismo suyo tras el eufemismo del antisionismo (por ejemplo, desplegado “Contra el antisemitismo”, *La Jornada*, 18-12-2008).²⁰

Ante dicha queja, el 12 de agosto de 2012 el politólogo José Merino (2012), miembro de la Asamblea Consultiva del Conapred, publicó en su columna de ADN Político²¹ una opinión —basada antes que nada en el artículo 4 de la Ley Federal Para Prevenir la Discriminación—²² en contra del hecho de que el Conapred hubiese aceptado recibir esta

¹⁹ Hamra es el titular de mepeace.org y es estudiante de doctorado en 17 Instituto de Estudios Críticos. Jerade es investigadora posdoctoral de la UAM Cuajimalpa.

²⁰ “Contra el antisemitismo”, firmado por 650 ciudadanos mexicanos de diversas pertenencias identitarias y políticas, en contra del contenido de la columna arriba citada. Solo puede consultarse en la versión impresa del diario o en <http://es.scribd.com/mobile/doc/215778574?width=360#fullscreen>

²¹ El artículo “En serio, hablemos de discriminación” puede ser consultado en la siguiente liga: <http://www.adnpolitico.com/opinion/2012/08/12/opinion-en-serio-hablemos-de-discriminacion>

²² Artículo 4. Para los efectos de esta Ley se entenderá por discriminación toda distinción, exclusión o restricción que, basada en el origen étnico o nacional, sexo, edad, discapacidad, condición social o económica, condiciones de salud, embarazo, lengua, religión, opiniones, preferencias sexuales, estado civil o cualquier otra, tenga por efecto impedir o anular el reconocimiento o el ejercicio de los derechos y la igualdad real de oportunidades de las personas.

También se entenderá como discriminación la xenofobia y el antisemitismo en cualquiera de sus manifestaciones.

queja. Su argumento era que, de esta forma, el Conapred aceptaba que la queja se refería a un acto discriminatorio, cuando en realidad se trataba de una queja en contra de una opinión política, por lo que no debió haberla aceptado:

El sionismo es una posición política de algunos miembros de la comunidad judía. Nada más. Ni sionismo es judaísmo; ni antisionismo es antisemitismo. La de Jalife es una posición política contra otra posición política, y su manifestación está protegida por la libertad de pensamiento y de expresión (*véase* el artículo 13 del Pacto de San José, suscrito por México).

Es interesante y preocupante que Merino —a pesar de ser asambleísta del Conapred— no distinguiera, tras el eufemismo antisionista de Jalife, su antisemitismo. Pero este tema, que forma parte importante de otra publicación de mi autoría (*véase* referencia 18), no es el que más me interesa aquí en cuanto a la opinión del columnista de ADN Político. Lo que me interesa más es que él también insistía en que aceptar esa queja fue incorrecto de parte del Conapred porque, de esta manera, esta importante institución no estaba defendiendo la libertad de expresión. Muy por el contrario, argumentaba Merino, al reconocer que los tuits de Jalife estaban en realidad colocados en el terreno de “conversaciones entre particulares”, el Conapred estaba contribuyendo a la censura.

Es indeseable e incorrecto, opinaba Merino, que una instancia gubernamental interfiera entre particulares. Por ello agregaba, en contra de la queja: “¿queremos que una entidad gubernamental, dependiente del Poder Ejecutivo, opine sobre opiniones de particulares? ¿Queremos que el gobierno nos diga qué podemos o no escribir en una red social; qué podemos o no comentar en una plática entre privados?”

Como ya lo expusimos líneas arriba, Twitter es un foro público que se ensancha, segundo a segundo, a cada vez más millones de usuarios. No es de ninguna manera el espacio de una conversación entre particulares. Quienes pusieron esta

queja ante el Conapred lo hicieron precisamente porque se sintieron agredidos por el discurso de odio de un personaje que no es de ninguna manera privado sino público, ya que es editorialista del tercer periódico de la nación, cierto grupo de la izquierda lo considera líder de opinión y tenía entonces miles de seguidores en Twitter.

La cuestión es, como ya lo vimos en todo este texto, álgida, pues el intento de Hamra, Jerade y el Conapred de ponerle, públicamente, algunos cotos al discurso de odio antisemita de uno de los principales voceros mexicanos de este tipo de racismo, es interpretado aquí como una defensa de la censura y una afrenta a la libertad de expresión. Ponerle algunos cotos es, en este caso y en otros relacionados con quejas antidiscriminatorias, lo más que una institución como el Conapred puede hacer. La queja de Hamra y Jerade no prosperó porque el acusado se negó a responder a la convocatoria que el Conapred le hizo por escrito para presentarse ante esta institución y quienes pusieron la queja. No sólo eso, sino que él inmediatamente difundió entre los “tuiteros libres antisionistas de izquierda” que el Conapred “había demostrado estar controlado por el sionismo internacional”.

Sin embargo, muchos tuiteros no coincidían con Merino ni en cuanto a su interpretación del tipo de espacio que es Twitter ni en cuanto a su negación del antisemitismo público y discursivamente agresivo de quien objetó esta queja. Ante las insistentes protestas de estos tuiteros —entre los que había varios conocidos militantes de izquierda—,²³

²³ Por ejemplo Mariana Guerra, Fernando Belaunzarán, Ricardo Monreal y Pedro Salmerón. Salmerón (2013) —quien no estuvo de acuerdo en que se cerrara la cuenta— ha peleado por años contra el titular de dicha cuenta; argumenta que, dado que es columnista de *La Jornada* y militante del partido político Movimiento Regeneración Nacional (Morena), “es necesario señalar[lo] como lo que es: un difusor del odio y de la descalificación como herramientas de ‘análisis’, y de la calumnia y la difamación como mecanismos de ‘debate’, [...] para impedir el preocupante crecimiento de un racismo y antisemitismo de ‘izquierda’ [...]” Véase Salmerón en bibliografía.

quienes sí lo calificaron como un “sistemático discurso antisemita y calumniador”, en 2014 Twitter canceló la cuenta @AlfredoJalife.

Conclusiones

El discurso de odio daña, daña porque conduce a que un daño se produzca en la práctica, o daña porque constituye en sí mismo un daño, una de las formas de la subordinación del grupo contra el que se dirige.

En el caso del discurso racista y dentro del tipo de sistemas jurídico-políticos y culturales a los que casi todas las democracias liberales pertenecen, todo parece indicar que los balances que se hacen entre libertad de expresión y discurso de odio parecen ser más difíciles que aquellos que se hacen frente a otras formas discursivas.

Para que la jurisprudencia pueda realmente resolver, en el caso del racismo, “los aparentemente irresolubles conflictos entre valor y doctrina que caracterizan el pensamiento liberal” (Matsuda, 1993, p. 18), es necesario que ésta realmente escuche las voces de las víctimas, de esta manera podrá ser útil, pertinente y realmente estar al servicio del no racismo.²⁴

Cuando el sistema legislativo y el sistema judicial no escuchan estas voces, se quedan atrapados en su interpretación estrecha y fundamentalista de los artículos constitucionales que defienden a ultranza, en cualquier país, la libertad de expresión. Al hacer esto, lo único que hacen es perpetuar, desde el Estado, el racismo.

Tolerar el discurso de odio no es algo de lo que se hacen responsables ni las comunidades nacionales en su conjunto

²⁴ Este es un tipo de jurisprudencia en la que las feministas se han apuntado ya varios éxitos porque han logrado demostrar que el poder patriarcal no está necesariamente subordinado al poder de clase.

ni el Estado. Los únicos que pagan por esa dañina tolerancia son quienes están colocados, frente a ella, en el lugar más vulnerable: las víctimas del racismo.

No podremos avanzar hacia un sistema jurídico-político y de administración de la justicia antirracista si no somos perfectamente conscientes de que la ley que hoy nos rige es a la vez producto y promotora del racismo.

Con esa conciencia a cuestas es indispensable luchar para que exista un marco legal que opere enfocándose sobre todo en atacar los efectos del racismo —incluidos los del discurso de odio racista— para poder combatir sus muy profundas, enredadas y truculentas raíces.

Bibliografía

- BHABHA, H. (2011). La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo. En *El lugar de la cultura* (pp. 91-110). Argentina: Manantial.
- CAPÉCIA, M. (1948). *Je suis Martiniquaise* [Yo soy martiniqués]. Francia: Corrèa.
- CARBONELL, M. (Ed.). (2002). *Derecho internacional de los derechos humanos. Textos básicos*. México: CNDH-Porrúa.
- CARPIZO, J. (2008). Reseña de Salazar Ugarte, P. y Gutiérrez Rivas, R., *El derecho a la libertad de expresión frente al derecho a la no discriminación. Tensiones, relaciones e implicaciones*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Conapred. Recuperado en junio de 2015, de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/cconst/cont/21/rb/rb21.htm>
- COVER, R. (1986). Violence and the Word. En *95 Yale Law Journal*, 1601-1629.
- CRENSHAW, K. (1995). Comments of an Outsider on the First Amendment. En L. Lederer & R. Delgado, *The Price We Pay: The Case Against Racist Speech, Hate Propaganda, and Pornography* (pp. 167-175). EU: Hill and Wang.
- DELGADO, R. (1993). Words that Wound: A Tort Action for Racial Insults, Epithets and Name Calling. En M. J. Matsuda, C. R. Lawrence III, R. Delgado & K. Williams Crenshaw, *Words that Wound*. Boulder, EU: Westview Press.

- DIOP, D. (1948). Le temps du martyr [Los tiempos del mártir]. *Présence Africaine*, 2.
- DWORKIN, R. (1993). *Los derechos en serio*. España: Planeta-deAgostini.
- FANON, F. (1952). *Peaux noires, masques blancs* [Piel negra, máscaras blancas]. Francia: Éditions du Seuil.
- GALL, O. (2001/2003). “Guerra interétnica y racismo en la historia de Chiapas. Ladinos e indios, miedos y odios”. En *Chiapas, sociedad, economía, interculturalidad y política*. México: Ceich-UNAM.
- GONZÁLEZ LUNA CORVERA, T. y Rodríguez Zepeda, J. (Eds.). (2014). *Hacia una razón antidiscriminatoria. Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato*. México: Conapred.
- HORNSBY, J. (1993). Speech Acts and Pornography. *Women’s Philosophy Review*, 10, 38-45.
- , (1995). Disempowered Speech. *Philosophical Topics*, 23 (2), 127-147.
- HURLEY, S. (2004). Imitation, Media Violence, and Freedom of Speech. *Philosophical Studies*, 117 (1-2), 165-218.
- JONES, J. (1996). *Prejudice and Racism*. EU: McGraw-Hill.
- KEEN, E. & Georgescu, M. (2014). *Bookmarks. A Manual for Combating Hate Speech Online Through Human Rights Education*. Hungría: Consejo Europeo.
- KOVEL, J. (1970). *White Racism: A Psychohistory*. EU: Pantheon.
- LANGTON, R. (1993). Speech Acts and Unspeakable Acts. *Philosophy & Public Affairs*, 22 (4), 293-330.
- LAPORTA, F. (1997). El derecho a informar y sus enemigos. *Claves de Razón Práctica*, 72, 14-19.
- LAWRENCE III, C. R., Matsuda, M. J., Delgado, R. & Williams Crenshaw, K. (1993). Introduction. En M. J. Matsuda, C. R. Lawrence III, R. Delgado & K. Williams Crenshaw, *Words that Wound*. EU: Westview Press.
- MAALOUF, A. (1999). *Identidades asesinas*. España: Alianza Editorial.
- MACKINNON, C. (1987). Francis Biddle’s Sister: Pornography, Civil Rights, and Speech. En *Feminism Unmodified: Discourses of Life and Law*. EU: Harvard University Press.
- , (1996). La pornografía no es un asunto moral. En C. MacKinnon & Richard Posner, *Derecho y pornografía*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.

- DE LA MADRID R. RAPHAEL. La expresión de los otros. *Ricardo Raphael*. Recuperado en junio de 2015, de <http://ricardoraphael.com/la-expresion-de-los-otros/>
- MAITRA, I. & McGowan, M. K. (2012). Introduction and Overview. En *Speech and Harm. Controversies Over Free Speech*. Inglaterra: Oxford University Press.
- MASON, Philip. (1970). *Race Relations*. Inglaterra: Oxford University Press.
- MATSUDA, M. J., Lawrence III, C. R., Delgado, R. & Williams Crenshaw, K. (1993). *Words that Wound*. EU: Westview Press.
- , (1989). Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story. *Michigan Law Review*, 87(8), 2320-2381.
- MEIKLEJOHN, A. (1960). Free Speech and its Relation to Government. *Political Freedom. The Constitutional Powers of the People* (pp. 3-89). EU: Harper.
- MILL, J. S. (1978), *On Liberty*. EU: Hackett.
- MORENO FIGUEROA, M. (2006). *The Complexities of the Visible*. Tesis de Doctorado en Filosofía. Goldsmiths College. University of London. Inglaterra.
- PANIAGUA, F. A. (1864/1990). *La Brújula*. Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.
- PAZ, O. (1950). *El Laberinto de la Soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RUS, J. (1995). Guerra de castas ¿según quién?. En J. P. Viquiera & M. H. Ruz (Eds.), *Chiapas los rumbos de otra historia*. México: IIF (CEM)-UNAM.
- SARTRE, J-P. (1946). *La putain respectueuse* [La puta respetuosa]. Francia: Nagel Broché.
- SCANLON, T. (1972). A Theory of Freedom of Expression. *Philosophy & Public Affairs* 1 (2), 204-226.
- SMOLLA, R. A. (1992). *Free Speech in an Open Society*. EU: Alfred A. Knopf.
- TIRRELL, L. (1999). Derogatory Terms: Racism, Sexism and the Inferential Role Theory of Meaning. En K. Oliver & C. Hendricks (Eds.), *Language and Liberation: Feminism, Philosophy and Language*. EU: SUNY Press.
- VILLANUEVA, E. (2000). *Derecho mexicano de la información*. México: Oxford University Press.
- VILLAVERDE, I. (1994). *Estado democrático e información: el derecho a ser informado*. España: Junta General del Principado de Asturias.

—, (2004). Hacia un nuevo paradigma constitucional de las libertades de expresión e información. En M. Carbonell (Coord.), *Problemas Contemporáneos de la libertad de Expresión* (pp. 1-12). México: Porrúa-CNDH.

Documentos

Amparo directo en revisión 2806/2012, Quejoso: Enrique Núñez Quiroz, Recurrente: Armando Prida Huerta, Ministro Ponente: Arturo Zaldívar Lelo De Larrea, Secretario: Javier Mijangos y González, Ciudad de México. Acuerdo de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación correspondiente al seis de marzo de dos mil trece.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de la Discriminación Racial, 1965, ONU.

Cornell University Law School, Legal Information Institute, “Equal Protection”. Recuperado en junio de 2015, de https://www.law.cornell.edu/wex/equal_protection

Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión, 2000, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 108 periodo ordinario de sesiones, octubre.

Declaración Francesa de los Derechos Humanos, 1789.

“First Amendment”, United States Constitution.

Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, México.

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 1976, ONU.

R.A.V. v. City of St. Paul, 1992, Supreme Court, 505 U.S. 377.

Hemerografía y páginas web

Centro de Desarrollo de la Industria de Tecnologías de Información en México (CEDITIM). World Internet Project México. <http://www.wip.mx/>

Conapred. (2014). Campaña Sin Tags. La Discriminación no nos define *Jóvenes generando debate cultural sobre las expresiones discriminatorias y de odio en las redes sociales*. Documento de sistematización. Agosto-diciembre. México: Conapred.

Contra el antisemitismo. (18 de diciembre de 2008). Desplegado, *La Jornada*. scribd.com/mobile/doc/215778574?width=360#fullscreen.

- Discriminación en Web genera seis expedientes: Conapred. (22 de septiembre de 2014). *Excélsior*.
- HAMRA, J., <http://mepeace.org/>
- JIMÉNEZ CANO, R. (12 de junio de 2015). El ocaso de los 140 caracteres. *El País*.
- MERINO, J. (12 de agosto de 2012). En serio, hablemos de discriminación. *ADN Político*. Recuperado en junio de 2012, de <http://www.adnpolitico.com/opinion/2012/08/12/opinion-en-serio-hablemos-de-discriminacion>
- No Hatespeech Movement <http://www.nohatespeechmovement.org> (Este movimiento tiene una versión en México, disponible en: http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=3979&id_opcion=108&top=214)
- SALMERÓN SANGINÉS, P. (26 de febrero de 2013). Notas sobre crítica y calumnia (1 de 2). *El Presente del Pasado*.
- , (25 de octubre de 2013). Racismo y lenguaje fascista (1 de 2). *El Presente del Pasado*.
- , (20 de mayo de 2014). Racismo y antisemitismo en México. *Regeneración*.
- , (3 de junio de 2014). Sobre el anti-sionismo. *La Jornada*.
- , (17 de enero de 2015). La cuestión palestina. *La Jornada*.
- , (24 de febrero y 10 de marzo de 2015). ¿Para qué se niega el Holocausto y se justifica a los nazis I y II?. *La Jornada*.
- SAVIANO, R. (25 de mayo de 2013). ¡Fuera matones de nuestro Twitter! *El País*.
- TUCKWOOD, C. *Sentinel Project for Genocide Prevention* [Proyecto Centinela para la Prevención del Genocidio]. Recuperado en junio de 2015, de <<https://thesentinelproject.org/>>.

Videos

- Programa *Espiral*. (17 de octubre de 2012). Canal 11 de Televisión, México.

La polémica Dworkin *vs.*
Waldron sobre la posible
regulación de los discursos
de odio

Dra. Valeria López Vela

Dra. Valeria López Vela

Universidad Anáhuac México Sur

Doctora en Filosofía por la Universidad Panamericana. Especialista en Filosofía Política y en Filosofía Mexicana. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I. Tiene estancias de investigación en The University of Chicago, Stanford University, Universidad de Navarra y The University of Texas en Austin.

Es columnista semanal del periódico *La Razón* en temas de política internacional y derechos humanos. Además es colaboradora semanal en Radio Trece Noticias con una cápsula sobre derechos humanos, y colaboradora de Canal 40 sobre derechos humanos y política internacional.

En su autoría se encuentra el libro *Igualdad, libertad y legalidad. Reflexiones sobre la filosofía política lascasiana* (2013, Porrúa) y varios artículos en revistas especializadas.

Actualmente es coordinadora del Centro de Derechos Humanos de la Universidad Anáhuac México Sur y directora del Observatorio en Derechos Humanos. Además es miembro de la Asociación Filosófica de México, de la que ha sido tesorera y secretaria.

Introducción

El camino para lograr el equilibrio entre libertades e igualdad de los ciudadanos no ha sido fácil, ni rápido, menos directo. Se ha tratado de una senda llena de tropiezos, vericuetos y callejones sin salida; por eso no son pocos los liberales y los libertarios que no quieren ceder un ápice de las prerrogativas alcanzadas, también están los liberales constitucionales, quienes no terminan de encontrar una interpretación suficiente para los casos más difíciles.

John Rawls ha determinado como constitutivas de todo Estado ideal a las libertades básicas:

Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad física); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definido por el concepto de Estado de Derecho. (Rawls, 1971, p. 54)

Una sociedad bien ordenada tendría que lograr el equilibrio reflexivo a partir del consenso traslapado y orientado a los bienes públicos. En la *ideal theory* rawlsiana, el esquema de libertades se sujeta a los principios racionales y razonables de la justicia. Sin embargo, la realidad nos presenta —más bien— una serie de libertades encontradas que se traducen en esquemas de derechos en pugna. Tal es el caso de la libertad de expresión frente a los discursos de odio. “La realidad es que no toda libre opinión es una buena opinión” (Massaro, 1991, p. 211), hay discursos que, lejos de contribuir a que la sociedad sea cada vez más ordenada, interfieren en el desarrollo de la vida de ciertos grupos, especialmente los más vulnerables y las minorías.

No se trata de censurar o de limitar la discusión de las ideas, tampoco de limitar la crítica ni la sátira. Intentar hacer eso hiere, en efecto, directamente al núcleo de las libertades básicas. Sin embargo, tampoco es posible perder de vista que cierto tipo de propaganda o cierta clase de publicaciones crean un ambiente favorable para la discriminación.

Entiendo por *discurso de odio* al lenguaje formado por afirmaciones que denigran o vilipendian a miembros de los grupos tradicionalmente menos aventajados y que terminan por caricaturizarlos e, incluso, demonizarlos (Pareck, 2006, p. 214). Para que se trate en sentido estricto de un discurso de odio es necesario, además, que haya ecos en la esfera pública. Por ello es necesario distinguir entre difamación y calumnia:

Cuando nos enfocamos en difamación, en lo que se hace énfasis es en la distinción entre calumnias, que son expresadas de forma oral, como discurso, a través de chismes, rumores o denuncias, y en aquello que tiene una presencia más duradera al ser publicado a través de medios escritos, impresos, efígies, imágenes u otras representaciones que quedan fijadas en la mente del hombre. (Waldron, 2010, p. 1612)

Los discursos de odio se manifiestan desde asesinatos morales hasta crímenes de odio; es decir, siempre hieren, lastiman, humillan o quitan la vida, pues se sustentan bajo el principio de la violencia y de la falta de respeto a la dignidad del ofendido.

Las legislaciones mundiales se han decantado en dos sentidos para enfrentar el problema de los discursos de odio. La primera postura permite los discursos de odio para maximizar las oportunidades de expresión individual y regeneración cultural que busca el enriquecimiento mediante el libre mercado de las ideas. Esta es la posición que ha mantenido la legislación estadounidense que, bajo el amparo de la Primera Enmienda, protege incuestionablemente la libertad de expresión de los ciudadanos como un baluarte de la democracia.

Sin embargo, no todos los jueces comparten esta visión, se encuentran los casos paradigmáticos de: *Beauharnais v. Illinois*; *R.A.V. v. City of St. Paul*; *Virginia v. Black*, y *National Socialist Party of America v. Village of Skokie*, los cuales han cimbrado la interpretación de la Primera Enmienda (Waldron, p. 1614). Todos ellos fueron ataques directos a grupos vulnerables —afroamericanos y judíos— que mostraban hostilidad, violencia, discriminación y exclusión. La disputa legal marcó un hito y la necesidad de repensar si la Primera Enmienda podría considerar algunas excepciones.

Señala Waldron que: “[e]n los países donde se prohíben los discursos de odio y la difamación a ciertos grupos, se pide que las personas se contengan de los más atroces ataques públicos en razón de defender el estatus social básico de todos los ciudadanos” (Waldron, 2015, p. 234).

La segunda postura refrena los discursos de odio mediante sanciones, que van desde reprimendas oficiales o privadas hasta acciones penales, para promover la igualdad y la no subordinación de los agredidos potenciales. En esta vertiente

se encuentran las legislaciones de democracias avanzadas como la inglesa, la canadiense, la francesa, la alemana, la danesa, la neozelandesa, la australiana y la sudafricana. Todas ellas han encontrado la forma de prohibir declaraciones en donde un grupo de personas sea amenazado, insultado o degradado por motivos de raza, color, nacionalidad, origen étnico, religión u orientación sexual.

Es en este contexto, en el que se ha establecido una polémica entre dos de los más grandes filósofos del Derecho de nuestros días: Ronald Dworkin y Jeremy Waldron. Dworkin defiende la primera postura mientras que Waldron, la segunda.

La cuestión no es menor pues la libertad de expresión se inscribe en el núcleo de las libertades básicas. El fantasma de la censura o de la represión acompaña a las legislaciones que han restringido y sancionado el uso de los discursos de odio; sin embargo, como dirán ambos autores, el ánimo que se encuentra detrás de la discusión no es ese, sino el de construir sociedades en donde todos los ciudadanos se sientan miembros respetados y con derechos garantizados. No sólo eso, también se trata de garantizar el bien público de la convivencia, de la paz social y de una igualdad razonable basada en el mutuo respeto. Ese es, precisamente, el horizonte que comparten tanto Dworkin como Waldron. Paradójicamente, defienden posturas encontradas.

A pesar de su cercanía intelectual —Waldron es discípulo de Dworkin—, estos autores no han logrado un acuerdo en el tema de la regulación de los discursos de odio. Para Dworkin, la sociedad bien ordenada debe incluir todas las voces, incluso las de los que promueven los discursos de odio. Mientras que para Waldron, una sociedad bien ordenada no tendría que tener discursos de odio, pues afectan al bien público.

En este artículo me concentraré en desentrañar los argumentos de Jeremy Waldron pues, me parece que, el uso que

hace de la noción de dignidad es un argumento contundente para regular los discursos de odio.

*Por qué es necesario regular los discursos de odio:
la propuesta de Jeremy Waldron*

Para comprender el problema de la necesidad de la legislación de los discursos de odio, Waldron se vale de dos conceptos fundamentales: *dignidad humana* y *sociedad bien ordenada*. Desde éstos, piensa el autor, se puede desarticular la objeción que sostiene que regular los discursos de odio va en contra de la libertad de expresión. Waldron parte de que:

La dignidad de una persona no es únicamente un hecho decorativo acerca de él o de ella. Se trata de un asunto de estatus y, como tal, es en buena medida un asunto normativo: es aquello acerca de la persona que exige respeto de otros y de parte del Estado. Todavía más, uno mantiene cierto estatus no solamente cuando se reconocen un conjunto de derechos, sino también cuando el reconocimiento de dicho conjunto marca la pauta en la forma en que uno es tratado. Es por eso que va ligado a los fundamentos de la reputación. (Waldron, 2010, p. 1628)

Como he dicho antes, detrás de cada discurso de odio se esconde la semilla de la violencia, del descrédito, del desprecio, hacia un grupo o una persona. Esto, como es claro, no es decente, pues humilla. Tampoco contribuye al diseño de la sociedad justa. Los discursos de odio dañan la dignidad en presente, pero todavía más en futuro cuando logran enraizarse en el imaginario colectivo y se convierten en esas opiniones que se dan por supuestas y que lo mismo funcionan como criterios éticos, epistémicos y políticos.

A la luz de la idea de *dignidad* —de respeto por parte del Estado y de los ciudadanos—, Waldron no encuentra descahellada la idea de legislar los discursos de odio. Además,

como ya he dicho, tiene a su favor los casos de varias democracias avanzadas que cuentan con penas específicas para contener los discursos de odio sin que por ello se haya menoscabado la discusión de las ideas, la sátira e incluso la circulación de argumentos contestatarios, pues se han encontrado argumentos suficientes para que las regulaciones sobre discursos de odio sean legítimas, justificables y, a su vez, puedan convivir con la libertad de expresión.

Al parecer, lo que le ha faltado comprender a la legislación estadounidense —y también a la mexicana— es que si bien la libertad de pensamiento puede ser total y sin restricciones, la libertad de expresión no lo es. Todos los ciudadanos tienen derecho a pensar en los términos que les parezcan mejores, a asumir las premisas de razonamiento práctico que consideren pertinentes y, todavía más, a que el Estado reconozca y respete la supremacía e inviolabilidad del fuero interno. Sin embargo, esto se modifica cuando nos enfrentamos a la discusión pública de las ideas.

El discurso público busca construir un ambiente en donde se desarrolle la vida de todos los ciudadanos que forman parte de un Estado. Nos guste o no, es un componente primordial en el desarrollo de las democracias y, por lo tanto, no puede ir en contra de los principios de éstas: el discurso público debe ser igualitario, incluyente, tolerante, respetuoso de las diferencias. Una razonable igualdad en el trato hacia todos los actores sociales contribuye al establecimiento de la paz social y sólo así se podrán lograr sociedades de convivencia decentes.

Por ello, en la opinión de Waldron, el discurso público debe excluir las amenazas, el lenguaje abusivo y los insultos dirigidos hacia grupos por motivos específicos: sexo, religión, nacionalidad, raza, preferencias sexuales. Para justificar la posibilidad de la legislación, Waldron plantea un objetivo muy preciso: “no se trata de regular el pensamiento de los ciudadanos, sino las publicaciones hirientes que hacen que

un grupo parezca que no tiene el mismo rango de ciudadanía que otro y, con ello, merman la posibilidad de la paz social” (Waldron, 2010, p. 1601).

Waldron distingue tres maneras de crear difamaciones, las cuales a su vez pueden servir para construir discursos de odio. La primera, hacer parecer necesaria la afirmación de la difamación con un grupo específico. Un ejemplo de esto serían afirmaciones como “todas las rubias son tontas”, “todos los *gays* son promiscuos” o “todos los judíos son avaros”. Como se ve, no hay un vínculo necesario entre el grupo señalado y la característica atribuida; se trata, en todos los casos, de afirmaciones plausibles pero que insertas en la lógica de los discursos de odio dan por sentado el predicado con el fin de humillar, lastimar u ofender al sujeto. La segunda manera de construir los discursos de odio utiliza la caracterización denigrante de un grupo específico. Para ello, se busca que se pierda de vista la dignidad humana de dicho grupo y se lo asocie con animales o caricaturas. Se tratan de los típicos casos que asocian a ciertos grupos humanos con animales —ratas, monos— para denostarlos. El uso de esta propaganda fue, desafortunadamente, una práctica común durante el siglo xx y de la que ciertos modos de discursos de odio contemporáneos son, todavía hoy, herederos. Finalmente, la tercera manera de difamación no sólo descalifica a un grupo, como la primera —tampoco confunde hechos con opiniones, como la segunda— sino que da instrucciones que impiden el funcionamiento normal del grupo en sociedad: prohíbe ciertas actividades o garantiza que no habrá miembros de algún grupo en las mismas (Waldron, 2010, pp. 1609-1610). A manera de ejemplo, todavía en el México del siglo xxi hay establecimientos que colocan frases como “no se permiten indígenas”.

Los discursos de odio confunden las malas opiniones con hechos y, con ello, desorientan el sentido de la discusión pública, pues desenfocan el objetivo de igualdad entre los

ciudadanos que forman parte de la democracia. Pero, todavía más, los discursos de odio atacan directamente el concepto central sobre el que descansa la articulación política de la mayoría de los Estados Nación tras la segunda Guerra Mundial: la dignidad personal. Ésta se ha constituido como la noción inquebrantable e irreductible desde la que se ordenan las sociedades, los Estados y las relaciones entre los Estados. Así, la *dignidad* debe entenderse como un concepto incondicionado y fundante de las relaciones políticas, y como un quicio ordenador de los derechos humanos. Los discursos de odio, al ser discriminatorios, no sólo retan la lógica de los derechos humanos, sino que atacan directamente la dignidad humana.

Precisiones sobre la dignidad

Como he venido diciendo, la noción de dignidad, según la entiende Jeremy Waldron, es la que permite articular la defensa de la regulación de los discursos de odio. Con ello no quiero decir que esta sea la única manera en la que la dignidad puede comprenderse. Hay muchas otras lecturas que también merecen ser consideradas para enriquecer el debate. Por ahora dejo de lado esta reflexión para enfocarme en la propuesta de Waldron, quien entiende por *dignidad* el estatus social de las personas bajo la base del reconocimiento como miembros iguales de la sociedad y de su condición de portadores de derechos humanos y derechos constitucionales. El imperativo moral del respeto por la dignidad humana es entendido como un punto esencial en la fundamentación de los derechos básicos y la igualdad (Waldron, 2010, pp. 1610-1611).

De esta manera, Waldron comprende la noción de dignidad desprovista de presupuestos metafísicos y de compromisos religiosos. Es una idea compleja, punto de partida de las legislaciones contemporáneas que permite enfocar el horizonte normativo en el que se inscriben los principios cons-

titucionales enmarcados bajo las normas democráticas. De esta manera, la búsqueda de la igualdad y la inclusión de todos los miembros de la sociedad responde al reconocimiento de la dignidad humana de todos los ciudadanos y a las prerrogativas que de ella se desprenden.

Como muestra la literatura contemporánea, varios académicos han reconocido la necesidad de precisar y clarificar la noción de dignidad para despojarla, como hace Waldron, de compromisos ontológicos y de fantasmas religiosos. Waldron advierte que el uso que dará a la noción de dignidad no es filosófico —específicamente al modo kantiano—, sino político y legal, con esto busca validar el estatus social de todos los individuos como iguales y, al mismo tiempo, merecedores del más alto rango de respeto (Waldron, 2010, pp. 1611-1612).

De esta manera, el diseño, la ordenación y la jerarquización de los principios constitucionales y de las leyes deben responder al estatus social, a la dignidad de los ciudadanos. Por ello, no es descabellado pensar que se prohíban las publicaciones que difaman la dignidad de un grupo; esto se vuelve todavía más urgente cuando se lastima la dignidad de un grupo vulnerable.

El derecho a la libertad de expresión protege la capacidad de los ciudadanos de discutir ideas, de replantear posiciones, de comunicar sus pensamientos. Sin embargo, como cualquier derecho, encuentra un límite cuando vulnera los derechos y coarta las libertades de algún grupo. Waldron insiste en que no se trata de salvaguardar la sentimentalidad de una persona por el ataque de otra persona, esto sería una discusión del ámbito privado que no entraría en el rubro de la difamación, sino de la calumnia. Los discursos de odio se refieren a las publicaciones discriminatorias sobre un grupo que aluden a una característica específica y crean estereotipos, por lo cual los discursos de odio limitan las posibilidades de la actuación normal dentro de la sociedad, despiertan,

además, sentimientos de rechazo hacia un conjunto de ciudadanos que siguen siendo parte de dicha sociedad aunque no sean reconocidos como tales.

Es necesario, asimismo, hacer una aclaración: todo discurso de odio es discriminatorio, pero no todo discurso discriminatorio es discurso de odio. A manera de ejemplo, en México a finales de la década de los ochenta, ocurrió un fenómeno de discriminación en contra de los estudiantes de universidades públicas. Por ello, se hizo frecuente la publicación de ofertas laborales que incluían la frase: “UNAM y Poli abstenerse”. Esto es, sin duda, una afirmación discriminatoria, pero no es un discurso de odio. Por el contrario, como he dicho antes, todos los discursos de odio son discriminatorios pero acuden a motivos de raza, género, preferencia sexual, nacionalidad, religión. Incitan, aparte, al desprecio más profundo de la dignidad de dicho grupo.

Como ya he mencionado anteriormente “[n]o toda opinión es una buena opinión” (Massaro, 1991, p. 211), mucho menos cuando dicha opinión destruye la cohesión social, fragiliza la convivencia entre iguales y desenfoca el reconocimiento de un grupo en sociedad. Permitir los discursos de odio es aceptar el derecho a lastimar y eso, claramente, no puede ser permitido en una sociedad decente. En una sociedad bien ordenada, el Estado no solapa, permite u obvia acciones que humillan, deslegitiman o dañan la dignidad de sus ciudadanos. Permitir los discursos de odio es ser cómplice de la maquinaria de la discriminación.

Los principios constitucionales que los Estados Nación contemporáneos deben respetar son los derechos humanos y también deben crear las condiciones para que éstos puedan ejercerse. No se trata solamente de decretarlos, sino de establecer las condiciones para que puedan ser ejercidos. El sentido corrosivo de los discursos de odio hace necesario que haya penas y sanciones para quienes los utilizan con el fin de que, poco a poco, dejen de utilizarse y —de esta

manera— se salvaguarde la dignidad de todos los miembros de la sociedad: que a pesar de las diferencias, pueda prevalecer la igual de dignidad en la convivencia política.

La legislación de los discursos de odio es un tema complejo y no son pocas las voces que se rehúsan a la posibilidad de dicha regulación. El filósofo político de más alto rango que se opone es Ronald Dworkin quien, paradójicamente, también acude a la noción de dignidad para defender a toda costa la libertad de expresión como condición necesaria de la sociedad bien ordenada.

En el fondo, la discusión entre Ronald Dworkin y Jeremy Waldron sobre la posibilidad de legislar los discursos de odio se vuelve insalvable pues, aunque ambos parten de la misma noción —dignidad humana—, la entienden de manera distinta. Para el primero, la dignidad tiene alcances éticos y se compone de los principios de autenticidad y autorrespeto. De esta manera, queda claro que el peso del concepto recae directamente sobre cada individuo. La sociedad acompaña, contribuye o frena estos principios, pero depende del ciudadano individual tomarse en serio que éstos florezcan. La dignidad es el valor intrínseco e incondicionado que tiene cada persona y que permite su autenticidad y autorrealización (Dworkin, 2012, p. 204). Por su parte, Waldron entiende la dignidad como sentido político y legal, y considera que está conformada por los principios de igualdad de todos los ciudadanos y del reconocimiento de que todos son merecedores del más alto rango de respeto social. Así, la sociedad, la política y las leyes son condiciones necesarias para que los ciudadanos mantengan su dignidad (Waldron, 2010, p. 1628).

Una *sociedad bien ordenada*, como ha señalado Rawls, tiene un compromiso fuerte con la idea de justicia. Sin embargo, este compromiso tiene más implicaciones que un paquete de derechos en pugna. Para que una sociedad sea realmente bien ordenada, los alcances de la justicia deben

incluir el respeto a la dignidad de todos los miembros. En otros términos, dependiendo del uso y de la comprensión que se tenga de la noción de dignidad, se desencadenan consecuencias éticas y políticas distintas. Por ello, en mi opinión, es indispensable insistir en el esclarecimiento de dicha noción.

*La sociedad bien ordenada frente
a los discursos de odio*

Hay tres argumentos para considerar que los discursos de odio van en contra de la idea de sociedad bien ordenada tal como la plantea Rawls. El primero sostiene que los discursos de odio dañan el diseño estructural de una sociedad bien ordenada, el segundo presenta la imposibilidad de elegir los discursos de odio, y finalmente el tercer argumento muestra las limitaciones políticas al permitir los discursos de odio.

El primer argumento —sobre el diseño estructural— sostiene que las nociones de respeto y reciprocidad que están implícitas en la concepción de sociedad bien ordenada (en donde todos los ciudadanos son merecedores tanto de estos valores como de honor), posibilitan el trato equitativo entre todos los miembros. Sin embargo, quienes hacen discursos de odio no muestran respeto por un grupo y con esto rompen el equilibrio de reciprocidad en el que descansa la sociedad bien ordenada.

El segundo argumento —sobre la imposibilidad de elección— señala que desde la posición original no es razonable ni racional permitir que los discursos de odio sean legales, pues “[p]ensamos en una sociedad bien ordenada como esquema de cooperación para ventajas mutuas, regulado por principios que las personas escogerían en una situación inicial que fuera equitativa” (Rawls, 1971, p. 29). A partir del velo de la ignorancia, sería posible que uno mismo fuera objeto de dichos discursos. Asimismo es insensato conside-

rar que alguien aceptaría, en el diseño ideal de la sociedad, la posibilidad de que cierto grupo fuera esclavizado o torturado. De esta forma, al no saber si uno mismo pertenecería a dichos grupos, la decisión sensata sería la de impedir cualquiera de esos escenarios. Margalit insiste, además, en que “[j]ustificarse el deber de no humillar implica, indudablemente, el hecho de que la humillación causa dolor y sufrimiento a la víctima” (Margalit, 1997, p. 38). En el diseño de una sociedad bien ordenada nadie permitiría la legalidad de los discursos de odio ni de la discriminación.

Finalmente, el tercer argumento —sobre las condiciones políticas— tiene que ver con la idea de soberanía y funcionamiento social. La prensa y las publicaciones generan opiniones desde las que se desencadenan conductas y oportunidades para los ciudadanos. Cuando dichas opiniones son adversas, es fácil esperar que las conductas y las oportunidades también lo sean. No se trata de limitar la crítica o el disenso, sino de prevenir la generación de estereotipos discriminatorios.

“La idea es que una sociedad decente es aquella cuyas instituciones otorgan a todas las personas el honor que merecen” (Margalit, 1997, p. 45), es decir, dentro de la legislación de una sociedad decente no se pueden permitir discursos intolerantes, como los discursos de odio, los cuales limitan claramente el honor del grupo atacado, pero no sólo eso, también impiden el funcionamiento normal y la soberanía de los individuos para actuar con plena autoridad en el desenvolvimiento social, esto debido a los prejuicios y estereotipos que generan.

Conclusiones

Es verdad que en la convivencia política, la libertad juega un lugar preponderante. En nuestros días no es posible pensar una sociedad bien ordenada que no considere el esquema

básico de libertades como lo han pensado distintos autores, cada uno a su manera, Mill, los teóricos de la justicia y los teóricos de los derechos —de Rawls a Waldron—. Sin embargo, aunque la libertad es un criterio fundante, no es ni el único ni el determinante para construir una sociedad decente. Pues ésta debe considerar en todo momento la dignidad de todas y todos los ciudadanos que conviven en ella. Waldron señala que:

En una sociedad bien ordenada, las personas no sólo están protegidas por las leyes, sino que son capaces de construir su vida con la confianza en dicha protección. Cada persona [...] debe ser capaz de encargarse de sus propios asuntos con la seguridad de que no habrá necesidad de enfrentar hostilidad, violencia, discriminación o exclusión por parte de otros. (Waldron, 2010, p. 1622)

Los discursos de odio minan esta seguridad que es un bien público esencial. No restringir los discursos de odio genera los mecanismos suficientes para humillar a varios grupos sociales que no merecen este trato. Es por ello que, junto con Rawls (1971), sostengo que

finalmente, dada tal especificación de las libertades básicas, se supone que en su mayor parte estará claro si una institución o una ley restringen realmente una libertad básica o meramente la regulan. Por ejemplo, ciertas reglas de procedimiento son necesarias para regular una discusión. Si no se aceptan procedimientos razonables para inquirir y debatir, la libertad de expresión pierde su valor. (Rawls, 1971, p. 178)

Regular los discursos de odio no es limitar la libertad de expresión, sino establecer las reglas del juego en donde queda fuera del alcance de los participantes el uso de las ofensas. A manera de ejemplo pensemos el caso de las reglas del juego en el fútbol: el reglamento prohíbe ciertas actitudes y esto, precisamente, posibilita el partido. Las restricciones no impiden la libertad en el desenvolvimiento normal del juego, más bien lo hacen ordenado.

Además, en mi opinión, los discursos de odio se equivocan en una doble dimensión: una epistémica y otra ética. En cuanto a la primera yerran pues presentan sus acusaciones bajo la capa de la verdad cuando en realidad, generalmente, se sostienen en dos falacias: o falsas generalizaciones o argumentos *ad hominem*. En cuanto a la falla ética hay que decir claramente que se equivocan pues tratan a los seres humanos como si fuesen no humanos: como si el honor y la consistencia moral no fueran importantes para todos.

En ese sentido, considero que, paralelo a otras legislaciones, es indispensable que nuestro país incorpore lo más pronto posible sanciones específicas para las personas que humillen con sus declaraciones a cualquiera de los grupos en desventaja; todavía más, considero que la responsabilidad jurídica de los servidores públicos y de los líderes de opinión debe ser aún mayor por las repercusiones sociales de sus actos.

La regulación atiende a la necesidad de proteger la dignidad personal pues compromete las capacidades de filiación y autorrespeto que son indispensables para el florecimiento de las personas.

No es razonable ni abona al tejido social permitir los discursos de odio pues es posible —no sin mucho esfuerzo de por medio— regularlos sin restringir la libertad de expresión. En palabras de Rawls: “tendrán que advertir la distinción entre regulación y restricción, aunque en muchos puntos tendrán que sopesar entre dos libertades básicas” (Rawls, 1971, p. 179).

La lectura que hace Waldron de la dignidad tiene un fuerte compromiso político, pues se trata de un principio fundante y no negociable que permite el reconocimiento social y, al mismo tiempo, echa las raíces para lograr el ejercicio pleno de los derechos.

Bibliografía

- BONOTTI, M. (2015). Political Liberalism, Free Speech and Public Reason. *European Journal of Political Theory*, 14, 180-208.
- DWORKIN, R. (2011). *Taking Rights Seriously*. Inglaterra: Bloomsbury.
- DWORKIN, R. (2012). *Justice for Hedgehogs*. EU: Belknap Press.
- HAQUE, A. (2012). Law and Morality at War. *Criminal Law and Philosophy*, 8, 79-97.
- MARGALIT, A. (1997). *La sociedad decente*. España: Paidós.
- MASSARO, T. (1991). Equality and Freedom of Expression: The Hate Speech Dilemma. *William and Mary Law Review*, 32 (2), 211-265.
- NUSSBAUM, M. (1993). Equity and Mercy. *Philosophy & Public Affairs*, 22 (2), 83-125.
- , (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. EU: Belknap Press.
- PARECK, B. (2006). Hate Speech. Is there a Case for Banning? *Public Policy Research*, 12 (4), 213-223.
- PÉREZ, O. (2010). Libertad de expresión y el caso del lenguaje del odio. Una aproximación desde la perspectiva norteamericana y la perspectiva alemana. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 21, 90-137.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. EU: Harvard University Press.
- , (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. EU: Harvard University Press.
- SCHABER, P. (2014). Human Rights and Human Dignity: A Reply to Doris Schroeder. *Ethic Theory Moral Practice*, 17, 155-161.
- SIMPSON, R. (2013). Dignity, Harm and Hate Speech. *Law and Philosophy*, 32, 701-728.
- SORIAL, S. (2015). Hate Speech and Distorted Communication: Rethinking the Limits of Incitement. *Law and Philosophy*, 34, 299-324.
- TAYLOR, R. (2005). Kantian Personal Autonomy. *Political Theory*, 33 (5), 602-628.
- WALDRON, J. (2010). Dignity and Defamation: The Visibility of Hate. *Harvard Law Review*, 123 (7), 1596-1657.

- , (2012). *The Harm in Hate Speech*. EU: Harvard University Press.
- , (2015). *Dignity, Rank and Rights*. Inglaterra: Oxford University Press.

Discursos de odio, homofobia
y libertad de expresión en la
jurisprudencia de la Primera
Sala de la Suprema Corte
de Justicia de la Nación

Dr. Javier Mijangos y González

Dr. Javier Mijangos y González

Escuela Libre de Derecho

Es egresado de la Escuela Libre de Derecho. Es doctor en Derecho por la Universidad Carlos III de Madrid y en 2008 realizó estudios postdoctorales en la University of Iowa College of Law.

Entre 2002 y 2008 fue profesor del Área de Derecho Constitucional del Departamento de Derecho Público en la Universidad Carlos III de Madrid, en la que impartió las asignaturas de Derecho Constitucional, Derecho Comunitario, Derecho Parlamentario y Justicia Constitucional. Es miembro del Ilustre Colegio de Abogados de Madrid desde 2010.

Entre 2010 y 2015 fue secretario de Estudio y Cuenta de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, en la que proyectó numerosas sentencias. En la actualidad, el Dr. Javier Mijangos y González es socio fundador de Mijangos y González Abogados.

Resulta ya un lugar común en la jurisprudencia de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación señalar que en lo que concierne a los límites de la libertad de expresión, es necesario partir del reconocimiento de una presunción general de cobertura constitucional de todo discurso expresivo, la cual se explica por la obligación primaria de neutralidad del Estado frente a los contenidos de las opiniones y, en consecuencia, por la necesidad de garantizar que no existan personas, grupos, ideas o medios de expresión excluidos *a priori* del debate público.

Sin embargo, la Suprema Corte, en marzo de 2013 y a raíz de la sentencia recaída en el amparo directo en revisión 2806/2012, se enfrentó a un caso en el que, por primera vez en su historia, se veía obligada a pronunciarse sobre uno de los temas más espinosos de la jurisprudencia constitucional comparada: las expresiones de odio. Dicho concepto es una traducción del término estadounidense *hate speech*, que agrupa toda una serie de supuestos como apología del terrorismo, negación del holocausto del pueblo judío, mensajes racistas y xenófobos, manifestaciones de sexismo y homofobia. El odio es el elemento común a todas estas expresiones y ello tanto en el sentido de estar movidas por odio como, sobre todo, de tratar de transmitir ese mismo odio a los oyentes.

El asunto que resolvió la Primera Sala se origina por una vieja disputa entre dos periodistas poblanos. El señor Núñez, director del *Diario Intolerancia*, escribió una columna en la que critica a su adversario Armando Prida, el director del *Diario Síntesis*, señalando:

1: Que en el *Diario Síntesis* hay escritores pagados y columnistas maricones, y

2: Que en el *Diario Síntesis* labora un periodista de apellido Manjarrez, el cual es un lambiscón, inútil y puñal.

El Tribunal Colegiado de Circuito que conoció de este asunto, en amparo directo, resolvió la cuestión transcribiendo, de la primera a la última página, la sentencia del caso de *Letras Libres vs. La Jornada* (amparo directo 28/2010) y señaló que si las partes en contienda eran medios de comunicación, la libertad de expresión siempre prevalecía.

Pues bien, la sentencia de la Primera Sala, que revisó la resolución del Tribunal Colegiado, reitera la doctrina que en los últimos años la Suprema Corte ha venido sosteniendo en materia de libertad de expresión. La Primera Sala, después de reconocer el valor preferencial que tiene la libertad de expresión en una sociedad democrática, ha concluido que las expresiones que no se encuentran protegidas por el texto constitucional, son aquellas absolutamente vejatorias.

Para calificar a una expresión como *absolutamente vejatoria* se deben satisfacer dos requisitos *a)* las expresiones deben ser ofensivas u oprobiosas, según el contexto y *b)* las expresiones deben ser impertinentes para expresar opiniones o informaciones.

Las expresiones deben ser ofensivas u oprobiosas, según el contexto

La Primera Sala ha establecido un criterio de distinción excluyente, ello al haber resuelto que si bien la Constitución no reconoce un derecho al insulto o a la injuria gratuita,

tampoco veda expresiones que puedan resultar inusuales, alternativas, indecentes, escandalosas, excéntricas o simplemente contrarias a las creencias y posturas mayoritarias.

Las expresiones ofensivas u oprobiosas no deben confundirse con críticas que se realicen con calificativos o afirmaciones fuertes, pues la libertad de expresión resulta más valiosa ante expresiones que puedan molestar o disgustar.

La Sala ha sostenido que las expresiones se pueden calificar como ofensivas u oprobiosas, por conllevar un menosprecio personal o una vejación injustificada. Es decir, aquellas manifestaciones en las que se realicen inferencias crueles que inciten una respuesta en el mismo sentido, al contener un desprecio personal, no podrán considerarse simplemente como calificativos fuertes o molestos en los términos previamente planteados, sino como manifestaciones ofensivas que actualizan una absoluta vejación.

Las expresiones deben ser impertinentes para expresar opiniones o informaciones

Por lo que ve al segundo de los requisitos, se refiere a la relación que las expresiones deben guardar con las ideas u opiniones formuladas, esto es, las mismas deben encontrarse vinculadas al mensaje que pretende emitirse, pues la falta de esta exigencia relacional pondría en evidencia el uso injustificado de las expresiones y, por tanto, su impertinencia en el mensaje cuestionado.

Así, en cada caso en concreto deben analizarse las manifestaciones de forma integral, así como el contexto en el cual las mismas fueron emitidas, a efecto de determinar si las expresiones tenían alguna utilidad funcional, esto es, si su inclusión en el mensaje era necesaria para reforzar la tesis crítica sostenida por las ideas y opiniones correspondientes, pues en caso contrario, las mismas resultarían impertinentes, ante lo cual se encontraría satisfecho el segundo requisito en comento.

Pues bien, a continuación la Corte analiza una cuestión respecto a la cual no se había pronunciado anteriormente: el lenguaje discriminatorio.

La relación entre lenguaje y la identidad de las personas conlleva una mezcla compleja de factores individuales, sociales y políticos que permite que las mismas se consideren miembros de una colectividad o se sientan excluidas de ésta. Así, donde existen conflictos sociales, y en particular reivindicaciones colectivas, el uso del lenguaje puede permitir la eliminación de prácticas de exclusión y estigmatización. Es innegable que el lenguaje influye en la percepción que las personas tienen de la realidad, provocando que los prejuicios sociales, mismos que sirven de base para las prácticas de exclusión, se arraiguen en la sociedad mediante expresiones que predisponen la marginación de ciertos individuos.

Las percepciones o las imágenes que tenemos de ciertos grupos influyen de forma definitiva en nuestras expectativas hacia ellos, en nuestros juicios, en nuestro comportamiento. Por ello es importante reflexionar sobre cómo nos percibimos los unos a los otros, cómo influyen las imágenes que tenemos de “los otros” en nuestras emociones, sentimientos, actitudes, intentando averiguar cómo se han ido configurando esas percepciones en nosotros mismos y cómo se transmiten hacia otros. Así, la representación de “normalidad” con la cual una sociedad habla sobre algo o lo simboliza se le conoce como discurso dominante, mismo que se caracteriza por la construcción de un conjunto más o menos estructurado de creencias en relación con los miembros de un grupo, a lo cual se le denomina como estereotipo.

Los estereotipos contienen explícita o implícitamente juicios de valor negativos sobre los integrantes de un grupo social determinado, ante lo cual se convierten en instrumentos para descalificar y, en última instancia, para justificar acciones y sucesos en su contra. Tomando en consideración los anteriores elementos, la Primera Sala concluyó que el

lenguaje discriminatorio constituye una categoría de expresiones ofensivas u oprobiosas, las cuales al ser impertinentes en un mensaje determinado, actualizan la presencia de expresiones absolutamente vejatorias, mismas que se encuentran excluidas de la protección que la Constitución brinda al ejercicio de la libertad de expresión.

La sentencia continúa con un punto de vital importancia: determinar si las expresiones homófobas pueden ser consideradas, dependiendo del contexto, como manifestaciones discriminatorias y discursos del odio.

La homofobia constituye un tratamiento discriminatorio, toda vez que implica una forma de asignar una jerarquía a las preferencias sexuales, confiriendo a la heterosexualidad un rango superior. Asimismo, el discurso homófobo consiste en la emisión de una serie de calificativos y valoraciones críticas relativas a la condición homosexual y a su conducta sexual. Tal discurso suele actualizarse en los espacios de la cotidianidad, por lo tanto, generalmente se caracteriza por insinuaciones de homosexualidad en un sentido burlesco y ofensivo, ello mediante el empleo de un lenguaje que se encuentra fuertemente arraigado en la sociedad.

En consecuencia, aquellas expresiones, en las cuales exista una referencia a la homosexualidad, no como una opción sexual personal —misma que es válida dentro de una sociedad democrática, plural e incluyente—, sino como una condición de inferioridad o de exclusión, constituyen manifestaciones discriminatorias, toda vez que una categoría como la preferencia sexual, respecto a la cual la Constitución expresamente veda cualquier discriminación en torno a la misma, no puede ser válidamente empleada como un aspecto de diferenciación peyorativa.

En definitiva, según la Primera Sala, aquellas expresiones homófobas, esto es, que impliquen una incitación, promoción o justificación de la intolerancia hacia la homosexualidad,

ya sea mediante términos abiertamente hostiles o de rechazo, o bien, a través de palabras burlescas, deben considerarse como una categoría de las manifestaciones discriminatorias.

Es importante hacer eco de la advertencia de la sentencia, en el sentido de la diferencia entre las expresiones en las que se manifieste un rechazo hacia ciertas personas o grupos y los discursos de odio, pues mientras las primeras pueden resultar contrarias a las creencias y posturas mayoritarias, generando incluso molestia o inconformidad en torno a su contenido, su finalidad se agota en la simple fijación de una postura, mientras que los segundos se encuentran encaminados a un fin práctico, consistente en generar un clima de hostilidad que a su vez puede concretarse en acciones de violencia en todas sus manifestaciones.

Finalmente, la sentencia tenía que analizar las expresiones del caso en concreto a la luz de estos postulados.

¿Las expresiones fueron ofensivas u oprobiosas?

Del estudio integral de la nota se desprende que el autor de la misma, el señor Núñez Quiroz, empleó términos que a consideración de la Primera Sala constituyeron un discurso homófobo.

En síntesis, los argumentos de la Sala fueron los siguientes:

- Tanto el término *maricones* así como el de *puñal*, desgraciadamente son utilizados en nuestro país como referencias burlescas hacia la homosexualidad generalmente en relación con los hombres, por medio de los cuales, mediante la construcción de estereotipos se hace referencia a la falta de virilidad por una parte, y a una acentuación de actitudes y rasgos femeninos por la otra.
- Mediante dichas expresiones se realiza una referencia a la homosexualidad, pero no como una opción sexual personal —perfectamente válida en una sociedad

democrática y plural—, sino como un aspecto de diferenciación peyorativa.

- El señor Núñez, a efecto de evidenciar la deficiente línea editorial de su competidor, buscó demeritar mediante el término *maricones* a los columnistas, utilizando el mismo con un claro matiz peyorativo, a efecto de evidenciar debilidad en la labor realizada por éstos.
- Adicionalmente, el término *puñal* lo utiliza para referirse a una serie de calificativos que no debe tener un columnista. La preferencia sexual no puede constituirse en un elemento válido para criticar la labor periodística de un determinado grupo de personas, pues tal opción personal representa un aspecto irrelevante para la realización de dicha labor, siendo por tanto un dato no pertinente para la calificación de la pericia profesional.
- Así, a pesar de que las expresiones antes indicadas no son, en abstracto, abiertamente hostiles o agresivas, lo cierto es que su formulación en tono burlesco o jocoso, conlleva un fomento de rechazo social hacia las personas homosexuales, situación que implica en última instancia una postura discriminatoria.
- Los términos *maricones* y *puñal*, por desgracia se encuentran fuertemente arraigados en el lenguaje cotidiano de la sociedad mexicana. Sin embargo, si bien determinadas expresiones pueden encontrarse arraigadas en el lenguaje habitual de una determinada sociedad, ello no puede conducir a la conclusión de que las mismas se encuentren protegidas por el texto constitucional.

¿Las expresiones fueron impertinentes para expresar las opiniones contenidas en la nota?

- Del estudio integral de la nota se desprende que mediante la misma, el señor Enrique Núñez Quiroz pre-

tendió evidenciar que el señor Armando Prida Huerta goza de una imagen sucia en el estado de Puebla.

- Para la Sala, las manifestaciones señaladas fueron impertinentes para expresar las opiniones del autor, ello tomando en consideración su relación con el mensaje emitido.
- La labor desempeñada por un periodista y en su caso las ideas que el mismo exteriorice, no encuentran relación alguna con la posibilidad de que la persona que las emita sea homosexual.
- Las expresiones homófobas carecían de cualquier utilidad funcional dentro de la nota periodística cuestionada pues como ya se indicó, en la misma se pretendía plasmar una serie de cuestionamientos en torno al ejercicio profesional del señor Prida Huerta, por lo que no se puede considerar que la inferencia de que sus colaboradores sean homosexuales, implique un reforzamiento de la tesis crítica contenida en la nota.

Finalmente la Sala no pasó por alto que ciertas expresiones que pudiesen conformar un discurso homófobo, válidamente pueden ser empleadas en estudios de índole literaria, científica o en obras de naturaleza artística, sin que por tal motivo impliquen la actualización de discursos del odio, situación que como ya quedó asentado, sí aconteció en el presente caso, en virtud de que las expresiones cuestionadas se emplearon en un tono burlesco para incitar la intolerancia hacia la homosexualidad.

Una vez realizado este ejercicio, la Sala consideró necesario hacer varias precisiones sobre la diferencia con la sentencia de *Letras Libres vs. La Jornada* (amparo directo 28/2010) y por qué no es incoherente con esta resolución.

Recordemos que en esa ocasión se sometía a escrutinio una frase que por su contexto no se consideró una injuria gratuita y que, además, resultaba pertinente en el debate: La calificación hecha por la revista *Letras Libres* a *La Jornada*

en el sentido de que eran “cómplices del terror”. Esta frase, título de un artículo, se daba en una agria crítica de *La Jornada* a la visita a México del juez Garzón a fin de interrogar a varios miembros de la banda terrorista ETA.

Garzón había realizado una investigación a todo el entramado de ETA y además de la ilegalización de Herri Batasuna y Euskal Herritarrok, se había ordenado el cierre del periódico *Gara* por ser uno de los instrumentos financieros de la banda terrorista. Pues bien, de la investigación había surgido cierta información en la que se vinculaba al periódico mexicano *La Jornada* con el vasco *Gara*. Así surgió la frase en debate en esa ocasión.

Además del análisis que se hizo con los mismos elementos que se utilizaron en la sentencia sobre discurso homóforo, se dijo que estábamos presentes ante una discusión de interés público y en el que eran protagonistas dos de los medios de comunicación más influyentes en México.

Es importante mencionar que el hecho de que se encuentren involucrados dos medios de comunicación escrita, no puede conducir al extremo de soslayar que las manifestaciones combatidas conformaron un discurso discriminatorio, respecto al cual, los medios de comunicación en razón de su naturaleza y funciones tienen una responsabilidad especial para evitar su propagación.

A través de los medios de comunicación, los líderes de opinión despliegan sus ideas, convirtiéndose así en los sujetos a quienes se atribuye la misión de elaborar y transmitir conocimientos, teorías, doctrinas, ideologías, concepciones del mundo o simples opiniones, que constituyen las ideas o los sistemas de ideas de una determinada época y de una sociedad específica. Lo importante es señalar que, mediante sus opiniones, los líderes de opinión ejercen un cierto tipo de poder, valiéndose de la persuasión y no de la coacción.

Así, y toda vez que las expresiones del señor Núñez Quiroz, al ser ofensivas e impertinentes, dieron lugar a un discurso homóforo y por ende discriminatorio, es que las mismas no se encuentran protegidas constitucionalmente, ello a pesar de que se encuentren involucrados dos medios de comunicación, ya que incluso, acorde a lo señalado en párrafos precedentes, los medios de comunicación juegan un papel fundamental en la formación de una cultura pública que propicie la disminución y, en última instancia, la erradicación de discursos discriminatorios, ya que tienen un papel clave que desempeñar en la lucha contra los prejuicios y los estereotipos, y por lo tanto pueden contribuir a mejorar la igualdad de oportunidades para todos.

Es importante también dejar claro que el hecho de que en la resolución que venimos exponiendo se haya determinado que las expresiones analizadas conformaron un discurso homóforo, no implica necesariamente que éstas hayan producido un daño moral. El estudio correspondiente a este último aspecto deberá realizarse en otra instancia conforme a las reglas propias de dicha institución jurídica, para así determinar la posible generación de un daño moral en el caso en concreto.

Pues bien, la sentencia recaída al amparo directo en revisión 2806/2012 ha sido una de las resoluciones más debatidas de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Una de las principales críticas que se le ha hecho es que las expresiones objeto de estudio no tenían la suficiente entidad como para un desarrollo como el realizado por la Corte. En términos llanos, que el asunto no daba para todo este estudio.

Al respecto, considero que es importante debatir sobre la concepción que tenemos de nuestro máximo tribunal. La Suprema Corte de Justicia de la Nación no es un juez de barandilla o, por lo menos, no debería serlo. La Corte es el máximo intérprete de la Constitución y está obligado, en sus resoluciones, a desarrollar una doctrina de los derechos

fundamentales que sea vinculante para todos los órganos del país y que tenga pretensión de servir de marco de referencia para todos los operadores jurídicos. No comprender esto es no entender la función de un Tribunal Constitucional.

Algunos han señalado también que esta resolución socaba una visión liberal de la sociedad, como la que, según ellos, ha sostenido la Corte Suprema de Estados Unidos de América.

A esta cuestión se puede responder por dos vías: desde el punto de vista jurisprudencial y desde un punto de vista de los fundamentos del sistema.

En primer término es necesario aceptar que si bien existen casos como *Yates* o *Skokie* o *R.A.V. v. St. Paul*, en los cuales se sostuvo que la libertad de expresión está protegida, a menos que el discurso tuviera la intención de causar violencia y tuviera una alta probabilidad de producir ese resultado de forma inminente, es necesario saber que esos son casos de censura previa en los que a través de ordenanzas municipales se prohibían manifestaciones en las que previsiblemente se realizarían discursos de odio.

Pero aún más importante, la Corte Suprema de los Estados Unidos de América también ha llegado a resultados similares a los de la Primera Sala mexicana, al desarrollar la doctrina de las *fighting words*, que podría traducirse como palabras belicosas, provocadoras o que agreden, que sería un tipo de expresión que no merecería protección constitucional.

En el caso *Chaplinsky*, un testigo de Jehová que había estado distribuyendo panfletos religiosos y tuvo un altercado, se dirigió al jefe de la policía en estos términos: “eres un mafioso condenado por Dios” y “un condenado fascista y el gobierno entero de Rochester son fascistas o agentes de fascistas”. En una decisión unánime, la Corte Suprema de los Estados Unidos de América confirmó la culpabilidad de

Chaplinsky y sostuvo que: “hay cierta clase de expresión bien definida y estrechamente limitada, cuya prevención y castigo nunca se ha pensado que plantee un problema constitucional. Ésta incluye la lasciva y obscena, la irreverente, la difamatoria y las palabras insultantes o belicosas, éstas que por su simple emisión infligen daño o tienden a incitar un inmediato desorden público”.

Por otro lado, es importante hacer una breve referencia a las bases políticas y constitucionales en los Estados Unidos. El derecho a la libertad de expresión es absoluto en los Estados Unidos, ya que responde a una concepción de libertad negativa en la terminología propuesta por Berlin. En este modelo, el Estado no debe intervenir en cuestiones sobre libertad de expresión y dejarlas en manos del mercado de las ideas. Como bien dice Rosenfeld, la libertad de expresión no es sólo el máspreciado derecho constitucional norteamericano, sino que también es uno de sus más importantes símbolos culturales.

Sin embargo, y para pesar de muchos, la Constitución mexicana no responde totalmente a este esquema. La libertad de expresión no es el valor constitucional más importante en el sistema jurídico mexicano. La dignidad humana y la no discriminación son principios constitucionales que también deben ser ponderados en cada caso concreto. Respetarlos y protegerlos es obligación de todo poder público. Asimismo, los derechos fundamentales son límites al actuar de los particulares, no sólo del Estado.

El artículo 1º constitucional exige del Estado una intervención a fin de que en cuestiones de libertad de expresión se conforme una deliberación robusta sobre las decisiones públicas que asegure la participación de todos los individuos.

Algunos podrían criticar esta posición señalando que pondría en riesgo la autonomía individual, implicaría la adopción de políticas perfeccionistas y, en último término, que

las ofensas hay que aceptarlas estoicamente y deben ser combatidas en el mercado de las ideas.

Lo que quizá a veces se olvida es que precisamente lo que busca el lenguaje de odio es la exclusión. Es hacer imposible participar en la discusión de los asuntos públicos a grupos históricamente marginados. Como diría Fiss, es el efecto silenciador de la libertad de expresión.

La mestizofilia en México,
el racismo encubierto de un
discurso supuestamente
integrador

Dra. Sandra Anchondo Pavón

Dra. Sandra Anchondo Pavón

Universidad Panamericana

Doctora en Filosofía por la Universidad Panamericana (UP). Ha sido miembro del Seminario de Filosofía Novohispana en la UP, también ha sido invitada por el Seminario Permanente de Filosofía en México en la Universidad Nacional Autónoma de México y el Seminario de Historiografía Lingüística de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán.

Fue coordinadora de los posgrados en Filosofía de la UP durante seis años y hasta 2014. Ha sido profesora de Filosofía de la Cultura en México en la Escuela de Filosofía de la UP así como profesora de Ética y Filosofía Social en el Departamento de Humanidades de la misma universidad.

Desde enero de 2014 pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI, nivel C).

Introducción

Según datos difundidos por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), la mayoría de los mexicanos se consideran a sí mismos morenos (podríamos decir mestizos),¹ sin embargo, también la mayoría de ellos piensa que se les insulta por su color de piel. En los medios de comunicación se difunden discursos que podríamos llamar *racistas* debido a que promueven la discriminación por origen étnico, color de piel y otras formas conexas de intolerancia. Aunque normalmente no se piense que México sea un país racista, todo el mundo sabe que algunos “tipos de personas” han vivido un segregacionismo diferencialista sistemático e histórico, y que, en general, desde hace más de cuatro siglos se promueve en este país, directa o indirectamente, el ideal del blanqueamiento progresivo de la población (Gall, 2004, pp. 221-259). En la actualidad existe lo que Federico Navarrete Linares llama un *racismo cromático*, según fenotipos, que debería preocupar a los mexicanos, pero no mucho más que la discriminación cultural de las personas según “su identidad cultural y étnica, su relativa riqueza, su acceso a la educación y su nivel de manejo de la cultura occidental” (Navarrete, 2009, p. 237).

¹ Es relativamente obvio que de cambiar la pregunta, esa sería la respuesta de la mayoría, se reconocería como mestiza. Quiero decir que cuando presenté esta ponencia, pregunté a un público de cerca de 150 personas si se consideraban mestizos y todos, excepto dos, respondieron que sí con seguridad.

Coinciden los autores en que las personas con características indígenas han sido las más menospreciadas históricamente en territorio mexicano (aunque resalte también la falta de consideración de los afromexicanos, y exista igualmente otro tipo de menosprecio o trato diferenciado a grupos de inmigrantes chinos, judíos, etc.). Por esto, aquí nos centraremos en el comportamiento racista contra los indígenas. Algo hablaremos del origen y consolidación del discurso discriminatorio hacia estas personas, de los vaivenes de la indianización y desindianización del país según todo tipo de conveniencias, y habrá un especial énfasis en la obsesión homogeneizadora de los ideólogos del mestizaje y en cómo sigue, todavía, siendo el núcleo del discurso identitario popular mexicano que, a nuestro juicio, ha resultado muy perjudicial en tanto heredero del racismo encubierto de los ideólogos del mestizaje.

Con todo y que actualmente contamos ya con un marco normativo que reconoce la pluriculturalidad y que prohíbe la discriminación,² y a pesar de la insistencia de varios organismos internacionales, entre ellos la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), para eliminar todo elemento biologizante de la comprensión de la diversidad humana; en nuestro país las conversaciones cotidianas, los programas de televisión, las bromas... diseminan este lenguaje racista³ (López, 2013, p. 396). Y no sólo dejamos que este lenguaje permee nuestra sociedad a través de los medios de comunicación, los dichos populares, los criterios para la distribución de venta-

² Baste revisar el artículo 1° de la Constitución. Claramente, después de la reforma de 2011 en este artículo se reconocen los derechos humanos de todos los mexicanos, se consideran la diversidad y el respeto por la diferencia, y se condena cualquier tipo de discriminación posible.

³ Nótese en el uso común de frases como “es morena, pero bonita”, “está un poco negro, pero no es un naco”, “la culpa no es del indio, sino del que lo hace compadre”, “es inteligente, a pesar de ser indio”, “vamos a mejorar la raza”, etcétera.

jas sociales, etc. (Navarrete, 2009, p. 241), sino que reflexionamos muy poco sobre la necesidad de un discurso antidiscriminatorio que evite la propagación de nuestro racismo como hábito social, o sobre la perversidad que encarna el doble discurso político que “por un lado reconoce a los indios como riqueza nacional, mientras que, por el otro, sus derechos son violados sistemáticamente” (Castellanos, 2000, p. 10).

La “visible” diferencia fenotípica de la población mexicana sigue siendo pretexto para justificar desigualdades, repartir privilegios y seguir, además, cuestionando a partir de allí la causa de nuestros problemas sociales. Desde 1830, año en el que José María Luis Mora, padre del pensamiento liberal mexicano, dijo que los indios eran “cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana” y animaba a la extinción de la raza india a través de su fusión con los blancos (Gall, 2004, p. 240); hasta la publicación de *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz (Paz, 2002, pp. 72-97), una buena cantidad de intelectuales han hecho resonar las disonancias entre la cultura indígena (así, como si fuera una sola) y la hispánica, no sin descalificar casi siempre las características de la primera, como si la solución a nuestros problemas sociales, políticos y hasta económicos se fuera a conseguir por la supresión de estas dicotomías y la eliminación del obstáculo de “lo indio”.

En “La construcción histórica de la discriminación étnica”, Navarrete Linares insiste en que la desigualdad cromática (por fenotipo) y la desigualdad cultural (dependiendo de la identidad cultural, étnica y el manejo de la cultura occidental) han provocado y siguen provocando en México discriminación, resentimiento y violencia; e igualmente insiste en que el uso de este lenguaje discriminatorio aparece y reaparece directamente, o bien escondido tras formas menos claras encubierto incluso por un mensaje integrador y patriótico. En la historia nacional, el racismo indigenista, en el cual

convergen ambas formas de estigmatización, se ha ocultado bajo formas políticamente correctas (e incluso, a veces, bajo el velo del interés genuino por beneficiar a los indios y aumentar su calidad de vida).

En concreto, cierto periodo de nuestra historia nacional produjo una serie de textos que ayudaron a difundir discursos racistas en el siglo xx, bajo el velo de la integración y el progreso, y que más allá de esto, dieron lugar a políticas que buscaron de manera activa y sistemática la desaparición de las culturas indígenas y de lo que se consideró como *raza indígena* pura.

El ideal de un México mestizo se promulgó durante muchos años, por el Estado mexicano, a través de los discursos públicos y del sistema educativo nacional, e incluso ahora permanece vigente (ya veíamos arriba que la mayoría de los mexicanos se refieren a sí mismos como mestizos, les guste o no) a pesar del reconocimiento constitucional de la diversidad étnica, sociocultural y lingüística que nos constituye. Dicho ideal tuvo su origen en una ideología nacionalista que Basave ha definido como mestizofilia.

La *mestizofilia* puede entenderse de acuerdo con Basave, como un ideal positivo de mestizaje para unificar lo hispano y lo indígena. Este mito, célebre sobre todo después de la publicación de *La raza cósmica* de Vasconcelos (en 1925) y aparentemente positivo para la edificación de un México (o incluso un continente latinoamericano) renovado, alentaba a la unificación a cambio del progreso y el bienestar para todos los mexicanos. Los mestizófilos, como Emilio Rabasa, Molina Enríquez, Manuel Gamio, Vasconcelos, entre otros,⁴ pensaron al mestizo como el único elemento 100% mexicano, originario, constitutivo; sin embargo, sacrificaron al

⁴ En sus obras hay sutilezas que los distinguen entre sí y que valdría la pena retomar en otros trabajos, sin embargo, para los fines de este capítulo, baste considerarlos como partidarios del mestizaje en general.

indio, neutralizándolo, invisibilizándolo, en aras del progreso nacional.

Este proyecto de fusión racial y cultural implicó, en todos los casos sin excepción (aunque con mayor o menor grado), el abandono del pasado indígena menos evolucionado, el menosprecio sistemático hacia los indígenas y la asimilación a la cultura mestiza occidentalizada.⁵ Implicó también la aculturación de los indígenas a través de todo tipo de instrumentos educativos y políticas públicas en beneficio de “la mayoría nacional” recién creada, aunque los primeros claramente se sintieron ajenos a esta última.

En palabras de Navarrete Linares:

La ideología del mestizaje sirvió de base para la construcción de una identidad nacional mexicana que amalgamaba elementos indígenas, relacionados con el glorioso pasado prehispánico y con algunas manifestaciones folclóricas pintorescas del presente, con elementos españoles y europeos, relacionados con aspectos mucho más importantes como los valores económicos, la ideología política y los proyectos de futuro. Esta variedad de elementos permitía que sectores más amplios de la población se identificaran con ella, lo que, aunado a la creciente integración nacional, producto del desarrollo capitalista y de la imposición de un control más eficaz por parte del gobierno central, permitió construir, o inventar, una nueva mayoría nacional, definida como racialmente mestiza. (Navarrete, 2010, p. 159)

Echemos un vistazo a vuelo de pájaro sobre los antecedentes que propiciaron el discurso nacional mestizófilo y la invención de esta nueva categoría racial, y que explican la constante valoración positiva de las características europeas

⁵ El caso de Manuel Gamio es ambiguo pues sus textos, sobre todo los últimos, están revestidos de un interés genuino por las culturas indígenas y su defensa. Aun así, Gamio no alcanzó a escapar a este tipo de nacionalismo y a la fiebre mestizófila de su época.

sobre las indias en cuestiones intelectuales y espirituales. Como en todas las sociedades con pasado colonial, las creencias sobre la superioridad del blanco sobre el indio provienen, en buena medida, de los ecos de las discusiones de la época.

Antecedentes: la categorización del indio

A partir de un equívoco, los españoles aplicaron la categoría *indio* a las personas originarias del continente recién descubierto (se les dijo *indios* por referencia a Las Indias). Valga decir que a raíz de temáticas relacionadas con la conquista y la colonización de América han corrido ríos de tinta. Entre estas reflexiones se encuentran aquellas sobre la naturaleza del indio americano, su condición humana y sus diferencias con el europeo. Estamos bien enterados de que con la Conquista Española en 1521 los indígenas no sólo fueron sometidos y explotados, sino que fueron señalados como “el otro”, “el distinto”. Así, a partir de su comparación con las personas de origen continental y africano, surgió una importante discusión sobre las razas y la naturaleza de estas personas.

El régimen colonial estableció políticas, que hoy llamaríamos discriminatorias, por todos conocidas. Sabemos de la división de castas «españoles, criollos, indios y mestizos» y de sus repercusiones sociales. En la época, sin embargo, se pensaba que dichas distinciones no eran injustas porque respondían al tratamiento que a cada quien correspondía por su condición natural. Lo anterior se nota, por ejemplo, en la disputa que Juan Ginés de Sepúlveda sostuvo con Bartolomé de las Casas: “El ideólogo imperial propuso la posibilidad de que los indios americanos fueran los siervos por naturaleza de la teoría aristotélica (incapaces de gobernarse a sí mismos y más aptos para las labores corporales que para las intelectuales)” (Patiño, 2007, p. 99).

Sepúlveda quiere replicar en América la propuesta del Estagirita, quien establecía una división social jerarquizada. Los hombres libres, mejores y más capaces debían dedicarse a la política y a la filosofía, mientras que los esclavos se debían dedicar a las actividades manuales (consideradas por Aristóteles como inferiores). Sepúlveda se avala en Aristóteles y en su *Democrates alter* se refiere a los indios como siervos, no les niega la racionalidad, sino que se las concede en grado muy elemental para justificar su servidumbre natural⁶ (como veremos más adelante, esta distinción es el antecedente de las largas discusiones respecto a las “razas” que se dieron en nuestro país y en Latinoamérica) (Patiño, 2007, pp. 242-243).⁷

Si bien se asumió que los indígenas americanos eran humanos y no bestias, entre los siglos xvi y xvii novohispanos, la imagen del indígena fluctúa entre la del bárbaro o esclavo por naturaleza, y la del niño descarriado que debe ser educado y cristianizado. En todo caso, lo viable entonces fue la dominación europea respecto a la inferioridad del indio, sea cual fuera la causa enfatizada en la época: su naturaleza, la ignorancia del cristianismo o la influencia climática.

Para el siglo xviii, los naturalistas europeos como De Paw y Buffon acentuaron precisamente esta última justificación: la inferioridad por la influencia climática. Los aborígenes americanos eran inferiores y menos civilizados que los europeos por causa de estas tierras. Según cita Clavijero, para De Paw el Nuevo Mundo era “pestilente, inculto, viciado y abandonado de sí mismo”; por su parte, el conde de Buffon

⁶ Aunque ya antes Francisco de Vitoria había hablado de la barbarie de los americanos, la había atribuido a la ignorancia del Evangelio. Ahora el cordobés insiste en una superioridad natural de los españoles frente a los indios.

⁷ Incluso se llegó a aplicar la frenología, la craneometría y la fisiognomía durante el siglo xviii para hablar de las funciones cerebrales de los indios, de sus predisposiciones físicas, etc., y para explicar su inferioridad racial frente al continental.

afirmaba que parecía que en América la naturaleza se había valido de “escala diferente de grandeza”. En palabras de Luis Villoro, estos autores

son responsables de las peores calumnias sobre América. Nada escapó a su maledicencia. La tierra americana resultó estéril, el clima malsano, pernicioso el aire, degenerada la naturaleza toda. Animales y hombres, decían, se embrutecían y deformaban en América. Todo fruto o planta degeneraba en aquella tierra sombría, mientras los hombres apenas se diferenciaban de las bestias. Llenos de vicios y defectos físicos, apenas si lograron crear una vida en común mezquina y rala, propia de sus naturalezas salvajes. (Villoro, 2005, p. 115)

Con pretendida objetividad científica, los comentarios de estos sujetos hacían pensar en los indígenas americanos como si de hecho fueran “personas de segunda”, como si la opresión y el dominio español estuvieran de nuevo justificados.⁸

Con el fin de no extendernos demasiado aquí, vamos a decir que, en general, ya fuera por una desventaja histórica, problemas climáticos, divergencias religiosas o conveniencias sociopolíticas, del siglo xvi al xviii, los indios americanos se definieron a partir de esta relación asimétrica con el español y fueron señalados desde la óptica etnocéntrica como inferiores o, de menos, con una “minoría de edad” respecto a los españoles. Con el tiempo, justamente con base en estas diferencias, el indígena sería asociado al retraso y a los problemas sociales en este territorio.

Es a partir de la Independencia que los criollos consolidaron la creencia de que era deseable renunciar a las identidades plurales en aras de una homologación fértil para la nación.

⁸ La gran aportación de Clavijero es justamente defender que el modelo europeo no es suficiente como modelo universal. Denuncia que ningún criterio particular puede elevarse a norma universal por más que sea europeo. Bajo este mismo sistema de argumentación, el americano podría devolver estos mismos juicios sesgados al europeo e indicar la “superioridad” de la naturaleza de alguno de los dos continentes.

Buscando un elemento que los distinguiera de los españoles, los criollos remarcaron su pasado prehispánico, sin embargo, percibieron en el indio un obstáculo para sus planes, así las cosas, desde entonces propusieron al mestizaje como solución integral de los problemas nacionales. Más adelante, poco antes de la Revolución mexicana, el indígena se presentaría ya con todas sus letras como un problema que debía ser resuelto.

Los siglos decisivos para la historia indígena mexicana fueron el xix y xx puesto que se afianzó la idea del mestizaje al promoverse una serie de teorías, narraciones históricas y representaciones simbólicas que pretendieron explicar la formación de la raza mestiza y la necesidad de desindianizar al país. El mestizaje, como núcleo de la nueva identidad nacional, propició que se entendieran de manera racalista los cambios históricos, sociales y políticos, reduciéndolos a explicaciones biológicas (Navarrete, 2010, pp. 125-179).

El discurso nacionalista de principios del siglo xx, además de que afianza esta ilusión del mestizaje y promueve la necesidad de unificación (la unidad étnica, la unidad lingüística y la construcción de una única cultura común), se deja permear por ideas racialistas y evolucionistas de la época, que admiten que la especie humana está compuesta por distintas razas cuyas características físicas, intelectuales y morales son diversas y jerarquizables. La unificación se planteó sobre todo desde una perspectiva racial, con pocos acentos culturales (a excepción de Manuel Gamio, quien tiene un discurso ambiguo al respecto). Como veremos a continuación, autores como Rabasa, Molina Enríquez y Gamio compartieron esta creencia de la superioridad de la raza blanca y a veces sin quererlo (como es el caso claro de Gamio) terminaron por denigrar a los indígenas en sus textos.

Entremos ahora al discurso nacionalista en cuestión desde los autores que ya hemos mencionado para entender mejor todo esto (el recorrido va de 1909 a 1920).

El discurso nacionalista mexicano y su propuesta de racismo asimilacionista

En *Los grandes problemas nacionales* (1909), Andrés Molina Enríquez distingue la superioridad selectiva de los americanos frente a la evolutiva de los europeos:

Dijimos que las razas blancas podrían considerarse como superiores a las indígenas por la mayor eficacia de su acción, consecuencia lógica de su más adelantada evolución, y que las razas indígenas podrían considerarse como superiores a las blancas por la mayor eficacia de su resistencia, consecuencia lógica de su más adelantada selección. (Molina, 1984, p. 255.)

Lo que hace el agrarista es remarcar las ventajas de los indígenas en cuanto a la adaptación climática a las “condiciones geográficas y topográficas” de nuestro territorio (como él dice), sin darse cuenta de que con ello justifica la dominación y explotación que históricamente han sufrido los pueblos indígenas y de la que él mismo es detractor. Veamos lo que dice en la siguiente cita en la que claramente se nota cómo justifica que mientras los europeos necesitan pan, habitaciones abrigadas, descanso y vestido y no pueden hacer trabajos pesados, el indio aguanta todo:

Ni la indígena ni la mestiza, a pesar de la *mejoría*⁹ que ésta ha logrado, se distinguen, como ya hemos tenido ocasión de decir, ni por su hermosura, ni por su cultura, ni en general por los refinamientos de las razas de muy adelantada evolución, sino por las condiciones de su incomparable adaptación al medio, por las cualidades de su portentosa fuerza animal. Pasando aquellas condiciones y estas cualidades por el tamiz de un análisis estrecho y riguroso, se ve que las más grandes de ellas, son primero, la sujeción absoluta a la alimentación de maíz, y segundo, la costumbre de vivir casi a la intemperie. (Molina, 1984, p. 258)

⁹ La cursiva es mía.

Por supuesto que la intención de Molina Enríquez no es justificar la explotación indígena, sino amalgamar los problemas sociales y étnicos del país para resolverlos de manera eficaz.¹⁰ Por un lado remarca la superioridad selectiva, la fuerza animal de los indios sobre los españoles y, por otro, reconoce la disparidad del organismo nacional y las desigualdades que propicia, con miras a establecer una propuesta de integración étnica que disuelva los conflictos sociales.

En la sección “Problemas de la población” del texto que analizamos, Molina Enríquez distingue lo que él llama *capas sociales* (Molina, 1984, pp. 222 y 223), constituidas por extranjeros, criollos, indígenas y mestizos,¹¹ y propone a estos últimos como el elemento étnico más relevante de nuestro compuesto social y en el que habrá de recaer el fundamento de la nueva patria:

Los mestizos son el elemento étnico más interesante de nuestro compuesto social. En ellos sí existen la unidad de origen, la unidad de religión, la unidad de tipo, la unidad de lengua y la unidad de deseos, de propósitos y de aspiraciones. No es rigurosamente absoluta la unidad de origen, pero la circunstancia de ser todos productos híbridos, procedentes en lo general de un mismo periodo histórico y sin filiación definida, los hace considerarse como de un mismo nacimiento. (Molina, 1984, p. 298)

Continúa:

si el elemento mestizo es el elemento más fuerte, más numeroso y más patriota del país, en él debe continuar el gobierno de la nación; si en él está la patria verdadera, entregar la dirección de los destinos nacionales a cualquiera otro de los elementos de la población, es poco menos que hacer traición a la patria. (Molina, 1984, p. 299)

¹⁰ Sin embargo, claramente su argumento sirve para ello.

¹¹ Nótese que no toma en cuenta a los afroamericanos y otros grupos étnicos que estaban presentes en el México de su época.

Hasta aquí hay que remarcar varias cosas: Molina repite la idea de *unificación nacional*, que desde 1864 promovió Francisco Pimentel, en la que “la pieza que falta para lograr la unión es el indígena” (Villoro, 2005, p. 211). La unidad de origen, religión, “tipo”, costumbres, lengua y estado evolutivo, además de la de deseos y aspiraciones que propone, tiene un claro elemento si no racista, al menos racialista, de manera que unido a su amplia conciencia social, promueve un mestizaje unidireccional. Es claro que considera superiores a los europeos por el número y el tipo de características positivas que incluye en su discurso y que la unión de las dos razas de la mezcla debía tener siempre una sola dirección: debía conducir al blanqueo de los indios y no a la indianización de los blancos (Navarrete, 2004, pp. 89-101). A partir de los textos de Molina Enríquez se infiere que, como denuncia Navarrete Linares acerca de éste y también de Gamio, esperaba que el mestizo heredara la inteligencia, la belleza y la mentalidad progresista de los blancos, mientras que de los indígenas apenas y recibirían la capacidad de resistencia y la adaptación milenaria al medio físico mexicano (Navarrete, 2010, p. 157).

En *Forjando patria*, publicado siete años después de la aparición de *Los grandes problemas nacionales*, Manuel Gamio también deja notar su deseo de imponer las virtudes de los blancos a toda la población mexicana, y pese a cierta ambigüedad en los textos, poco se ve la buena intención que sabemos que tuvo de defender la cultura de los indios,¹² quienes habrían de ser blanqueados o desindianizados por la mezcla de razas.

¹² Personalmente pienso que en sus *Consideraciones sobre el problema indígena*, hay un avance respecto a la defensa cultural de los indígenas, sin embargo, este autor ha sido ampliamente criticado por no haber resuelto de un modo diverso el tema de la integración indígena, sobre todo por su herencia boasiana. Aunque en *Forjando patria* incluye un apartado sobre los prejuicios sobre la raza indígena y su historia, no reivindica suficientemente la diferencia cultural de estos pueblos ni parece deslindarse de la idea de progreso nacionalista en la línea de Molina Enríquez y Aguirre Beltrán.

Forjando patria, publicada en 1916, se convertiría en la obra más influyente para la construcción de las políticas indigenistas en México (por lo menos hasta mediados del siglo xx). Se trata de un libro que propone la *fusión de razas* a través de la aplicación de una nueva metodología para acercarse a los indígenas, de manera que pudieran ser integrados más fácilmente a la vida nacional y que ellos mismos se convencieran de la necesidad de la fusión. Además, al ser publicado justo en la parte final de la etapa revolucionaria armada, sirvió de fundamento para la construcción del Estado nación, el diseño de políticas educativas y, en general, de la implementación de las políticas integracionistas subsecuentes.

Este antropólogo mexicano propuso la necesidad de una nacionalidad definida e integrada y fue uno de los ideólogos pioneros que determinó gran parte de las políticas estatales hacia los grupos indígenas en México y otros países de Latinoamérica (sus ideas impulsaron, por ejemplo, la fundación del Instituto Indigenista Interamericano). Su importancia, a nivel teórico y práctico, académico y político, es todavía patente en tanto que *Forjando patria* planteó la hoja de ruta, el balance e ideario a seguir, sobre cuestiones indígenas hasta la década de los noventa.

Es posible decir que Manuel Gamio no redujo los problemas nacionales a la mera composición racial del país. Esto puede verse por su compleja propuesta de investigación antropológica: su teoría integral de la investigación con la que pretendía analizar el desarrollo histórico de los indígenas desde épocas remotas, estudiarlos en su entorno natural de vida mediante un minucioso trabajo de campo y formular una serie de políticas que los integrara a la vida de la nación y mejorara sus condiciones socioeconómicas. Asimismo, se puede ver un planteamiento de un mestizaje cultural, además de biológico. Propuso que el mestizaje se llevara a cabo cuidadosamente y a partir de los resultados científicos de

investigaciones sobre su modo de vida, su lengua y su cultura, sin violencia, y a través de la exhortación y de la educación (Gamio, 1992, p. 12). Sin embargo, y pese a todo, Gamio no escapó de fijaciones racialistas, típicas de otros nacionalistas mexicanos que vieron en el mestizaje el camino hacia una patria poderosa, coherente y definida (Gamio, 1992, p. 183); incluso llega a defender la idea de una patria indígena que no pudo surgir con la llegada de Colón (Gamio, 1992, p. 5. De igual forma, señaló la necesidad de crear una nueva patria con una *nacionalidad definida e integrada*, cuyo fundamento era una deuda histórica que tenía el país con los grupos indígenas y que había sido postergada durante siglos (Castillo, 2013, pp. 11-26).

Preocupado por la marginación que durante mucho tiempo habían sufrido los grupos indígenas, insistió en la urgente necesidad de mejorar las condiciones materiales de sus vidas. Quizás al priorizar esto, no se detuvo en enfatizar la defensa cultural y se pronunció más a favor del mestizaje integrador (para dar cauce a la apremiante exclusión y pobreza radical de los indios) y, a veces, fue incluso capaz de caer en la contradicción. Acentuaremos a continuación los rasgos que tuvieron eco en el discurso nacionalista revolucionario (al final de *Forjando patria* el propio Gamio descubre su obra “como humilde contribución al resurgimiento nacional que se prepara”) (Gamio, 1992, p. 183) y en el paternalismo típico de las políticas indigenistas a partir de 1948. Para esto revisemos algunos de los pasajes del libro de Gamio.

Desde las primeras páginas, el autor anuncia que el cambio en la situación de los indígenas no puede venir de ellos mismos, hace falta la intervención de agentes de otro grupo social, pues no despertarán espontáneamente:

Será menester que corazones amigos laboren su redención. La magna tarea debe comenzar por borrar en el indio la secular timidez que lo agobia, haciéndole comprender de manera

sencilla y objetiva, que ya no tiene razón de ser su innato temor, que ya es hermano, que nunca más será vejado. (Gamio, 1992, p. 22)

También establece que será necesario tratarlos con mucho afecto «ellos deberán notar la buena voluntad de parte de los no-indios» y que habrá que persuadirlos (estos modos recuerdan la infantilización del indio por parte de los evangelizadores novohispanos y la parcialidad de su consideración hacia sus usos y costumbres). El cambio será paulatino y unidireccional.

De esta forma, Guillermo Castillo interpreta que:

Más que propugnar por un efectivo respeto y reconocimiento de la historia, tradiciones y culturas de los grupos indígenas «banderas del legado antropológico de su maestro Boas» Gamio optó por un integracionismo progresivo que apuntaba hacia la construcción de un grupo homogéneo y que se caracterizaría por la unificación cultural y una sola lengua. (Castillo, 2013, p. 119)

Manuel Gamio atribuía a los indígenas un estancamiento cultural y consideraba que, aunque reunían nobles características, por ejemplo mayores energías y resistencias físicas que los blancos, tenían *un retraso de 400 años*, pues sus manifestaciones intelectuales no eran más que una continuación de las que se desarrollaban en tiempos prehispánicos (Gamio, 1992, p. 94). La civilización indígena, según Gamio, además de ser retrasada con relación a la occidental, no estaba sistematizada y presentaba un grado evolutivo poco avanzado:

El indio posee una civilización propia, la cual, por más atractivos que presente y por más alto que sea el grado evolutivo que haya alcanzado, está retrasada con respecto a la civilización contemporánea, ya que ésta, por ser en parte de carácter científico, conduce actualmente a mejores resultados prácticos, contribuyendo con mayor eficacia a producir bien-

estar material e intelectual, tendencia principal de las actividades humanas. (Gamio, 1992, p. 96)

Es por razón del anacronismo aludido que convenía la aculturación de los indígenas del siglo xx, carentes de las capacidades y de las directrices necesarias para cambiar sus vidas por ellos mismos (Gamio, 1992, p. 94) (por el sentido de inferioridad y la falta de aspiraciones, entre otras razones) (Gamio, 1992, p. 21). Asimismo, convenía a los indios la imposición de nuevas prácticas socioculturales y económicas de las manos “amigas” y no-indias. Sin duda, según Gamio, los indígenas obtendrían mayores beneficios en la medida en que cambiaran sus realidades materiales y escapan del rechazo sistemático y la marginación (al dejar de ser indios del todo) e hicieran heredar el hierro y el bronce a la nueva patria, aunque dejaran de ser como eran, se desindianizaran, desaparecieran.

En aras de la homogeneidad racial, el uso de un idioma común, y la homogeneidad de sentimientos, ideas y expresiones de lo moral, lo religioso, lo estético y lo político, Gamio sacrificaba la diversidad de elementos socioculturales constituyentes del país, a través de una propuesta indigenista que no era tan respetuosa de las personas indígenas. En su obra las dejó ver como un obstáculo para el progreso y como el origen de la mayoría de los desórdenes sociales y económicos por los que atravesaba el país.

Emilio Rabasa fue otro ideólogo nacionalista que también apoyó la aculturación sistemática de los pueblos indígenas. Si bien su concepción biopolítica del país fue más acentuada, como Gamio y Molina Enríquez, propuso integrar a los indígenas para mejorar la composición étnica nacional y con ello evitar el atraso que hubiese supuesto tolerar estas diferencias raciales y la posibilidad de convivencia entre distintos grupos con distintas ideas en el país.

En el discurso de Rabasa, como en el de muchos otros pensadores del México decimonónico y del posrevolucionario,

aparece el eje indio-mestizo como hilo conductor de su propuesta de Estado. El político mexicano se sirve de la apuesta imparcial por el mestizaje para esconder en ella y en la ficción de “la igualdad” que ofrece, un racismo asimilacionista. A continuación revisaremos un fragmento del texto de Rabasa para cerrar con este apartado y empezar a concluir. Veamos cómo insiste en la tarea urgente de concretar el mestizaje a pesar de cualquier dificultad para llevarlo a cabo, y cómo lo reconoce como proyecto nacional principal e impostergable, por el propio bien de los indios:

Todo pueblo atrasado padece y se diezma al contacto del pueblo que le es superior, y sin embargo, no es humano impedirlo, porque no hay más medio que la vida común con todas sus asperezas, sus intolerancias, sus injusticias, sus abusos, sus violencias y sus crueldades, para que el inferior, por el ejercicio, la lucha y el dolor, se fortalezca y sobreviva. Aislarlo, por una conmiseración real o hipócrita, es condenarlo a la muerte tras una larga agonía. (Rabasa, 1969, p. 206)

Rabasa, al considerar a los indios de su época no solamente inferiores a sus contemporáneos españoles, sino incluso inferiores a sus antepasados indígenas, mucho contribuyó a reforzar los prejuicios culturales sobre la inferioridad de la cultura indígena y la superioridad de la cultura occidental que permearon la época (mezclados con la idea de las diferencias raciales taxativas): “Tres millones de indios, inferiores a los indios de Moctezuma moral e intelectualmente, sin personalidad ni noción de ella, sin una idea ni un sentimiento común que los ligara con la parte consciente de la población, fueron el legado que la nación nueva recibió de la muerta colonia” (Rabasa, 1969, p. 111).

Emilio Rabasa dedicó todo un apartado de su texto más conocido *La evolución histórica de México*, publicado en 1920, al problema del indio mexicano donde, al igual que los otros tres autores citados aquí, sostuvo, bajo la apariencia de un discurso integracionista, uno de corte racista al que no se le ha dado el peso histórico que merece.

La importancia de lo anterior se ve más claramente si analizamos cómo se hace uno mestizo cuando se es indio, según estos autores. La respuesta es la siguiente:

1) Reconociéndose uno mismo como un obstáculo para el progreso nacional.

2) Dejándose ayudar por los no-indios, cuya generosidad y paciencia, salvan a los indígenas del probable exterminio tan solo a cambio de una disposición para mezclar su raza y dotar de resistencia física a los mestizos de las nuevas generaciones.

3) Aprendiendo castellano (lengua de elección nacional por ser más aventajada).

4) Abandonando sus viejas costumbres aindiadas (a través de un proceso de aculturación y de educación occidentalizante).

5) Buscando el blanqueamiento de la piel (a través de la mezcla con razas que son más evolucionadas según pruebas científicas).

Desde la perspectiva indígena, el supuesto discurso de la igualdad quizás pareció más una amenaza que una solución. Según entiendo la explicación de Olivia Gall sobre el origen del racismo, una posibilidad para que éste se desate es la insistencia en la construcción de una identidad colectiva, puesto que ésta no existe sin su contraparte: la construcción de la otredad. De manera que la identidad-otredad como construcción social puede dar origen a la intolerancia y la exclusión. La construcción de la propia identidad colectiva surge de la diferenciación, que pasa después a intolerancia, más tarde a la exclusión decidida y también a la inferiorización sistemática; asimismo puede encontrar justificación en el concepto de raza. De manera que el racismo es pues siempre injustificable, pero explicable, dice Gall (Gall, 2004, p. 49).

Reconocer el racismo, o discriminación racial anti-indigenista (por inferiorización y exclusión), encubierto en los discursos nacionalistas de tres autores como estos (que hemos

tomado a manera de ejemplo), puede ayudar para insistir en la necesidad de hacer conscientes las maneras de exclusión y menosprecio asociadas a la pigmentación de la piel, al uso de la lengua o vestimenta indígena, etc., las cuales todavía, con todo y los años, sobreviven en el México actual.

Participar activamente en erradicar la discriminación racial del habla cotidiana así como de los discursos mediáticos y políticos actuales requiere no solamente del reconocimiento de la diversidad cultural, los derechos lingüísticos y el trato igualitario de los pueblos indígenas, (López, 2013, p. 293), sino la restitución del error histórico cometido durante los siglos xix y xx acerca de la producción de discursos diferenciadores y racistas. La necesidad de un contradiscurso amplio y potente que abone a la defensa de los derechos sociales y culturales de estas personas, desde una propuesta respetuosa, es apremiante. León Olivé y Federico Navarrete encabezan la producción de discursos abiertos y plurales en los que no sólo insisten en que México no es un país de mestizos (ni siquiera existe tal homogeneidad en un grupo así), sino que también lanzan propuestas para concebirnos de un modo plural.

No era el objetivo de este escrito denunciar los errores de Molina, Gamio y Rabasa, tampoco cuestionar sus intenciones. Homogeneizar racialmente a la nación “fue un imperativo en el que todos coincidían en el México decimonónico”, sólo variaba “el tipo de ciudadano requerido para la nueva nación y la fórmula para conseguirlo” (López, 2013, p. 293). Interpretando lo dicho por López Beltrán y García Deister —quienes analizan la mestizofilia emergente desde los albores del liberalismo decimonónico y hasta el nacimiento del Instituto Nacional de Medicina Genómica (Inmegen) en un artículo por demás interesante— quizás hay que aceptar las que probablemente fueron las únicas dos opciones históricamente viables, dadas las circunstancias científicas y políticas de la época, que pudieron ser

parte de las reflexiones de los autores aquí tratados: criollizar o mestizar al mexicano, aislar a los indígenas y dejarlos extinguirse darwinianamente mientras la migración selectiva aseguraba el mejoramiento de la raza, o incorporar a la población indígena al cuerpo mestizo del resto de la nación mediante cruza biológicas y aculturación educativa. Se impuso la segunda opción. Exigir a los representantes del nacionalismo aquí considerados a optar por el pluralismo cultural, por la igualdad en la diversidad, pudiera ser un anacronismo; sin embargo, continúan los autores, hoy por hoy la idea de raza resulta bastante controversial. La idea de que exista un grupo de individuos cuya suma de características nos permita reconocerlos como biológicamente distintos del resto, debería estar en desuso, asimismo los estudios genómicos que se están haciendo en México desde la fundación del Inmegen y sus investigaciones *sobre razas* habrían de tomar otros caminos y dejar de contribuir a aumentar la confusión y el prejuicio.

En suma, dice López Beltrán en otras partes, la idea de raza, la discusión sobre las razas en general, ha resultado y resulta siempre poco objetiva. Querer capturar todos los rasgos de una persona bajo su pertenencia a una raza es además de una falacia lógica, un peligro latente, pero sobre todo no puede ser objetiva porque no existen, además de la distinción por *phylum*, especie e individuo, otras clasificaciones posibles que no sean claramente arbitrarias y dependan de convenciones revocables (López, 2001, p. 293).

Conclusiones

Los ideólogos del mestizaje, representados en estas páginas asumieron una sola dirección de corte asimilacionista. Lo que pretendidamente querían era blanquear a los indios y no indianizar a los blancos, pero como no propusieron una política de exterminio o limpieza étnica, ni fueron conscientes del tipo de violencia que la aculturación representaba

para los indios, se invisibilizó el racismo de sus discursos (Navarrete, 2004, p. 93). Actualmente, sin embargo, estamos obligados a destrabar las jerarquías sociales que priorizan el color blanco en la piel, a desactivar en lo posible la categoría de raza del imaginario social asociada a una supuesta inferioridad de los indígenas frente a *los otros mexicanos*, a darle a los fenómenos racistas el nombre y el peso histórico que demandan. Estamos obligados a visibilizar nuestro racismo y a desmontar la *ficción del mestizaje*, a denunciar los privilegios sociales y económicos de los “más blancos” y a alimentar el deseo de forjar una patria verdaderamente pluricultural e inclusiva.

La prioridad de forjar la patria en la época posrevolucionaria hizo que se invitara a los indomexicanos a sumarse a este ideal mestizo so pena de quedarse fuera y ser víctimas de discriminación (ahí nació la necesidad de “mejorar la raza” para poder escalar socialmente y gozar de mejor calidad de vida), pero no los mataron. Se promovieron explícitamente políticas eugenésicas en el país, pero no exterminaron directa y sistemáticamente a ningún grupo. Se establecieron políticas y leyes de inmigración y establecimiento de familia en México y el Instituto Nacional Indigenista propuso la “aculturación de los pueblos indígenas” como proyecto principal, pero no se reconoció abiertamente el racismo. Reconocer nuestro racismo heredado y desactivar la fiebre mestizófila todavía vigente en nuestros días, seguro ayudaría a que dejemos de ofendernos e insultarnos a causa del color de nuestra piel, ojalá pudiera ser también, y sobre todo, un primer paso para posibilitar la garantía de los derechos humanos de los pueblos indígenas de México.

Bibliografía

- BASAVE, A. (2002). *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*, México: FCE.
- CASTELLANOS, A. (2000), Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina [versión electrónica], en *Nueva Antropo-*

- logía*, vol. 12, no. 58, (pp. 9-25). Recuperado el 21 de junio de 2015, de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/58/cnt/cnt1.pdf>
- CASTILLO, G. (2013), La propuesta de proyecto de nación de Gamio en *Forjando patria* (pronacionalismo) y la crítica del sistema jurídico-político mexicano de principios del siglo xx, en *Desacatos*, no. 43, (pp. 11-126).
- GALL, O. (2004), Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 66, no. 2, pp. 221-259.
- LÓPEZ, C., et al., (2013), *Aproximaciones científicas al mestizo mexicano en Historia*, Ciencia. Saúde-Manguinhos, vol. 20, no. 2, (pp. 391-410).
- MOLINA, A. (1984), *Grandes problemas nacionales*. México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México.
- NAVARRETE, F. (2009), La construcción histórica de la discriminación étnica, en Elisabetta di Castro (coord.) *Justicia, desigualdad y exclusión*, México: UNAM, (pp. 237-282).
- , (2010), 1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana, en Josefina Mc Gregor (coord.), *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos. Libro I. Discursos históricos, identidad e imaginarios nacionales*, México: UNAM, (pp. 125-178).
- PATIÑO, L. (2007), *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista*, México: Los libros de Homero.
- PAZ, O. (2002), *El laberinto de la soledad*, México: FCE.
- RABASA, E. (1969), “El problema del indio mexicano”, en Emilio Rabasa, *Antología*. México: Oasis.
- SUÁREZ, L. (2005), *Eugenesia y racismo en México*. México: UNAM.
- VILLORO, L. (2005), *Grandes momentos del indigenismo en México*. México: FCE.

Discursos de odio y libertad de expresión: retos para un futuro compartido

Dr. Raúl Armando Canseco Rojano

Dr. Raúl Armando Canseco Rojano

Universidad Nacional Autónoma de México, FES Aragón

Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestro en Derecho por parte de la UNAM. Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa.

Ha sido docente en varias universidades de México, entre ellas, la UNAM, la Universidad Anáhuac Norte, la Universidad Americana de Acapulco, la Universidad Latinoamericana y el Instituto Técnico de Formación Policial. Sus líneas de investigación han girado en torno al derecho a la información.

Coordinador del Seminario Permanente Acercamientos a la Libertad de Expresión, en la UNAM. Presidente de la Asociación Todos por el Derecho de la Información. Integrante de la Red Sociedad Civil y Calidad de la Democracia del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Fue secretario ejecutivo en la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.

Ninguna palabra corrompida salga de vuestra boca, sino la que sea buena para la necesaria edificación, a fin de dar gracia a los oyentes.

PABLO DE TARSO (Efesios 4:29)

Aún hoy día, no existe un concepto unánime de lo que ha venido a denominarse *discurso de odio*. Donde es más significativa esta falta de definición es entre las personas para quienes puede ser confuso encontrar la diferencia entre lo que es libertad de expresión y discurso de odio. En una primera aproximación se puede decir que este último término comprende diversas situaciones, entre ellas la incitación al odio racial o al odio religioso (el cual trata de distinguir entre creyentes y no creyentes) así como la incitación a otras formas de odio basadas en la intolerancia, incluido el discurso homofóbico.

Para ser más precisos, el Comité de Ministros del Consejo de Europa ha definido el discurso de odio como:

cualquier forma de expresión que propague, incite, promueva o justifique el odio racial, la xenofobia, el antisemitismo y otras formas de odio basadas en la intolerancia, incluyendo la intolerancia manifestada mediante un nacionalismo y etnocentrismo agresivos, la discriminación y hostilidad

contra las minorías, los inmigrantes y las personas de origen inmigrante.

Por su parte, para la Convención Interamericana de Derechos Humanos, la intolerancia:

es el acto o conjunto de actos o manifestaciones que expresan el irrespeto, rechazo o desprecio de la dignidad, características, convicciones u opiniones de los seres humanos por ser diferentes o contrarias. Puede manifestarse como marginación y exclusión de la participación en cualquier ámbito de la vida pública o privada de grupos en condiciones de vulnerabilidad o como violencia contra ellos.

Ya desde 2012, Frank La Rue, entonces relator especial de la ONU sobre Libertad de Expresión, había afirmado que la libertad de expresión es esencial para crear un entorno de entendimiento y tolerancia que evite los discursos que incitan al odio. Cuando se cuenta con un ambiente propicio, las sociedades pueden discutir sobre temas de carácter religioso o racial para promover la abolición de estereotipos negativos.

Las acciones contra la intolerancia deben ser cotidianas y permanentes, pues las exhortaciones al odio siguen ocurriendo en todos los niveles socioeconómicos. Sin embargo, es importante definir cuándo y cómo los Estados pueden limitar legítimamente la libertad de expresión.

Cualquier restricción a la libertad de expresión debe establecerse en una legislación en forma clara y accesible a toda la gente, y debe demostrarse que es necesaria para proteger los derechos de las personas, la seguridad nacional o el orden público. En su intento por combatir el discurso de odio, algunos gobiernos tienden a criterios equivocados y establecen leyes ambiguas con sanciones desproporcionadas. Éstas en realidad suelen utilizarse a veces para silenciar las posturas críticas o políticas, más que para socavar el mal que pretendían combatir. Una vía de solución a este dilema es la utilización de medidas alternativas para llegar a la raíz de

los odios, tales como los programas sociales que buscan eliminar las inequidades y la discriminación.

En este debate, debe realizarse una revisión del concepto de *libertad de expresión de las ideas*, mismo que comprende la comunicación del mundo interior formado por ideas, convicciones, sentimientos o emociones. Lo que denominamos como comunicación ideológica, tanto en la formación de ideas como en la expresión de éstas, se basa en los principios de libertad y subjetividad, puesto que el referente inmediato no está constituido por hechos susceptibles de comprobación, sino que ocurren en el interior del hombre. Por ello la libertad de expresión se vincula con la libertad ideológica.

Ahora bien, la libertad ideológica se constituye en un derecho con una doble dimensión, interna y externa. En su dimensión interna, la libertad ideológica se entiende como la libre autodeterminación de un individuo para la elección y formación de sus propias convicciones ideológicas. En tanto que en su dimensión externa, la libertad ideológica faculta a los ciudadanos para que actúen conforme a sus convicciones (lo cual entendemos como libertad de conciencia) y puedan expresarse conforme a ellas (entendido esto como libertad de expresión), defendiéndolas frente a otros e incluso guardando silencio acerca de las mismas, por ejemplo, cuando aseguramos que *nadie podrá ser obligado a declarar sobre su propia ideología*.

Esto nos lleva a cuestionarnos si la libertad de expresión ha de proteger la difusión de cualquier idea, incluso aquellas que son inaceptables para la dignidad humana, o repulsivas para nuestros valores. En este sentido, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha señalado en diversas ocasiones que la libertad de expresión extiende su cobertura al llamado *discurso ofensivo o impopular*, es decir, aquellas ideas no solo “favorablemente recibidas o consideradas como inofensivas o indiferentes, sino también aquellas otras que chocan,

ofenden o inquietan al Estado o una fracción cualquiera de su población”, ya que así lo exigen el pluralismo, la tolerancia y la apertura, propios de una sociedad democrática (SSTEDH. Handyside, Lingens, Günduz).

En consecuencia, uno de los problemas fundamentales en la defensa de la libertad de expresión viene a ser el poder distinguir entre el llamado discurso de odio, que no es protegido por la libertad de expresión, y el discurso ofensivo o impopular, que sí puede ser protegido por este derecho al ser una consecuencia de la expresión de las ideas.

Aun cuando los tribunales no han podido establecer de manera clara y precisa una línea divisoria entre un tipo y otro de discurso, se realiza una diferenciación de acuerdo con cada caso. De tal forma, en el discurso de odio se incluyen la apología del terrorismo y del genocidio, el negacionismo de los crímenes históricos —tipificado como delito en muchos Estados— y el discurso discriminatorio de ciertos colectivos, particularmente el discurso xenófobo. Por su parte, en el discurso impopular u ofensivo, la jurisprudencia suele incluir la crítica a los cargos públicos y las ideologías políticas que cuestionan el régimen constitucional establecido o ciertas instituciones del Estado.

Podemos afirmar entonces que la libertad de expresión protege cualquier idea, por equivocada o peligrosa, incluso cuando ataca al propio sistema democrático, pues este derecho ampararía también a quienes la niegan. Sin embargo, un problema que se deriva de esta situación es: si, al margen de la voluntad del emisor, la comunicación ideológica poseyera una potencialidad persuasiva sobre los posibles receptores y ésta fuese eficaz, ¿deberíamos entonces atribuir al emisor las posibles consecuencias jurídicas del mensaje difundido?

Este es un problema que se deriva de la existencia del discurso de odio desde la perspectiva de su legitimidad consti-

tucional al *amparo* de la libertad de expresión. Si así fuera, la penalización del discurso de odio, a través de figuras como la apología del terrorismo o del genocidio, tendría que ser puesta en duda, desde la perspectiva de la constitucionalidad y, en particular, desde el punto de vista del principio de culpabilidad.

Dicho de esta forma, podría resultar difícil determinar cuál es la capacidad real de un mensaje de ideas de influir *a posteriori* en la voluntad y el comportamiento ilícito de sus receptores, como de hecho se sugiere con relación a la apología del terrorismo. En cambio, debe ponerse atención a elementos tales como el propio contenido del mensaje; la forma en que se produce la difusión del mensaje, ya sea que se transmita en directo o que haya un previo proceso de edición; y las características propias del medio que difunde el mensaje: tipo de medio, duración, perfil de audiencia y finalidad o propósito perseguido por el emisor (informativo, educativo o simple plataforma propagandística legitimadora de la violencia).

Este es un punto de debate que requiere estudiarse a fondo con el objetivo de establecer los parámetros que permitan definir lo más claramente posible los límites en uno y otro sentido.

Volvamos a la definición del término *discurso de odio*, que representa uno de los límites que posee la libertad de expresión, pues a través de este tipo de mensajes se critica y denigra a personas y a grupos por sus características. Entendemos que comprende todas las formas de expresión que extienden, incitan, promueven o justifican el odio racial, la xenofobia, el antisemitismo o cualquier otra forma de odio basada en la intolerancia. La Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia identifica el discurso de odio con aquellas expresiones que intencionalmente difundidas impliquen: una incitación pública a la violencia, el odio o la discriminación; insultos y difamaciones públicas contra personas

o grupos de personas por razón de su raza, color, lengua, religión, nacionalidad u origen nacional o étnico.

El discurso de odio promueve el odio y la intolerancia. Persuade, directa o indirectamente, a sus receptores para que tomen acciones en contra de aquellos a quienes se dirigen los mensajes. Los discursos de odio expresados pública y constantemente preceden, por lo general, a actos violentos de odio.

De manera independiente a la voluntad del emisor, el discurso de odio genera entre el público receptor un clima de hostilidad, discriminación y violencia hacia las víctimas. De esta forma, el discurso de odio crea espacios de impunidad para las conductas violentas, pues se ha desarrollado una legitimación de la violencia y de los que realizan conductas violentas, incluso en algunos casos se puede incitar a la comisión de delitos contra la propiedad y contra las personas objeto del odio.

Ante esto cabe considerar que la ley no ampara el ejercicio abusivo de ningún derecho. Los discursos de odio se constituyen en una degeneración de la libertad de expresión, un total libertinaje que puede dar origen a situaciones no justificadas en ningún modo.

La respuesta directa a esta situación surge de la capacidad que como ciudadanas y ciudadanos tenemos para poder ejercer de manera responsable nuestros derechos, a fin de que éstos no vayan en detrimento de los derechos de otros. Una acción inmediata que debemos emprender es la prevención, la cual se constituye como uno de los elementos fundamentales de cualquier estrategia para combatir el discurso de odio. Para este propósito, resulta crucial facilitar la educación y crear conciencia sobre los derechos humanos, la tolerancia y el conocimiento de otras culturas y religiones. Cuando un Estado ratifica un instrumento internacional de derechos humanos tiene el deber de difundir entre su po-

blación el conocimiento sobre los derechos que contiene dicho instrumento.

Un medio óptimo para esto es el sistema educativo escolar. Por ejemplo, en Suecia se desarrolló el Living History Forum, que es una institución pública que organiza exposiciones y produce material educativo sobre los temas de la tolerancia, la democracia y los derechos humanos, tomando como punto de partida el Holocausto y otros crímenes de lesa humanidad. Además de proyectos concretos de este tipo, resulta esencial promover valores, creencias y actitudes que alienten a los niños a aceptar las diferencias. Los valores inculcados durante la infancia tienen probablemente su mayor influencia en las reacciones como adultos.

Sin embargo, la educación en materia de derechos humanos no debe limitarse a los escolares. Mediante intensas campañas informativas, las autoridades públicas y las organizaciones sociales pueden crear conciencia sobre el discurso de odio y el daño que este provoca, y sobre la importancia de la existencia de una cultura de paz y tolerancia, así como de la ética que ello implica. Esta actividad informativa y educativa puede realizarse a partir de diversos documentos reconocidos internacionalmente, como por ejemplo el emitido por la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y la Intolerancia.¹

En algunos casos, la respuesta a los delitos tipificados en el artículo 20 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos podría incluir campañas informativas para difundir mensajes de tolerancia y respeto hacia los derechos de los demás.

¹ UNESCO against Racism. World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance. Durban, South Africa, 31 August-7 September, 2001. Puede consultarse en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001238/123862e.pdf>

Tan importante como la educación, es la implementación de un mayor diálogo público, una mejor comunicación entre los integrantes de una sociedad que pueda derivar en un entendimiento más profundo. En vez de imponer nuevas restricciones, resulta esencial que haya una cultura del discurso público en la que cada cual pueda, libremente y sin miedo a represalias, expresar y debatir experiencias, además de desmontar siempre los estereotipos que alimentan el discurso de odio. Un paso fundamental es abordar y corregir la censura indirecta, la indefensión y la alienación que sienten muchas personas y colectivos.

En muchos países, por ejemplo, las mujeres o los grupos de mujeres que critican públicamente los principios morales o sociales discriminatorios han sido frecuentemente víctimas de graves acosos e intimidaciones, tanto del Estado como de agentes no estatales. Mediante acciones de este tipo se crea, explícita o implícitamente, la ilusión de que sólo los que poseen la autoridad necesaria pueden hablar sobre temas concretos. La resultante cultura del miedo impide el debate público y contraviene directamente el derecho a la libertad de opinión y de expresión. Por tanto, los gobiernos deberían facilitar proactivamente que los miembros de grupos a los que se dirigen sistemáticamente las expresiones de odio puedan responder, pero cuidando que no ocurra una espiral de agresiones mutuas. Aun así, es importante recalcar que con la llegada de las nuevas tecnologías de comunicación, las personas ya no tienen que esperar a que el Estado facilite esos procesos, sino que pueden tomar la iniciativa ellas mismas.

Otra acción fundamental es recordar a los ciudadanos que son ellos quienes tienen la obligación de denunciar las violaciones de los derechos humanos que observen. Si bien muchas veces las manifestaciones extremas de odio son obra de un pequeño grupo de personas o son instigadas por oportunistas políticos, la mayoría de la gente no reacciona ni responde.

En este punto es esencial remarcar que la tarea de combatir las expresiones de odio no debería recaer sólo en los destinatarios. Dado que internet ha hecho posible que el discurso de odio proliferare con mayor facilidad, resulta tanto más importante que cada persona asuma la responsabilidad de denunciar el discurso de odio públicamente. Ello no significa que los funcionarios públicos no sigan teniendo la obligación especial de denunciar los casos de discurso de odio. El rechazo claro y oficial del discurso de odio por parte de los altos funcionarios y las iniciativas para poner en marcha un diálogo intersocial e intercultural, son importantes para reducir las tensiones y crear una cultura de tolerancia y respeto sin recurrir a la censura.

Una condena pública por parte de altos funcionarios gubernamentales significa una acción relevante, pues los grupos extremistas intentan acaparar el debate sobre la libertad de expresión y presentarse como los máximos defensores de la libre expresión. Los encargados de formular políticas así como los políticos mismos, en vez de escudarse en las leyes vigentes para permanecer en silencio en tales situaciones, deberían tener el valor de condenar el discurso de odio de forma pública y sistemática.

De manera consecuente, los Estados tienen la obligación de establecer una estrategia amplia de interacción para promover la tolerancia. Se pueden organizar iniciativas de plataformas intersociales e interculturales para la cooperación y el diálogo a distintos niveles de liderazgo, como los niveles local, regional e internacional. Las iniciativas de este tipo deberían aspirar no sólo a lograr un mayor entendimiento o combatir los prejuicios y estereotipos en el discurso público y político, sino además a facilitar la creación de coaliciones entre las diversas comunidades culturales y religiosas e incorporar estrategias de prevención de conflictos y de distensión.

De igual forma, los Estados deben instaurar las medidas disciplinarias para el caso de los funcionarios públicos que

expresen odio o inciten al odio, como se reconoce en el artículo 4° de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. Cuando los altos funcionarios emiten un discurso de odio, menoscaban no sólo el derecho a la no discriminación de los grupos afectados, sino también la confianza que tales grupos depositan en las instituciones del Estado y, con ello, la calidad y el nivel de su participación en la democracia.

Hemos mencionado previamente que las nuevas tecnologías de comunicación e información podrían tener un uso positivo en el combate del discurso de odio. Sin embargo, debemos reconocer que las leyes son ineficaces e insuficientes para combatir dicho tipo de discurso en estas plataformas tecnológicas. Por ello, la capacidad de control sobre los discursos de odio en las redes sociales es tarea de todos. Debemos forjar una responsabilidad social que nos eduque entre comunidades y grupos ante lo degradante o intimidatorio. No olvidemos que actitudes tales como el racismo, el machismo o la xenofobia históricamente provienen de una comunicación hiriente, la cual busca rebajar a las personas y compararlas con aquello que la sociedad ha determinado como inferior.

Sobran ejemplos de lo anterior, previo a que los nazis asesinaran a más de seis millones de judíos, éstos fueron calificados como ratas por los medios de difusión nazis. En el genocidio de Ruanda de 1994, los líderes hutus compararon a las mujeres, hombres y niños tutsi con cucarachas. Un ejemplo más, en las elecciones presidenciales de Kenia en 2007, los mensajes raciales en internet y otros medios fueron detonantes para la explosión de la violencia en las calles, donde el resultado fue la muerte de más de mil individuos, además medio millón de personas fueron desplazadas de sus casas a consecuencia de las revueltas.

Si el discurso de odio promueve, incita, promociona y justifica la discriminación contra individuos en función de su

raza, género, colectivo étnico, orientación sexual o discapacidad, la reprobación social es el método más efectivo contra estas expresiones dañinas.

De acuerdo con la investigadora de redes sociales Susan Benesch, se puede hablar de cinco indicadores que señalan la posibilidad de que un mensaje en las plataformas sociales pueda ser peligroso, es decir, un contenido que tiene una posibilidad razonable de amplificar la violencia de un grupo hacia otro. Estos indicadores son:

- 1) la influencia del orador,
- 2) los temores de la audiencia,
- 3) el contexto social,
- 4) la forma en la que los mensajes son difundidos y
- 5) si éstos invitan o no a la violencia.

Las redes destapan una agresividad que siempre ha estado ahí y publicitan ante millones de personas mensajes injuriosos, calumnias y amenazas, pero también permiten actuar a gran escala.

La educación y concientización por parte de la propia sociedad ayudará a proteger su propia libertad de expresión. El efecto que tiene el alud de comentarios reprobatorios ante un mensaje de odio es cada vez más positivo. Si internet no tiene fronteras, debe ser la gente quien establezca los límites y el rechazo al odio.

Pensando hacia el futuro, es necesario señalar que unos de los motivos que despuntan el discurso de odio en las plataformas sociales son la impunidad, el anonimato y una aparente libertad de expresión irrestricta. En el lapso en que se gesta el discurso de odio, se generan palabras comunes para dirigirse a un grupo específico, estas palabras alientan la agresión. De ahí a que se sugieran acciones más violentas contra ese grupo hay sólo un pequeño paso. Este es un proceso que permite identificar los discursos de odio que ocurren en las sociedades en determinado tiempo y espacio.

Según datos de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), México ocupa el primer lugar de acoso escolar a nivel secundaria.² Un estudio de la compañía de seguridad informática McAfee por su parte asegura que 47% de las jóvenes mexicanas entre los 12 y 16 años ha sufrido algún tipo de agresión a través de las redes sociales, principalmente en Facebook.³ Si sabemos que nueve de cada diez usuarias y usuarios mexicanos utilizan por lo menos una red social (Facebook, Twitter y YouTube) y que nuestro país ocupa el lugar número 11 entre las naciones con mayor cantidad de usuarios de internet en el mundo,⁴ podemos imaginar la trascendencia de lo que estas cifras nos revelan.

Es evidente que la generación y propagación del discurso de odio en las redes sociales remiten a una serie de problemas que, para ser combatidos, deben ser reconocidos y enfrentados por la sociedad. Entre los temas identificados hay una larga lista que va desde el nacionalismo agresivo, el antisemitismo, el propio cyberacoso, la fobia contra las religiones, el clasismo, la homofobia, el racismo, el sexismo y la xenofobia hasta el odio y miedo a la libertad.

Descubrir dentro de nuestra sociedad este manejo de mensajes en la red, nos lleva al desafío y autocrítica que implica preguntarnos: ¿qué debemos cambiar?, ¿qué queremos conseguir?

² Véase Segundo Estudio Internacional sobre la Enseñanza y el Aprendizaje (TALIS 2013). Los resultados de México están disponibles en: http://www.oecd.org/edu/school/Mexico-TALIS-2013_es.pdf.

³ Para más información consultar: El 47% de las jóvenes mexicanas entre 12 y 16 años ha sufrido cyberbullying. (2012, 21 de noviembre). *Sinembargo*. Recuperado el 2 de junio de 2015, de <http://www.sinembargo.mx/21-11-2012/437383>

⁴ Para mayor información consultar: Islas, Octavio. (2012, 10 de febrero). Internet en cifras. *SNC Portal informativo*. Recuperado el 7 de junio de 2015, de [http://www.itesm.mx/wps/wcm/connect/snc/portal+informativo/opinion+y+analisis/fir_mas/dr.+octavio+islas+carmona/op\(10feb12\)octavioislas](http://www.itesm.mx/wps/wcm/connect/snc/portal+informativo/opinion+y+analisis/fir_mas/dr.+octavio+islas+carmona/op(10feb12)octavioislas)

Como sociedad usuaria de redes sociales, estamos obligadas y obligados a fomentar en estas plataformas la dignidad, el respeto a la diversidad, la libertad del discurso, la educación en derechos humanos, y el diálogo cultural e intercultural. Debemos emprender procesos de educación en y para los medios electrónicos. La ciudadanía democrática debe emprender un activismo en línea que nos lleve a disponer de un medio libre de discursos de odio, sobre todo si consideramos el papel que la tecnología y estas redes sociales están significando en el hoy y en el futuro cercano de nuestro país.

Aceptar que existe este problema es un gran reto. Debemos informar y educar con perspectivas de derechos humanos, para que las personas puedan entender que hay consecuencias graves en la vida de la gente que, sistemáticamente, es discriminada y se vuelve objeto de discursos de odio, incluso cuando esto sucede bajo un esquema que se disfraza en ocurrencias, en chistes, en un humor que se justifica en estereotipos sociales y que pretende hacer uso de una mal entendida libertad de expresión.

En concordancia con lo anterior, sin afectar por ello la libertad de expresión y atendiendo el efecto provocado por las nuevas tecnologías de comunicación, el Estado mexicano debe implementar una campaña que busque evitar cualquier tipo de odio o xenofobia en los distintos medios electrónicos. En un primer paso, México, como Estado observador del Consejo de Europa, ha señalado que creará una fuerte campaña contra el discurso de odio en línea. Lo anterior es una buena respuesta y encuentra su lógica en lo que la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial establece como obligación de los Estados Partes, en el sentido de condenar la propaganda y las organizaciones que sustenten ideas basadas en la superioridad de un grupo de personas por su color u origen étnico o que pretendan promover el odio racial y la discriminación.

Para que esta acción y las que a futuro se generen tengan éxito, deberán contar con el apoyo de todas y todos los que estamos convencidos de que es necesaria la construcción de una sociedad incluyente, que de manera constante y cotidiana luche a favor de los derechos humanos y evite la propagación del discurso de odio en las redes sociales.

La educación y la conciencia social son la mejor herramienta para la prevención del discurso de odio. La regularización digital no es la vía, ya que aun cuando las leyes puedan obligar a no decir cosas discriminatorias o racistas, nunca podrán ejercer un control real sobre lo que la gente piensa o siente.

Debemos educar para no fomentar el odio contra aquello con lo que no se tiene coincidencia. Hagamos que el discurso de odio no sea la vía para la oposición a lo que es diferente de nosotros.

Buda aseguraba que: *El odio no disminuye con el odio. El odio disminuye con el amor.*

Bibliografía

Documentos

Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de la Discriminación Racial, 1965, ONU.

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 1976, ONU.

Convención Americana sobre Derechos Humanos, 1969, OEA.

Jurisprudencia

Handyside v. Reino Unido, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, resuelto el 29 de abril de 1976.

Lingens v. Austria, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, resuelto el 8 de julio de 1986.

Gündunz v. Turquía, Tribunal Europeo de Derechos Humanos, resuelto el 4 de diciembre de 2003.

Web

- ISLAS, O. (10 de febrero de 2012). Internet en cifras. Recuperado en 7 de junio de 2015. Disponible en: [http://www.itesm.mx/wps/wcm/connect/snc/portal+informativo/opinion+y+ analisis/ firmas/dr.+octavio+islas+carmona/op\(10feb12\)octavioislas](http://www.itesm.mx/wps/wcm/connect/snc/portal+informativo/opinion+y+ analisis/ firmas/dr.+octavio+islas+carmona/op(10feb12)octavioislas)
- UNESCO against Racism. World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance. (31 de agosto-7 de septiembre de 2001). En: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001238/123862e.pdf>
- El 47% de las jóvenes mexicanas entre 12 y 16 años han sufrido cyberbullying. (21 de noviembre de 2012). Recuperado en 2 de junio de 2015. En: <http://www.sinembargo.mx/21-11-2012/437383>

Criminalización, marginación y sociedades de control

Dr. Hugo César Moreno Hernández

Dr. Hugo César Moreno Hernández

Universidad Iberoamericana

Egresado de la Universidad Iberoamericana y de la Universidad Autónoma Metropolitana. Fue miembro del claustro de profesores de la Maestría en Saberes sobre Subjetividad y Violencia en el Colegio de Saberes.

Del 2001 al 2007 fue analista de Estudios Legislativos en la Cámara de Diputados. Fungió un año como becario en el Instituto Mexicano de la Juventud. Desde 2007 es profesor de distintas asignaturas en la Universidad Iberoamericana.

Buenos y malos, sanos y enfermos

Los discursos moralizantes plagan las pantallas de televisión. *Spots* donde se afirma “los buenos somos más”, implicando al televidente en la oración, imponiéndole la bondad como ruta, estableciendo una forma de bondad única. O están los spots donde se usa el imperativo “vive sin drogas”. En uno de estos últimos, a una joven de secundaria le descubren un cigarrillo de mariguana. La madre, quien ha hecho el hallazgo, con gesto sobreactuado busca transmitir consternación y un lamento por ayuda. La respuesta es la rehabilitación de la muchacha. Sólo le descubrieron un mínimo porro de mariguana, nada más, pero el drama está armado, la maldad se ciñe sobre su cabeza implacable y sólo una sociedad compuesta por ciudadanos sanos y buenos podrá salvarla. Entre buenos y sanos se teje una membrana que, según estos discursos, protegerá a la sociedad en la medida en que éstos sean más. Sin embargo, los noticiarios, diarios impresos y digitales, las publicaciones en redes sociales y demás circuitos de información nos hacen pensar que los malos ganan terreno a los buenos, armados con calibres pesados y sevicia inmoral.

Este doble juego permite observar una operación de control donde el Estado o, mejor dicho, el gobierno de este Estado

poco interviene, o su intervención es por ausencia y permisibilidad, porque buenos y sanos unidimensionales deben ser más y de una forma exclusiva y excluyente. Las técnicas de gubernamentalidad, es decir, de control social en aras de la construcción de una sociedad ordenada y eficiente, son cada vez más extrajudiciales. Estas campañas de la iniciativa privada (pues no comento aquí las campañas gubernamentales) son consecuentes, están asociadas a la tecnología de las relaciones de poder imperantes. El Estado no las opera ni sanciona y tampoco necesita apoyarlas, existen en el marco sistémico de lo que Michel Foucault llama técnicas de gobierno, “técnicas para ‘gobernar’ a los individuos, es decir, para ‘conducir su conducta’, y ello en ámbitos tan diferentes como la escuela, el ejército o el taller” (Foucault, 2013, p. 192), y podríamos incluir el sofá, la calle y demás espacios públicos. El lugar de los buenos.

Por supuesto, si existen buenos y sanos, su opuesto es el operador de estas técnicas: los malos y enfermos. Esos que quedan al margen, los que no escuchan, los que se burlan de las campañas, los consumidores de drogas, los corruptos, los delincuentes o criminales, los que quedan al margen por decisión propia. Para ellos, no hay de otra, está el encierro, en su forma de prisión e instituciones de supuesta rehabilitación, como ámbito de corrección de conducta. El encierro es la marginación de malos y enfermos mediante la superinclusión de los aparatos represivos-formativos según la serie que va de la anatomopolítica abstracta (pues es una función ficcional, casi utópica, donde se supone la reorientación del cuerpo y la psique) a la biopolítica como realidad de las relaciones de fuerza, que no sólo es la gestión de los cuerpos y las poblaciones indisciplinadas, sino también la tecnología del poder que produce los cuerpos saludables y normales.

La niña con el porrito de marihuana se presenta como ejemplo de eficacia de esta serie: su conducta es corregida para ser mejor dirigida en el futuro; rozó el mal, pero gracias al

apoyo de instituciones no gubernamentales es salvada. El Estado no se implica ahí porque la maldad —esta supuesta maldad— tiene un uso económico y político, y la producción de malos y enfermos repercute en la consecución de sujetos decididos a mantenerse buenos y sanos. La máquina social funciona así, enferma para fingir salud o, a decir de Michel Foucault

los delincuentes sirven a la sociedad económica y política. Sucede otro tanto con los enfermos. Basta con pensar en el consumo de productos farmacéuticos y en todo el sistema económico, político y moral que vive de eso. No se trata de contradicciones; no hay restos, ningún grano de arena en la máquina. La situación forma parte de la lógica del sistema. (Foucault, 2013, p. 61)

Un sistema que es resultado de la integración entre Estado y sociedad, donde la distinción resulta poco productiva para observar esta filigrana de las sociedades de control.

Decía que las técnicas de gubernamentalidad son cada vez más extrajudiciales. Esto es en dos sentidos. El primero, en esa relación de poder que no surge de los llamados *aparatos del Estado*, sino de la sociedad misma como dispositivo de control y ordenamiento de los sujetos que apoya la forma estatal, es decir, el gobierno más allá del Estado, el gobierno en sentido ético, el gobierno de sí. Entonces, la ley queda marginada gracias a los aparatos sociales que evitan su intromisión en la autogestión de la moralidad asumida por las fuerzas económicas y sociales (sobre todo las grandes empresas y sus fundaciones). El segundo sentido es que este carácter extrajudicial está signado por el juego con la ley que los gobiernos arman como estrategia de poder. Jugar con la ley va desde hacerla a un lado hasta reformarla de manera que la propia ley se anule a través del trabajo legislativo, se la ataca al violar los principios jurídicos que, se supone, sostienen los derechos humanos.

Los discursos que dibujan los contornos de los buenos y malos imponen en las conciencias ciudadanas la necesidad de tal laxitud. Prácticas de gobierno que no sólo están en el Estado, “prácticas complejas y múltiples de una ‘gubernamentalidad’, que supone por un lado formas racionales, procedimientos técnicos e instrumentaciones por medio de las cuales se ejerce, y, por otro, juegos estratégicos que toman inestables y reversibles las relaciones de poder que aquellas deben asegurar” (Foucault, 2013, p. 192). Estas prácticas sobre la ley o por encima de ella o en sus márgenes, impulsan un sentido extrajurídico, un afuera que está impregnado por la tinta de la ley pero sin ser realmente impelido por ella.

Control y marginación

El sistema de sociedad moderno ha consolidado una estructura sostenida en la entidad estatal, es decir, en la posibilidad del orden, sobre todo jurídico, que permita la existencia más o menos feliz de los ciudadanos, de los sujetos de derechos, sujetos con derechos políticos (o así lo constata Foucault en sus discursos primigenios). Sin embargo, en la actualidad, la estructura del Estado se fundamenta en el estado de excepción (amalgama entre política criminal y derecho penal del enemigo). Lo anterior se concreta en el campo de concentración que, como bien señala Giorgio Agamben (2003), no es la cárcel, sino esa forma de encarcelamiento determinado por la modelación del enemigo: “El campo, al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a *nuda vida*, es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida sin mediación” (Agamben, 2003, p. 217). Asimismo, está la descuidadización, la producción de *nuda vida*, de cuerpos sin cualidades políticas como biopolítica generadora de ciudadanías graduadas: ciudadanos de pleno derecho y ciudadanías disminuidas hasta caer

en el ilegalismo del nacimiento o la conversión en enemigos, que se van convirtiendo en sinónimos.

El gobierno de los individuos pasa por el gobierno de las poblaciones y la necesidad de controlar los elementos perniciosos, es decir, a los malos y enfermos. Para conseguir esto es necesario, entonces, hacer de la ley herramienta para favorecer acciones extrajurídicas. Así funcionan las políticas puramente criminales, es decir, aquellas cuya principal función es criminalizar y están diseñadas según una vocación decidida por la teoría-ideología del derecho penal del enemigo (como veremos más adelante, este es un concepto introducido por Günther Jakobs). Principalmente se trata de asumir a los delincuentes consuetudinarios, a los sujetos marginalizados como enemigos, y negarles cualquier estatuto ciudadano.

Siguiendo a Michel Foucault, la masa de los malos no es, necesariamente, resultado del mal funcionamiento de la máquina social, sino uno de sus engranes mejor aceitados:

A partir del análisis de esas formas de “gobierno”, se puede comprender de qué manera se constituyó la criminalidad como objeto de saber y, también, cómo pudo formarse cierta “conciencia” de la delincuencia (entendida como la imagen de sí que pueden darse los delincuentes o como la representación que podemos hacernos de ellos). (Foucault, 2013, p. 192)

De esta manera, la laxitud extrajudicial impone a los malos el castigo por su indiferencia criminal y, a los buenos, la amenaza de castigo si optan por convertirse en malos, por ello, el clamor de los buenos impele al Estado a funcionar policialmente, no jurídicamente, sino como fuerza criminalizante de las conductas difíciles, necias, nocivas y, por tanto, peligrosas. Por su parte, el Estado, que ya ha tomado de buen grado la acción moralizante de la sociedad, asume con ahínco la posibilidad de proteger a los buenos de los malos y de la maldad.

Si “los buenos somos más”, entonces la maldad, los actos malévolos (que según una moral esclerótica son atentados contra el propio cuerpo y el cuerpo de la sociedad, desde el uso de drogas y pasando por la compra de productos pirata, hasta verdaderos actos de violencia extrema, echando todo a la misma cloaca sin mediar escala de grises), resultan acontecimientos extraordinarios, desviaciones de la forma unidimensional del sujeto dócil, saludable y políticamente correcto. Así, la exigencia al Estado de proteger sin dobles raseros a sus ciudadanos, fácilmente es fortalecida por el terror a ser tocados por la malevolencia de unos pocos: “El Estado que garantiza la seguridad es un Estado que está obligado a intervenir en todos los casos en que un acontecimiento singular, excepcional, perfora la trama de la vida cotidiana” (Foucault, 2012, p. 50). Debe ser consecuente con la ficción de la normalidad impuesta por la percepción de la realidad.

La realidad está sostenida por la fantasía y la gran fantasía de Occidente está instalada en la supuesta universalidad de los derechos humanos, como expone Slavoj Žižek:

Cuando [...] se proclamaron los derechos humanos universales, su universalidad, por supuesto, ocultaba los privilegios que se concedían a los propietarios blancos; sin embargo, en lugar de manifestar abiertamente esa limitación, se la disfrazó mediante cláusulas suplementarias aparentemente tautológicas, como «todos los seres humanos tienen derechos en la medida en que sean verdaderamente racionales y libres», lo que implícitamente excluía a los enfermos mentales, los «salvajes», los delincuentes, los niños, las mujeres... la fantasía se refiere justamente a ese marco no escrito que nos indica cómo hay que entender la letra de la ley. (Žižek, 2011, p. 38.)

Es en el margen de la página donde la ley está escrita, donde se reescribe o des-escribe más allá e, incluso, en contra del “espíritu” de la ley.

Como artilugio, la ley no se cancela, no pierde su objetivo ordenador, simplemente queda en un impasse, en el centro de la fantasía, en el umbral del deseo social, del deseo por el orden inmovible y por alcanzar el orden; la ley queda en suspenso, sostenida por su propio espíritu, por su fantasía. Cuando lo extraordinario, lo malévolo inconcebible, aparece de golpe, la ley se vuelve inadecuada y, en consecuencia, hace falta esa suerte de intervenciones cuyo carácter excepcional, extralegal, no deberá parecer en absoluto un signo de la arbitrariedad o de un exceso de poder, sino, al contrario, de una solicitud:

Miren: estamos tan dispuestos a protegerlos que, una vez que suceda algo extraordinario, vamos a intervenir con todos los medios necesarios, sin tener en cuenta, claro está, esas viejas costumbres que son las leyes o las jurisprudencias. Este aspecto de solicitud omnipresente es el aspecto bajo el cual se presenta el Estado. Esa es la modalidad de poder que se desarrolla. (Foucault, 2012, p. 50)

Para formular dispositivos de equilibrio, el sistema de sociedad se provee a sí mismo de los desequilibrios. Las amenazas deben ser reales o imprimirse con realismo desgarrador en las pantallas para que las conciencias ciudadanas exuden terror e imploren por acciones alejadas de los marcos jurídicos. “No importa cómo sea, pero salven a los buenos. Detengan a los malos, enciérrenlos, márgínenlos, aléjenlos”.

No quiero decir con esto que acciones terribles como el terrorismo o el crimen organizado no existan, no produzcan inseguridad y terror, el asunto es cómo estos elementos terribles sirven para afinar una máquina social de control. Como explica Foucault, “lo que choca de manera absoluta en el terrorismo, lo que suscita la ira real y no fingida del gobernante, es que el terrorismo lo ataca en el plano en que él ha afirmado justamente la posibilidad de garantizar a la gente que nada ha de sucederle” (Foucault, 2012, p. 51). Terrorismo y crimen organizado son asuntos muy distintos.

El terrorismo, como se observa en la cita, busca lastimar el orden político, tiene un objetivo ideológico y una agenda clara de oposición, incluso puede fundarse en aspectos tan morales y moralizadores como los de la sociedad a la que ataca.

La simple amenaza de ataque produce sensación de inseguridad y debilita el sentido de la razón de Estado, la cual es permanecer seguro ante la sociedad que lo ha constituido a fin de cumplir el papel de protector y garante de la seguridad que ésta le ha otorgado. La simple amenaza impulsa legislaciones que viajan por lo extrajurídico para legitimar acciones que ya se daban (la ausencia de un debido proceso, la persecución política, la tortura, etc.), pero bajo un esquema de secretismo amparado por aquello no escrito al margen del texto de la ley. El ataque consumado colma las gargantas ciudadanas con exigencias de seguridad: “estamos en presencia de una acción política que ‘inseguriza’ no sólo la vida de los individuos, sino la relación de éstos con todas las instituciones que hasta el momento los protegían” (Foucault, 2012, p. 51); asimismo crea un envión más audaz que en un giro permite la fabricación de dispositivos de control más afinados y con cualidades de descuidadización fundadas en la búsqueda de seguridad de los ciudadanos.

Por descuidadización entiendo el proceso que, en la ficción legislativa, crea leyes y ordenamientos vacíos de derecho pues buscan restar derechos a los ciudadanos con el fin de mantenerlos ciudadanos (Moreno, 2014a). Como lo piensa Giorgio Agamben, se trata de la ley con fuerza de ley, pero con la ley forcluida, tachada, que sólo regresa como alucinación del legislador; se impone sólo la fuerza, pero ya no la ley; se busca “intervenir con todos los medios necesarios, sin tener en cuenta [...] esas viejas costumbres que son las leyes o las jurisprudencias” (Foucault, 2012, p. 50). Así pues, la inseguridad instaure estrategias gubernamentales de seguridad que no se detienen ni en el derecho, ni por el derecho.

El ataque reciente al semanario satírico francés *Charlie Hebdo*, más allá de la violencia y las banderas religiosas e ideológicas, permite observar cómo funciona la operación de la ley. El atentado, claramente, fue contra uno de los puntales de los derechos civiles de Occidente: la libertad de expresión. Derecho que, en la forma como se procesen los acontecimientos, puede ser minado con el fin de alcanzar mejores diseños institucionales para garantizar la seguridad de los ciudadanos. Es decir, la agresión a un derecho incómodo, como el de la libertad de expresión, puede producir, para defenderlo, su limitación o, como medida extrema, su cancelación respecto a determinados asuntos. Esto sucede cuando se excede la letra de la ley. Para lograr la conversión de la seguridad pública en seguridad nacional es preciso ubicar los elementos con el potencial de dañar la integridad de la nación al grado de desestabilizar sus instituciones. En otras palabras, es necesario tener claro un enemigo y su perfil.

La importancia de tener un enemigo claro como vehículo de legislaciones de excepción es central para alcanzar legitimidad jurídica. La doctrina del derecho penal del enemigo concentra sus reflexiones en este punto y, después de los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York, sus argumentos se han consolidado como refuerzo de las legislaciones tendientes a proteger a las naciones. Ataques terroristas como el sucedido en París a principios de 2015, abren más los oídos a los argumentos de Günther Jakobs (1997), quien empleó la fórmula derecho penal del enemigo en la ponencia “Criminalización en el estadio previo a la lesión de un bien jurídico”, presentada en 1985. El objetivo principal es legitimar la redacción y aplicación de leyes de excepción en el ámbito democrático, es decir, utilizar herramientas de des-ciudadanización propias de regímenes políticos autoritarios en sociedades democráticas cuando exista la necesidad, cuando exista un estado de emergencia (elemento indispensable para la operación de dispositivos de excepción) y el

enemigo se deje ver con toda su crueldad y capacidad destructiva: terroristas o delincuentes extremadamente peligrosos. De esta manera, los elementos peligrosos deben ser considerados no sólo como fuera de la ley, sino como fuera de la sociedad y, ante la imposibilidad para adecuarlos, la acción legítima del Estado (en su variante weberiana más cruda) es aplicar la ley y la violencia necesaria para protegerse y proteger a sus ciudadanos.

Criminalización y desciudadanización

Ponerse al margen de la ley o en el estatus forcluido de la ley, dejándola en suspenso alucinatorio, delimita el perfil de los Estados contemporáneos y, a su vez, los contornos de las sociedades actuales, sociedades de seguridad:

Las sociedades de seguridad que están en proceso de formación toleran por su parte toda una serie de comportamientos diferentes, variados, en última instancia desviados y hasta antagónicos entre sí; con la condición, es cierto, de que se inscriban dentro de cierto marco que elimine cosas, personas y comportamientos considerados como accidentales y peligrosos. (Foucault, 2012, p. 51)

Lo anterior en un ambiente de riesgo, donde la seguridad se convierte en un valor no sólo simbólico, sino ostensible, y en un argumento redituable para los discursos políticos y los centros del poder no instalados en el Estado.

La generación de sensación de peligro es útil para movilizar dispositivos de control fuera del Estado y formular una gubernamentalidad extensiva, penetrante y capilar sobre el cuerpo de la sociedad. Si el terrorismo es un oponente más o menos delineado y funcional para este efecto, el crimen organizado (o aquella criminalidad en gran escala) abona a este respecto al establecer una relación inmediata entre él y el terrorismo. La función del crimen organizado asumido como terrorismo maximiza la posibilidad de comportamien-

tos, cosas y personas de alta peligrosidad a un nivel sistemático, ya no del todo accidental, lo cual imprime en el cuerpo social la tolerancia a comportamientos desviados de los sistemas de seguridad con el fin de detener el peligro.

Los rendimientos del uso político de la asimilación terrorismo-crimen organizado se sienten en el desarrollo de estrategias de control criminalizante y, por ello, descuidadanzante. Esto no es nuevo, es parte constitutiva de las sociedades modernas darle utilidad al crimen y la criminalización para la limitación de las resistencias sociales. Criminalizar permite desactivar la capacidad de resistencia y una posterior fabricación de estrategias globales por parte de los dominados o gobernados, mediante el gran dispositivo disciplinador que es la prisión y el sistema penal, como señala Foucault¹ (2012). La gestión de la criminalidad es parte central de la gubernamentalidad en cuanto que desactiva cualquier posibilidad insurgente o, incluso, revolucionaria en cuanto actividad oponente al orden de las relaciones de poder. La producción de un sistema penal y las consiguientes disciplinas científicas criminalizan las desviaciones, las maldades,

¹ “es la cuestión de la significación del valor político de la transgresión, la criminalidad. Hasta fines del siglo XVIII pudo haber una incertidumbre, un pasaje permanente del crimen al enfrentamiento político. Robar, incendiar, asesinar, era una manera de atacar el poder establecido. A partir del siglo XIX el nuevo sistema penal también pudo significar, entre otras cosas, la organización de todo un sistema que, en apariencia, se asignaba la misión de transformar a los individuos. Pero el objetivo real era crear una esfera criminalizada específica, una capa que debía aislarse del resto de la población. Debido a ello, esa capa perdió gran parte de su función política crítica. Y esa capa, esa minoría aislada, fue utilizada por el poder para inspirar miedo al resto de la población, controlar los movimientos revolucionarios y sabotearlos. Por ejemplo, los sindicatos de trabajadores. El poder reclutaba en esta capa a sicarios, asesinos a sueldo, para imponer sus objetivos políticos. Por añadidura, era lucrativo, por ejemplo con la prostitución, la trata de mujeres y el tráfico de armas, y hoy el narcotráfico. En la actualidad, y desde el siglo XIX, los criminales han perdido toda clase de dinamismo revolucionario. Estoy convencido de ello. Forman un grupo marginal. Se les ha dado la conciencia de serlo. Constituyen una minoría artificial, pero utilizable, dentro de la población. Están excluidos de la sociedad” (Foucault, 2012, pp. 57-58).

no para curarlas o atraerlas, sino para marginarlas, ponerlas fuera de lo social, desocializarlas y, de esta manera, gestionarlas política, económica y socialmente en aras de conseguir un cuerpo social controlado o, por lo menos, factible de ser controlado.

De esta forma, en sus efectos de poder, el sistema penal crea espacios marginales, espacios separados de dinámicas de resistencia, aísla y posibilita rendimientos económicos, políticos y sociales expresados en el control social de las resistencias. De ahí que la tendencia a criminalizar constituya la principal estrategia de los Estados contemporáneos cuando se trata de fenómenos complejos producidos por las dinámicas de la economía global, como el caso de las pandillas transnacionales. Esto es claro en el proceso salvadoreño, donde la respuesta gubernamental desde la década de los noventa ha sido la criminalización de los miembros de pandillas: asimila estos grupos con bandas criminales e, incluso, con el crimen organizado y el terrorismo (Moreno, 2010, 2012, 2014; Moreno y Sánchez, 2012a, 2012b).

Los resultados de esta estrategia han sido socialmente lamentables. Esto porque, en primera instancia, como explica Foucault (2012) “el sistema capitalista pretende luchar contra la criminalidad, eliminarla por medio de un sistema carcelario que no hace, justamente, más que producirla. Lo cual parece contradictorio” (Foucault, 2012, p. 58). El encarcelamiento masivo de jóvenes pandilleros, lejos de cumplir con el objetivo de eliminar o, por lo menos, contener la expansión de las pandillas, incrementó su capacidad de verticalidad y operatividad clandestina, por lo que hubo un aumento de la violencia entre pandillas y de ellas hacia el resto de la sociedad.

Se crearon estructuras más sólidas y verticales porque la prisión sirvió como sala de juntas, espacio de encuentro donde los pandilleros lograron establecer líneas de mando más o menos coherentes. El proceso de criminalización de los pan-

dilleros se originó, pues mediante esta estrategia que elevó su capacidad para la comisión de delitos. El pandillero

se ha hecho delincuente porque ha ido a prisión. O, mejor, la microdelincuencia que existía al principio se transforma en macrodelincuencia por la prisión. La prisión genera, produce, fabrica delincuentes, delincuentes profesionales, y hay voluntad de que los haya porque son útiles: no se rebelan. Son útiles, manipulables, y se los manipula. (Foucault, 2012, pp. 58-59)

No obstante, con las pandillas no se produjo una criminalidad común, fácilmente manipulable, pues el uso político de las pandillas no se dio de la manera funcional que otras formas criminalizadas tienen. Es decir, estas estructuras producidas por el encarcelamiento permitieron la concatenación de ilegalidades desde los funcionarios públicos (sistema de justicia y policía) mediante la corrupción. Así pues sí se produjo al criminal individualizado y con su fisonomía de sujeto de uso político, que en definitiva es útil;² sin embargo esto se produjo no sólo por su separación del resto del cuerpo social o por su oposición a las resistencias sociales más o menos establecidas (las cuales logran generar banderas y agendas de oposición al orden establecido, donde el terrorismo, sin duda, también entra), sino también por su uso como ejecutivos de las economías sumergidas y de difícil acceso para la institucionalidad “legítimamente” establecida.

El pandillero no se convirtió sólo en delincuente individual, aunque esta opción siempre está abierta, el pandillero podía emplearse a título personal con estructuras claramente

² “Digo que el criminal producido por la prisión es un criminal útil, útil para el sistema. Porque es manipulable y siempre puede hacérselo cantar. Está constantemente sometido a una presión económica y política. Todo el mundo lo sabe, no hay nada más fácil de utilizar que los delincuentes para organizar la prostitución. Se convierten en proxenetas. Y en esbirros de políticos dudosos, fascistas” (Foucault, 2012, p. 58).

criminales e incluso convertirse en informante de la policía, renegando de su adscripción, convirtiéndose en traidor de su grupo; se podía convertir también en una fuerza social desgarradora, aún sin capacidad de orientación política (aunque actualmente parece acceder a cierta claridad respecto al “sistema” como enemigo), pero bien acuerpado en el colectivo de la pandilla, de donde obtenía recursos simbólicos, identitarios y de pertenencia, más importantes que los económicos.

De esta manera, su manipulación se daba por otras vías, por vías más alejadas de la férula estatal, bien instaladas en los discursos moralizantes y generadores de pánico moral de los medios de comunicación, no con *spots* que convertían en malevolencia moral el uso de drogas o el cometimiento de actos leves de corrupción (si lo es), como los referidos al inicio de esta exposición, sino con la profusión de imágenes violentas, la presentación de cadáveres y la asunción de que las pandillas eran el mal, venido del norte, que azotaba a la sociedad salvadoreña. Entonces, las gargantas de los ciudadanos buenos y sanos exigían el recrudecimiento de la criminalización: “el miedo al crimen que el cine, la televisión y la prensa atizan permanentemente es la condición para que se acepte el sistema de vigilancia policial” (Foucault, 2012, p. 59), nos dice Foucault (2012). En El Salvador esta aceptación repercutió en legislaciones descuidadizantes que asumían a los jóvenes pandilleros como enemigos de la sociedad y se accedió, bajo la forma de la fuerza de ley forcluida, es decir, con la ley sólo como alucinación, a las llamadas leyes antimaras y los planes de Mano Dura y Súper Mano Dura. Este tipo de legislaciones, que sobreincluyen a un determinado sector de la sociedad para marginarlo, provocaron una sobremarginación del sector objetivo, lo cual aceleró procesos de descomposición social y alimentó el fuego de la hoguera de violencias. El conteo de cadáveres en El Salvador recordó los años de la guerra civil: en 2012 se llegaron a contabilizar entre 14 y 15 defunciones violentas al día.

En este caso, la prisión deja ver su vocación primigenia y su nuevo rostro, es decir, no sólo produce delincuentes, sino también gestiona a la población excedente, jóvenes de los sectores sociales más vulnerables cuya situación los vuelve incapaces de hallar en su gobierno una vía para ejercer y defender sus derechos más elementales. Es claro que la cárcel nunca cumplió su papel anatomopolítico, aquel de rehabilitar y reinsertar al desviado, pero sí sirvió y sirve para marcar definitivamente a determinados sujetos y sectores sociales:

Todos los presuntos programas de reinserción son, al contrario, programas para marcar, programas para excluir, programas que empujan a los afectados a meterse cada vez más en la delincuencia. No sucede de otra manera. En consecuencia, no se puede hablar de adaptación a las relaciones burguesas capitalistas. Al contrario, estamos frente a programas de desocialización. (Foucault, 2012, p. 59)

En una ocasión, gracias a mi trabajo de investigación, pude escuchar de viva voz a un pandillero definir su situación con relación al resto de la sociedad, me dijo: “los pandilleros se vuelven una sociedad antisocial dentro de una sociedad”. No he encontrado mejor manera para definir y pensar a las pandillas transnacionales, ni mejor discurso para darle eco al análisis foucaultiano. Las pandillas están entonces sobremarginadas, tanto por la condición de estar y sentirse fuera de la sociedad, como por la operación del sistema penal que los criminaliza, los aísla y los desocializa con fuerza. Sus acciones responden a la imposibilidad de integrarse al resto de la sociedad porque no se les recibe como colectivo, no se sabe cómo. La respuesta criminalizante les asigna un sitio de exclusión al definirlos como puramente delincuentes sin buscar algo más profundo en sus maneras de dar sentido a la marginación: “Su delincuencia lo define y define la relación que el entorno entabla con él, con lo cual se llega a que el delincuente solo pueda vivir en un medio criminal. La permanencia de la criminalidad no es en modo alguno un

fracaso del sistema carcelario; es, al contrario, la justificación objetiva de su existencia” (Foucault, 2012, p. 60).

El caso salvadoreño complejiza el sistema penal en la medida en que criminaliza un espacio social vinculado colectivamente y no puede darle el uso que sí se le da a las formas del crimen organizado movilizadas por la búsqueda de ganancias económicas. Las pandillas no son formas del crimen organizado, de ahí los contornos que ha adquirido el fenómeno centroamericano, la complejidad que, en momentos, parece ser inasible para los dispositivos de control y ha sido el banquete de las estrategias moralizantes.

Ahora bien, para pensar en México, a la luz de los acontecimientos del estado de Guerrero, pareciera que la criminalidad dio un contragolpe: hizo indistinguible quién manipula a quién; llegó a situaciones de represión de resistencias organizadas en estrategias con objetivos políticos claros, como los estudiantes de las normales rurales; entremezcló decisiones políticas con acciones de ajusticiamientos criminales. Lo terrorífico del caso está en esa indistinción y en la floja respuesta del gobierno federal que demuestra no tener aptitudes ni para tornarse en un totalitarismo capaz de usar la criminalidad ni en una gubernamentalidad con habilidades propias, más bien necesita de las estrategias tejidas por el sistema económico. Lo que no contraría el análisis foucaultiano sobre los centros de poder a los que hay que comprender para presionar y resistir.

Como explica Foucault, las tecnologías del poder permiten forjar centros de poder (la gubernamentalidad) capaces de evitar el abuso totalitario y, en un envés casi paradójico, hacerlo extralegalmente, porque:

Es un poder más hábil, más sutil que el del totalitarismo. El hecho de que el señalamiento del peligro sea el efecto del poder no autoriza a hablar de un poder de tipo totalitario. Es un nuevo tipo de poder. El problema no es recodificar los

fenómenos actuales con viejos conceptos históricos. Hay que designar, en lo que pasa actualmente, lo que hay de específico, abordar esa especificidad y luchar contra ella, tratando de analizarla y encontrarle las palabras y las descripciones que le convengan. (Foucault, 2012, p. 52)

Es decir, nos toca hallar los vínculos que tejen la red y hacen de nuestras aparentes sociedades descontroladas una gubernamentalidad cuyo principal objetivo es el control: el control de los malos y los enfermos, de los resistentes, de los desocializados, aquellos peligrosos para el sistema, lo cual es, repito, la concatenación de poderes diseminados por todo el cuerpo social o, para decirlo en corto, el sistema formado por el vínculo entre sociedad y Estado.

A manera de conclusión ¿resistir con la ley?

Si para ser libres en la democracia es preciso estar domesticados, es decir, apegar el comportamiento al derecho, a la ley, entonces es preciso ejercer la soberanía instalada en la condición de ciudadano. Esto significa exigir a los gobiernos y otras instancias sociales, ceñirse a la letra de la ley. Esto, por supuesto, impone instalar a los sujetos de derecho en la fantasía de la letra de la ley. Es decir, para resistir a la criminalización y al abuso extrajurídico de los gobiernos, la ley se convierte en herramienta política. Si desde la ley se le concede a los sujetos estatuto de ciudadanía, entonces ella es arma para evitar procesos descuidadanzantes. Foucault supo identificar con claridad cómo la sociedad disciplinaria es desarrollada en el centro de la modernidad donde la ley, según la propia fantasía de la modernidad, eleva a los sujetos a la ciudadanía, pero también cómo la ley es evadida. Foucault explica que “cuando un médico siquiátra impone a un individuo una internación, un tratamiento, un estatus, cuando lo pone en un estatus que no es el de ciudadano con todas las de la ley, sale del derecho, aun cuando algunos de sus actos estén protegidos por él” (Foucault,

2012, p. 41), así le arranca la sustancia política que lo convierte en sujeto de derecho y, por ende, sujeto a quien la ley debe proteger.

La observación de la interferencia de otras redes de transmisión del poder permite comprender a qué me refiero con la acción extrajurídica de las sociedades de control, y qué significa la gubernamentalidad más allá de los aparatos del Estado. La microfísica del poder significa penetrar en los cuerpos para extraerles sustancia política y convertirlos en formas biopolíticas o, como diría Giorgio Agamben *nuda vida*:

A la inversa, cuando un aparato judicial, como un tribunal penal, dice ante un criminal no saber qué hacer con él, y se remite a un psiquiatra para pedirle una pericia que indique si este individuo es normal o anormal, se sale del Derecho. La pregunta del Derecho es: ¿ha hecho tal o cual cosa, es él quien la hizo, había circunstancias atenuantes, cómo se lo va a castigar? Eso es todo. Cuando se pregunta: ¿es normal, anormal, tenía pulsiones agresivas?, lo jurídico, como se dará cuenta, sale de lo jurídico y entra en lo médico. (Agamben, 2003, p. 41)

Así como el Derecho se deja intervenir por lo médico, se deja manosear por lo político, lo económico, lo espectacular. Entonces, ceñirse a la letra de la ley, sobre todo en materia de derechos políticos, se convierte en resistencia para defender y ejercer los derechos humanos. Tal como observa Slavoj Žižek:

La lección que cabe extraer es que —al menos en ciertas ocasiones— lo verdaderamente subversivo no es hacer caso omiso de la letra explícita de la ley en nombre de las fantasías que subyacen a ella, sino atenerse a dicha letra para ir en contra de la fantasía en la que se cimienta. Dicho de otro modo, el acto de interpretar la pura formalidad (la proposición que debe ser rechazada) de forma literal —el acto de considerar la elección forzosa como una verdadera elección— es, quizá,

una de las formas de poner en práctica lo que Lacan denomina «atravesar la fantasía»: al realizar ese acto, el sujeto deja en suspenso el marco fantasmático de las reglas no escritas que le dicen cómo elegir libremente. (Žižek, 2011, p. 39)

Según lo expuesto en la cita anterior, de alguna manera, se trata de hacer operar la fantasía, de impulsar a la realidad lo fundante de la ley occidental, de la ley liberal, que son los derechos de donde surge la fantasía del ciudadano. No es, necesariamente, hacer realidad al ciudadano, sino de «atravesar la fantasía», que no significa disolverla sino usarla, en este caso, para resistir a las legislaciones de emergencia que producen descuidadización. La fantasía como potencia de rebeldía, utilizando y siguiendo la ley. Volviendo a citar a Žižek:

Aquí podemos ver con toda claridad que la fantasía se encuentra al lado de la realidad, que se sostiene el «sentido de la realidad» del sujeto: cuando el marco fantasmático se desintegra, el sujeto sufre una «pérdida de realidad» y empieza a ver la realidad como un universo de pesadilla «irreal», sin base ontológica firme; ese universo de pesadilla no es una «pura fantasía» sino, al contrario, lo que queda de la realidad cuando la realidad se queda sin el sostén de la fantasía». (Žižek, 2011, p. 76)

Dicho de otro modo, elevar a estatus de fantasía subjetiva la letra de la ley, sin permitir al legislador su forclusión y conversión en lo otro de la ley en operación. Usar los derechos consignados en la ley tal cual están escritos para conseguir un frente de batalla contra las elucubraciones extrajurídicas de los centros de poder.

En ese sentido, comprender la letra de la ley, abanderarse con ella, tener como objetivo la realización de la fantasía (siempre necesaria para orientar y pisar la realidad), se convierte en nuestro *stock* de lucha social para combatir los procesos de marginación, criminalización y descuidadización.

Así, quizá, el grito de “los buenos somos más” tenga sentido en la resistencia a la moralización impuesta en las sociedades de control, y ser “bueno” sólo tenga sentido si el sujeto es capaz de convertirse en ciudadano de pleno derecho en la medida en que sabe ejercer su condición de ciudadano. Los buenos no son los sanos o los normales, sino la esencia subjetiva sobre la que recae la posibilidad de ser y existir social y políticamente, nunca nuda vida, nunca carne de presidio, manicomio o fosa clandestina.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2002). Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. *Homo sacer* III. España: Pre-Textos.
- , (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-Textos.
- , (2004). Estado de excepción. *Homo sacer* II, 1. España: Pre-Textos.
- FOUCAULT, M. (2001). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- , (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Argentina: Siglo XXI.
- , (2013). *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Argentina: Siglo XXI.
- JAKOBS, G. (1997). Criminalización en el estadio previo a la lesión de un bien jurídico. En *Estudios de Derecho Penal*, (pp. 293-324). México: UAM-Ediciones Civitas.
- MORENO, H. C. (2010). La Mara como ejercicio de contrapoder. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Iberoamericana, México.
- , (2012). Pandillas transnacionales: mercancías para el mercado político de la criminalización. *Metapolítica*, 16 (76), 44-51.
- , (2014). Desciudadanización y estado de excepción. *Andamios*. Revista de Investigación Social del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 24, 125-148.

- Moreno, H. C. (2014a). *Pandillas transnacionales en El Salvador y Ecuador: criminalización versus integración*. Argentina: CLACSO.
- MORENO, H. C. y Sánchez, M. (2012a). La pandilla como cuerpo sin órganos. *Metapolítica*, 16 (77), 77-86.
- , (2012b). Pandilla 18 y Mara Salvatrucha 13: violencia y descuidadización. *CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad*, 22 (2), 47-80.
- ŽIŽEK, S. (2011). *El acoso de las fantasías*. España: Akal.

Discursos de odio y libertad de expresión: los retos de la comunidad internacional frente a la incitación al genocidio

Lic. Guillermo Kohn Espinosa

Lic. Guillermo Kohn Espinosa

Suprema Corte de Justicia de la Nación

Licenciado en Derecho por la Universidad Anáhuac México Sur. Está cursando la Maestría en Derecho Procesal Constitucional en la Universidad Panamericana.

Desde 2012 se desempeña como auxiliar dentro de la Ponencia del ministro Arturo Zaldívar Lelo de Larrea en la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Es profesor invitado en la Universidad Anáhuac México Sur y en la Escuela Libre de Derecho. Se ha especializado en temas de derecho internacional público y derechos fundamentales.

También colabora en el boletín *Entresaberes* del Centro Anáhuac Sur en Derechos Humanos con diversos artículos en temas de democracia, libertad de expresión, tortura, terrorismo, entre otros.

Introducción

El debate en torno a la libertad de expresión y sus límites es sin duda uno de los más complejos, extensos y apasionantes que surgen dentro del ámbito de los derechos humanos y particularmente del derecho constitucional, pues del mismo depende no sólo el ejercicio de otros derechos fundamentales sino también el correcto funcionamiento, e inclusive la existencia misma, de cualquier sistema político fundado en la democracia.

En efecto, la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, al resolver el amparo directo en revisión 2806/2012, se pronunció en el sentido de que tanto la libre manifestación como el flujo de información, ideas y opiniones, “ha[n] sido erigida[s] en condición indispensable de prácticamente todas las demás formas de libertad, como un prerequisite para evitar la atrofia o el control del pensamiento y como presupuesto indispensable de las sociedades políticas abiertas, pluralistas y democráticas” (SCJN, 2013, p. 29).

Asimismo, la Corte Interamericana de Derechos Humanos, al resolver el caso “La Última Tentación de Cristo” (Olmedo

Bustos y otros) *vs.* Chile, señaló que “la libertad de expresión, como piedra angular de una sociedad democrática, es una condición esencial para que ésta esté suficientemente informada” (Corte IDH, 2001, p. 28).

Por esta razón, la Corte Interamericana señaló que el artículo 13 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos establece literalmente que “quienes están bajo la protección de la Convención tienen no solo el derecho y la libertad de expresar su propio pensamiento, sino también el derecho y la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole” (Corte IDH, 2001, p. 27; Corte IDH, 1985, p. 9).

Efectivamente, el mencionado tribunal internacional estableció que, por un lado, se requiere que nadie sea arbitrariamente menoscabado o impedido de manifestar su propio pensamiento y representa, por tanto, un derecho de cada individuo [dimensión individual de la libertad de expresión]; pero implica también, por otro lado, un derecho colectivo a recibir cualquier información y a conocer la expresión del pensamiento ajeno [dimensión social de la libertad de expresión]. (Corte IDH, 1985, p. 9)

En el mismo sentido se pronunció la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación al resolver el amparo directo en revisión 2044/2008, donde señaló que tanto la libertad de expresión como el derecho a la información son dos derechos funcionalmente esenciales en la estructura del Estado constitucional de derecho que tienen una doble faceta. En primer lugar, en su dimensión individual, “asegura[n] a las personas espacios esenciales para desplegar su autonomía individual, espacios que deben ser respetados y protegidos por el Estado”; y, por otro lado, en cuanto a su dimensión social, “goza[n] de una vertiente pública, colectiva o institucional que los convierte en piezas centrales para el adecuado funcionamiento de la democracia representativa” (SCJN, 2009, pp. 27-28).

De lo anteriormente expuesto se desprende que para garantizar un flujo libre y contrastado de ideas que permita a su vez un verdadero ejercicio democrático, resulta indispensable dotar a ambas dimensiones de la misma importancia y garantizarlas en forma simultánea; de modo que cualquier mensaje, independientemente de su forma o contenido, se encuentre protegido tanto por la libertad de expresión y pensamiento como por el derecho de acceso a la información.

Ahora bien, siguiendo esta línea de pensamiento, es importante destacar que la libertad de expresión no puede existir solamente para proteger las ideas establecidas o aceptadas dentro de una sociedad determinada, sino también aquellas que perturban o chocan con lo socialmente establecido (Díez-Picazo, 2013, p. 331). Así, como muy acertadamente lo expresó el *Justice* Oliver Wendell Holmes Jr. en su voto disidente dentro del caso *United States v. Schwimmer* (1929), la libertad de pensamiento no es sólo para aquellos que están de acuerdo con nosotros, sino también constituye una libertad para las ideas que detestamos, de ahí que acuñara la famosa frase “freedom for the thought that we hate” (Lewis, 2009, pp. 37-38).

Así las cosas, derivado de esta amplia protección que se ha otorgado a la libertad de expresión en atención a los motivos que hemos venido exponiendo, en muchas ocasiones se ha sostenido que en las sociedades democráticas es generalmente más tolerable el riesgo que podría significar la libre manifestación de ideas y opiniones, que el riesgo derivado de la restricción de este derecho (SCJN, 2011, pp. 70-71). Por esta razón, el sistema interamericano ha estipulado que la censura previa y la restricción indirecta son incompatibles con la plena vigencia del derecho a la libertad de expresión (Corte IDH, 2001, p. 27).

Sin embargo, esta posición preferencial de la libertad de expresión en los sistemas democráticos no debe ser confundida con una prevalencia absoluta de este derecho en todos

los casos en que exista un conflicto con otros derechos fundamentales. En efecto, el propio artículo 13 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos si bien, como se señaló en el párrafo anterior, proscribe la censura previa y las restricciones indirectas, sí permite adjudicar a un determinado sujeto una responsabilidad ulterior cuando se encuentren en peligro cuestiones como la seguridad nacional; el orden, la salud o la moral públicos; y los derechos o la reputación de otras personas.

Esta restricción también se encuentra presente en el artículo 6° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, donde se establecen como límites a la libertad de expresión los ataques a la moral, a la vida privada o a los derechos a terceros; y el que se provoque un delito o se perturbe el orden público. Así, a manera de ejemplo, nuestra Suprema Corte de Justicia señaló que el uso de la libertad de expresión para criticar o atacar mediante el empleo de términos excesivamente fuertes y sin articular una opinión, puede conllevar una sanción que no resultaría violatoria de la libertad de expresión (scjn, 2011, p. 77).

Por lo tanto, resulta evidente que se ha dotado al intérprete constitucional o convencional —según sea el caso— de la facultad de establecer en cada asunto en concreto la existencia de una responsabilidad individual derivada de la manifestación de una determinada idea u opinión, así como de ponderar la importancia de ese mensaje dentro del proceso democrático frente al daño ocasionado por la emisión del mismo.

Los discursos de odio como límite a la libertad de expresión

En relación con lo anteriormente expuesto, una de las colisiones más delicadas que puede presentarse en torno a la libertad de expresión y otros derechos fundamentales es sin

duda la manifestación de las llamadas *expresiones de odio*, a las cuales hace referencia el artículo 20 del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos así como el último párrafo del artículo 13 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos.¹

Al respecto, como afirma el doctrinario español Luis María Díez-Picazo, los comúnmente denominados *discursos de odio*, término proveniente del concepto de *hate speech* desarrollado por la doctrina jurídica estadounidense, agrupan una serie de supuestos, tales como la instigación al terrorismo; la negación del Holocausto; las manifestaciones racistas, xenofóbicas, sexistas u homofóbicas; y, en general, cualquier tipo de expresiones en donde el odio sea el elemento común y el objetivo consista en transmitir ese odio a los demás (Díez-Picazo, 2013, pp. 330-331).

Por su parte, la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación apuntó que puede entenderse a los discursos de odio como aquellos que incitan a la violencia —física, verbal, psicológica, entre otras— contra los ciudadanos en general, o contra determinados grupos caracterizados por rasgos dominantes históricos, sociológicos, étnicos o religiosos. En este sentido, indicó que tales discursos se caracterizan por expresar una concepción mediante la cual se tiene el deliberado ánimo de menospreciar y discriminar a perso-

¹ Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos:

Artículo 20.

1. Toda propaganda en favor de la guerra estará prohibida por la ley.

2. Toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia estará prohibida por la ley.

Convención Americana sobre Derechos Humanos:

Artículo 13.

[...]

5. Estará prohibida por la ley toda propaganda en favor de la guerra y toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituyan incitaciones a la violencia o cualquier otra acción ilegal similar contra cualquier persona o grupo de personas, por ningún motivo, inclusive los de raza, color, religión, idioma u origen nacional.

nas o grupos por la razón de cualquier condición o circunstancia personal, étnica o social.

Así, el mencionado tribunal advirtió que la problemática social en relación con los discursos de odio radica en que mediante las expresiones de menosprecio e insulto que contienen, éstos generan sentimientos sociales de hostilidad contra personas o grupos. En efecto, dichos discursos se encuentran encaminados a un fin práctico, consistente en generar un clima de hostilidad que en última instancia puede concretarse en acciones de violencia en todas sus manifestaciones (SCJN, 2013, p. 46).

Por estos motivos, como lo señaló el Tribunal Europeo de Derechos Humanos al resolver el caso *Karner v. Austria*, y más recientemente el caso *Vejdeland y otros v. Suecia*, si bien la libertad de expresión se erige como uno de los pilares de una sociedad democrática en los términos expuestos en el primer apartado del presente trabajo, lo cierto es que los discursos de odio o desprecio hacia un grupo social deben necesariamente constituir una excepción estricta a los alcances de la libre manifestación de ideas (TEDH, 2003; TEDH, 2012).

Sin embargo, es importante tener en consideración que, como lo señala Díez-Picazo, “la represión de expresiones de odio, por muy buenas razones que puedan justificarla, entraña siempre el riesgo de acallar las opiniones que no son ‘políticamente correctas’ y, por tanto, privar de espacio a los heterodoxos y disidentes”. Opiniones que, como ya mencionamos, deben necesariamente encontrar una protección por parte del derecho a la libertad de expresión en aras de un sano debate democrático (Díez-Picazo, 2013, p. 331).

Por esta razón, el Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la Libertad de Opinión y Expresión, en una declaración conjunta con el Representante para la Libertad de los Medios de Comunicación de la Organización para la Seguridad y la

Cooperación en Europa (OSCE), si bien reconoció que las expresiones que incitan o fomentan el racismo, la discriminación, la xenofobia y la intolerancia son perniciosas, también señaló que cualquier medida establecida para su erradicación debe estar prevista por la ley, servir a un fin legítimo y ser necesaria para alcanzar dicho fin.

Además, señaló que la regulación de las expresiones de odio en el derecho internacional y regional deben encuadrarse, como mínimo, a los siguientes parámetros: 1. Nadie debe ser penado por decir la verdad; 2. Nadie debe ser penado por divulgar expresiones de odio a menos que se demuestre que las divulga con la intención de incitar a la discriminación, la hostilidad o la violencia; 3. Debe respetarse el derecho de los periodistas a decidir sobre la mejor forma de transmitir información y comunicar ideas al público, en especial cuando informan sobre racismo e intolerancia; 4. Nadie debe ser sometido a censura previa; y 5. Toda imposición de sanciones por la justicia debe estar en estricta conformidad con el principio de proporcionalidad (Relatoría Especial para la Libertad de Expresión, s.f.).

En este mismo sentido se pronunció el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, el cual señaló que cualquier interferencia con la libertad de expresión viola el artículo 10 de la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales,² a menos de

² Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales:
Artículo 10.

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión. Este derecho comprende la libertad de opinión y la libertad de recibir o de comunicar informaciones o ideas sin que pueda haber injerencia de autoridades públicas y sin consideración de fronteras. El presente Artículo no impide que los Estados sometan a las empresas de radiodifusión, de cinematografía o de televisión a un régimen de autorización previa.
2. El ejercicio de estas libertades, que entrañan deberes y responsabilidades, podrá ser sometido a ciertas formalidades, condiciones, restricciones o sanciones, previstas por la ley, que constituyan medidas necesarias, en una

que: 1. Se encuentre prescrita por ley; 2. Esté destinada a la obtención de alguno de los objetivos previstos en el segundo párrafo del artículo 10 de la Convención; y 3. Constituya una medida necesaria en una “sociedad democrática” (TEDH, 1994).

En consecuencia, resulta evidente que los operadores jurídicos a quienes corresponde pronunciarse respecto de la responsabilidad derivada de los discursos de odio deben actuar con suma cautela: deben reprimir y castigar este tipo de expresiones sólo en aquellos casos en que las mismas representen un riesgo claro e inminente para un bien jurídico que el Estado deba tutelar, pero buscando limitar lo menos posible el flujo libre y contrastado de ideas, tan necesario para el debate democrático.

La incitación al genocidio: la manifestación más extrema de los discursos de odio

Como hemos señalado, todos los Estados se encuentran no sólo habilitados, sino obligados a establecer mecanismos que limiten la libertad de expresión para evitar la emisión de mensajes destinados a intimidar, oprimir o incitar al odio o a la violencia contra una persona o un grupo de personas, a propósito de determinados rasgos históricos, étnicos o religiosos. Sin embargo, como también precisamos, resulta de suma importancia que las personas encargadas de ejercer estos mecanismos lo hagan siempre con apego a un marco de proporcionalidad y haciendo un balance con respecto a la importancia de las ideas en el ejercicio democrático.

sociedad democrática, para la seguridad nacional, la integridad territorial o la seguridad pública, la defensa del orden y la prevención del delito, la protección de la salud o de la moral, la protección de la reputación o de los derechos ajenos, para impedir la divulgación de informaciones confidenciales o para garantizar la autoridad y la imparcialidad del Poder Judicial.

Teniendo lo anterior en consideración, advertimos que la comunidad internacional ha reconocido que dentro del género de los discursos de odio existen algunos casos extremos en donde el mensaje va más allá de simplemente buscar transmitir un sentimiento de desprecio u odio en torno a una determinada comunidad, sino que el mismo es utilizado como una herramienta para incitar, promover o impulsar el exterminio del grupo social en cuestión.

En este sentido, como afirma Gregory H. Stanton, presidente de Genocide Watch, un genocidio es un proceso que generalmente se desarrolla en ocho etapas: 1. Clasificación, 2. Simbolización, 3. Deshumanización, 4. Organización, 5. Polarización, 6. Preparación, 7. Exterminio y 8. Negación. Así, de acuerdo con este esquema, las tres primeras etapas de todo genocidio consisten precisamente en establecer divisiones entre la sociedad a partir de las características de un determinado grupo, denominar o simbolizar a ese grupo de alguna manera en específico y, finalmente, proceder a deshumanizar al grupo en cuestión, todo mediante la utilización de un constante “lenguaje inflamatorio”³ (Stanton, s.f.).

Por esta razón, la comunidad internacional ha realizado diversos esfuerzos para combatir este tipo de conductas, entre los que destaca la emisión de diversos instrumentos internacionales que tipifican como delito esta clase de conductas y dotan a los tribunales internacionales de la facultad para juzgar a los individuos involucrados en la ejecución de las mismas.

³ En efecto, previo e inclusive durante la realización de cualquier genocidio existe siempre un importante uso de un “lenguaje inflamatorio” para justificar la realización de un acto de tal magnitud. Así, comúnmente se ha utilizado el lenguaje para deshumanizar o estereotipar a un grupo determinado —por ejemplo, se utilizan calificativos como “ratas”, “cucarachas” o “parásitos”—, para alegar cuestiones como la necesidad de autoprotección de la nación, para invocar conflictos pasados que justifiquen el presente o, en general, para emitir cualquier excusa a fin de aumentar el número de víctimas del genocidio.

Así, la primera ocasión en que un tribunal juzgó a una persona por instigar al genocidio tuvo lugar al final de la segunda Guerra Mundial, cuando 24 líderes del régimen nazi fueron juzgados ante el Tribunal Militar Internacional de Núremberg. Uno de estos líderes, Julius Streicher —editor del periódico *Der Stürmer*—, se encontraba acusado de la creación y diseminación de propaganda nazi antisemita, con la que exhortaba a la persecución y aniquilación de las personas judías, a quienes denominaba “parásitos, enemigos, malhechores y transmisores de enfermedades, que deben ser destruidos en beneficio de la humanidad”.

El 1 de octubre de 1946, los Tribunales de Núremberg encontraron culpable a Streicher de crímenes contra la humanidad y, por tanto, fue condenado a morir en la horca. El tribunal arribó a esta conclusión en virtud de que era evidente que los artículos publicados en el periódico *Der Stürmer* llamaban a la exterminación de los judíos, durante una época en la que éstos eran asesinados de las formas más terribles (United States Holocaust Memorial Museum, 2014).

Posteriormente, dentro de la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio —aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 9 de diciembre de 1948—, en específico en su artículo 3º, inciso *c*, se estableció que será castigada penalmente “la instigación directa y pública a cometer genocidio”. Similares disposiciones se incluyeron posteriormente en los estatutos que dieron origen a los tribunales internacionales para Yugoslavia y Ruanda y, en última instancia, en el artículo 25, inciso *e*, del Estatuto de Roma que dio origen a la Corte Penal Internacional.

Sin embargo, frente a la ambigüedad que presenta la redacción de las mencionadas disposiciones, ha resultado indispensable la jurisprudencia de los distintos tribunales internacionales para delimitar con mayor claridad el objeto y alcances de esta prohibición, en atención a los problemas

que hemos descrito anteriormente respecto de las consecuencias de limitar excesivamente la libertad de expresión.

En este sentido, la jurisprudencia emitida por el Tribunal Penal Internacional para Ruanda ha resultado particularmente interesante en torno al tema que nos ocupa (valga decir que dicho tribunal fue creado para juzgar actos de genocidio y otras violaciones sistemáticas, generalizadas y flagrantes del derecho internacional humanitario cometidas durante 1994 dentro de dicho país). Por ejemplo, en 2003, el tribunal resolvió el caso *The Prosecutor v. Ferdinand Nahimana, Jean-Bosco Barayagwiza and Hassan Ngeze*, en donde concluyó que estas tres personas (aunque posteriormente el tribunal de apelación revocó la condena de Jean-Bosco Barayagwiza) habían fundado y utilizado, respectivamente, una cadena de radiodifusión llamada Radio Télévision Libre des Mille Collines (RTL) y un periódico llamado *Kangura*, para emitir diversos mensajes con la intención de destruir total o parcialmente al grupo étnico tutsi.

Esta resolución fue particularmente relevante en virtud de que el Tribunal para Ruanda analizó el discurso y su contexto para arribar a la mencionada conclusión, además de que responsabilizó a los miembros de los medios de comunicación no sólo por su mensaje, sino por el resultado del mismo, pues sostuvo que quienes incitaban al genocidio eran tan responsables como aquellos que lo cometían (TPIR, 2003).

Posteriormente, en 2008 el mencionado tribunal también resolvió el caso *The Prosecutor v. Simon Bikindi*, en donde un cantautor ruandés compuso diversas melodías antitutsis en las cuales promovía su exterminación. Al respecto, el Tribunal para Ruanda consideró que si bien las melodías de Bikindi no constituían incitación al genocidio, sí lo hacían otro tipo de declaraciones emitidas por él públicamente; éstas sirvieron para avivar el odio étnico, el resentimiento y el miedo entre hutus y tutsis, lo cual amplificó el efecto del genocidio (TPIR, 2008).

Así, las resoluciones emitidas en estos y otros casos que lidiaron con problemáticas similares han ayudado a delimitar de forma más clara los alcances del delito internacional que venimos analizando, al señalar que lo que distingue principalmente a la incitación al genocidio de otro tipo de manifestaciones de odio, es el elemento de llamar abiertamente al exterminio de un determinado grupo de personas. Además, como lo señalan los textos convencionales que prevén este tipo penal, la incitación al genocidio debe ser “pública” y “directa”, es decir, debe ser comunicada a un gran número de individuos y tanto el emisor como el receptor del mensaje deben comprender los alcances del mismo (United States Holocaust Memorial Museum, 2014).

Además, en lo que respecta al requisito de que la incitación debe ser “directa”, la jurisprudencia ha sido clara en que la importancia de la persona que emite el mensaje y el contexto mismo en el que lo hace resultan factores fundamentales al momento de determinar la existencia de un delito de incitación al genocidio. En consecuencia, deben tomarse en consideración cuestiones como quién emite el mensaje, cuál es su intención, cuál es su relación con la audiencia y, particularmente, el ambiente social y político en el que se emite para tener por acreditada la conducta típica.

Ahora bien, no obstante la importancia de estos avances, consideramos que todavía estamos muy lejos de alcanzar una línea jurisprudencial clara e inequívoca que determine cuándo nos encontramos frente a un simple discurso político que está protegido por la libertad de expresión, frente a un discurso de odio que puede dar origen a una responsabilidad ulterior a cargo del emisor y frente a una incitación al genocidio que dé origen a una responsabilidad penal.

En efecto, si bien reconocemos que la cuestión planteada no es sencilla de resolver, consideramos que resulta de suma importancia que la comunidad internacional establezca criterios precisos para distinguir los discursos que representan

un peligro *real e inminente*, frente a los cuales la libertad de expresión deba claramente ceder, de aquellos que buscan simplemente emitir una opinión política necesaria para el correcto funcionamiento de la democracia, en los términos que hemos mencionado a lo largo del presente trabajo, a fin de evitar una sobrerrestricción en el intercambio de ideas.

Bibliografía

- DÍEZ-PICAZO, L. M. (2013). *Sistema de derechos fundamentales*. España: Civitas-Thomson Reuters.
- DOVEL, E. (2010). Hate Speech Leads to Genocide. *World Policy Blog*. Recuperado el 16 de enero de 2015, de <http://www.worldpolicy.org/blog/2010/11/11/hate-speech-leads-genocide>
- LEWIS, A. (2009). *Freedom for the Thought that We Hate*. Estados Unidos: Basic Books.
- Relatoría Especial para la Libertad de Expresión de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (s.f.). Capítulo VII — Las expresiones de odio y la Convención Americana sobre Derechos Humanos [Versión electrónica], *Organización de los Estados Americanos*. Recuperado el 16 de enero de 2015, de <http://www.oas.org/es/cidh/expresion/showarticle.asp?artID=443&IID=2>
- STANTON, G. (s.f.). The 8 Stages of Genocide. *Genocide Watch*. Recuperado el 16 de enero de 2015, de <http://www.genocidewatch.org/genocide/8stagesofgenocide.html>
- United States Holocaust Memorial Museum. (2014). Incitement to Genocide in International Law. Recuperado el 16 de enero de 2015, de <http://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10007839>

Jurisprudencia

- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (1985). *Opinión consultiva OC-5/85. La colegiación obligatoria de periodistas (arts. 13 y 29 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos)*, emitida el 13 de noviembre de 1985.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2001). *Caso “La Última Tentación de Cristo” (Olmedo Bustos y otros) vs. Chile*, resuelto el 5 de febrero de 2001.

- Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2009). *Amparo directo en revisión 2044/2008*, resuelto el 17 de junio de 2009.
- Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2011). *Amparo directo en revisión 28/2010*, resuelto el 23 de noviembre de 2011.
- Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2013). *Amparo directo en revisión 2806/2012*, resuelto el 6 de marzo de 2013.
- Tribunal Europeo de Derechos Humanos. (1994). *Case Jersild v. Denmark*, resuelto el 23 de septiembre de 1994.
- Tribunal Europeo de Derechos Humanos. (2003). *Case Karner v. Austria*, resuelto el 24 de julio de 2003.
- Tribunal Europeo de Derechos Humanos. (2012). *Case Vejdeland and others v. Sweden*, resuelto el 9 de febrero de 2012.
- Tribunal Penal Internacional para Ruanda. (2003). *Case The Prosecutor v. Ferdinand Nahimana, Jean-Bosco Barayagwiza and Hassan Ngeze*, resuelto el 3 de diciembre de 2013.
- Tribunal Penal Internacional para Ruanda. (2008). *Case The Prosecutor v. Simon Bikindi*, resuelto el 3 de diciembre de 2013.

Antídotos posibles contra los
discursos de odio: la poética de
un mundo “apoético” a la luz
de algunos ejemplos de la
literatura latinoamericana
contemporánea

Mtra. Karla Urbano

Mtra. Karla Urbano

Universidad Anáhuac México Sur

Licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestra en Letras con Especialidad en Literatura Latinoamericana en la UNAM.

Ha trabajado como encargada del Departamento de Prensa y Promoción del grupo editorial Área Paidós y, en esta labor, tuvo a su cargo las editoriales Ariel y Crítica.

Fue asistente de investigación en El Colegio de México y en el Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe. Es profesora de Humanidades en la Universidad Anáhuac México Sur.

Para Eric Hobsbawm (2012), el siglo xx es particular porque se traduce en una trayectoria que parte de catástrofes, las cuales son resueltas por una edad dorada donde florece la fe en las instituciones, pero, finalmente, se estrella en la radicalización lógica de la razón utilitaria, misma que provocó varias crisis contra las premisas más importantes de la historia; hasta el punto de declarar, según el sistema ideológico contemporáneo, la muerte de algunas de las convicciones originales del pensamiento moderno. Para el historiador inglés, esto configuró un exclusivo y acelerado mosaico de acontecimientos que requiere la adecuación, o incluso reinención, de muchas perspectivas de análisis histórico, político, social y cultural. De este modo, aunque el panorama de dicho periodo parece críptico, para Hobsbawm aquellas vicisitudes componen la nueva y fértil cepa de la crítica a la cultura hodierna cuya aportación consiste en partir de un enfoque distinto al de la modernidad y, en ese sentido, presentar planteamientos innovadores, como las nociones de fragmento, rizoma y liquidez, entre otras.

Así, para el arte, este mismo periodo abarca toda clase de revoluciones de ideas, las cuales son espoleadas por el po-

deroso espíritu de ruptura vanguardista, del cual surgen duros cuestionamientos hacia los valores universales y, en este sentido, sus reverberaciones provocan un vértigo del que aún no podemos establecer una conclusión definitiva. Esto se puede resumir con la incomparable aparición de Duchamp en la escena artística, cuyas premisas materializadas en el arte cinético y el *ready-made* provocaron un cambio en la pregunta original de los estudios artísticos, la cual era ¿qué es la belleza?, por la de ¿qué es el arte? Así, con este desplazamiento de sentido se hirió el corazón del concepto mismo de lo artístico y de la tradición de su crítica, de forma tal que la misión actual que tienen los estudios del arte radica en trazar nuevos alcances para comprender cuál es la función de esta disciplina en el campo social y, asimismo, sentar las bases fenomenológicas para una nueva hermenéutica.

Es por eso que nociones como ruptura, cambio, crisis, desestabilización y otras ideas afines se hicieron populares en la crítica artística seria de nuestros días; de modo que la tradición en torno a los estudios del arte se ha abocado a establecer premisas idóneas para saber cuál es la nueva relación que estriba entre el contexto del artista y las repercusiones que tiene su obra en el ámbito social y cultural.

El resultado de esta perspectiva se materializa en las investigaciones que ha hecho Umberto Eco (2004), ya que éstas solventan la necesidad de estudiar al arte desde una óptica contemporánea. Para el italiano, el arte se analiza siguiendo líneas de fuga, las cuales tienden caminos para conocer la problematización de ideas como lo bello y su relación con lo feo y, al tiempo, revisan la tensión que media entre el espacio, el tiempo y la configuración de las distintas modalidades que puede adoptar la obra de arte, tales como la literatura, la música, la pintura, la escultura y la arquitectura. En este orden de ideas, Giorgio Agamben (1998) decide sumarse a la discusión al abordar el problema desde la óptica

de la debacle del arte y el artista. Para este otro pensador italiano existe una inminente disolución del fenómeno en cuestión, que ha sido provocada por la profanación al sentido dionisiaco original de lo estético y por la evanescencia que su repercusión supone en nuestros días.

Asimismo, podemos asegurar que, en los estudios del arte, ya sea como un mediador entre cultura e historia, o bien, como quehacer que eleva el conocimiento y sensibilidad de la condición humana, está también la búsqueda de identidad, emancipación y dignidad. Hoy en día, para estudiar las manifestaciones artísticas propias de nuestro contexto debemos esclarecer, por un lado, lo orgánico e incorporado que tienen en su constitución, según Eco y Agamben; y por el otro, debemos considerar que el entorno que envuelve a la creación de la obra artística está caracterizado por saturarse de crisis, error, caída de la ley moral y demás situaciones propias de los acontecimientos de nuestra centuria.

Para poder observar dichos enfoques de la crítica actual del arte, centraré mi estudio en el caso de la literatura latinoamericana —y para una precisión más, tomaré como ejemplo la vasta obra *2666* (2004) de Roberto Bolaño—, ya que en el quehacer literario de esta región se expone de manera concisa y pedagógica la senda que ha dejado la catástrofe, la edad dorada y la debacle de nuestros tiempos, las cuales son, como se mencionó líneas antes, temas cruciales para los estudios culturales hodiernos.

Como han dicho Daniel Bell (1987), Alain Touraine (1997) y Fredric Jameson (1991), cuando la modernidad fundada en un estado dominante pasa a un estado dominado por el mercado, la evanescencia y la repetición se presentan en el arte como signos de la banalidad. Las instituciones son las primeras en sufrir estos embates, es por eso que el influjo de este espíritu produjo que artistas como Duchamp —mencionado anteriormente— cuestionaran con toda naturalidad al arte mismo y no sólo los temas que pudieran contenerse en

las obras. En esta nueva era, la imaginación, la originalidad, la tradición y la comunidad dejan de ser los valores que persigue el arte, y ahora la lógica del mercado, la venta, el hedonismo y lo individual son las nuevas características del quehacer artístico. Esto es una escisión entre el artista y lo sagrado en aras de un nuevo modelo, donde la profanación del arte es una consecuencia de la suplantación de la virtud por el capital.

La materialización de esta condición se puede apreciar de manera escandalosa con juicios como el que arguyó hace no pocos años Karlheinz Stockhausen, al mencionar que el ataque a las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001 fue la mayor obra de arte que la humanidad ha podido observar. Las palabras del músico alemán han reverberado en incontables medios y han sido discutidas tanto en seminarios académicos como en entrevistas realizadas al compositor, pero más allá de adoptar una postura en favor o en contra de ellas, su pertinencia y valor radica en que se incluyó en los estudios del arte la preocupación por vincular la ética con el problema de la violencia en el espacio del arte, ya que tanto en las políticas, como en los Estados en los que surge la obra artística contemporánea, radica la violencia como medio y fin.

En consecuencia, el arte latinoamericano ha sido proclive a manifestar a través de distintas corrientes, enfoques e intereses, el problema del arte y su relación con las políticas de excepción, dictaduras y genocidios, propios de las revoluciones del siglo XIX y los Estados emancipados del XX. En la literatura latinoamericana vemos la aparición de la novela telúrica, lo real maravilloso, la novela de dictadura y las asombrosas historias contemporáneas, manifestaciones que relacionan temas dolorosamente actuales como es el caso del estado de excepción en los gobiernos de países latinoamericanos, del cual se desprenden consecuencias fatales como las masacres a pueblos indígenas, la desaparición de

disidentes políticos o incluso la anulación de la vida de las mujeres. El propósito de estas manifestaciones ha transitado desde la creación de un mito para dotar de sentido e identidad la presencia de “lo latinoamericano”, en la primera mitad del siglo, hasta la elaboración de una crítica aguda a los discursos revolucionarios y utópicos, propios de los movimientos de emancipación europea que tuvieron los intelectuales de la segunda parte de la centuria. Justamente este artículo intentará dar algunas características de cómo se hace frente a un mundo que nombraremos “apoético”, en tanto que está repleto de violencia, catástrofe y desolación, por medio de la *poiesis* o poética, que es la sustancia propia de lo artístico; esto con el fin de poder presentar a la literatura como un ejercicio crítico y destemplado contra todo empleo ignominioso de la palabra.

Una gran y excesiva lista de precauciones es, entonces, la que acompaña al estudio del arte en relación con el contexto de nuestros días, de tal manera que para poder desbrozar su función en el acontecer actual es preciso establecer los siguientes objetivos: es importante reconocer que lo que identificaremos como arte contemporáneo, materializado en este estudio como novela latinoamericana contemporánea, parte de la denuncia de lo ominoso; después, es crucial conocer cuáles son las estrategias para construir una denuncia; y, finalmente, es urgente detectar que la relación entre la obra y el contexto busca construir la imagen poética de un mundo “apoético”, con el propósito de dar una intuición más a la compleja respuesta que, con el paso del siglo pasado y los estudios de nuestros días, se intenta dar a la fulgurante pregunta ¿qué es el arte? y, al extender el sentido de este cuestionamiento, ¿para qué sirve?

Según Agamben, como se mencionó anteriormente, el destino del arte occidental contemporáneo sigue la trayectoria de su debacle, pues se ha sumido en la viscosidad del pantano que representa la estética y, asimismo, ha perdido la *poiesis*

o la capacidad de creación, misma que se compone de procesos sumamente importantes, tales como: el reflejo de la realidad a través de la poética —al cual se le llama mimesis—; el efecto de reconocimiento de uno mismo a través de la interpretación de la obra —o bien la agnición—; y, finalmente, la construcción del puente entre una obra de arte y el receptor, mejor conocido como *Einfühlung* o empatía (Agamben, 1998, p. 100). Desde la óptica del autor, esta situación tuerce la verdadera función del artista y vacía su espíritu hasta dejarlo banal y hueco, convirtiéndolo en un hombre sin contenido. Tal condición es delicada, pues, aunque el fenómeno artístico se constituye de estos tres elementos, la pérdida de la poética supone la disolución de la sustancia artística en sí:

toda causa que haga pasar del no-ser al ser es ποιησιξ. Cada vez que algo es pro-ducido, es decir lleva de la ocultación y del no-ser a la luz de la presencia, se tiene ποιησιξ, producción, poesía. Cualquier arte —y no solamente el que se sirve de la palabra— es poesía, producción que tiene como resultado la presencia, así como es ποιησιξ. (Agamben, 1998, p. 100)

El argumento principal que sostiene a esta aseveración, según Agamben, es que el quehacer artístico se ha convertido en una actividad sujeta a un horizonte de expectativas, después, al efecto producido por la obra y, finalmente, al recibimiento por los espectadores. Esto convierte al artista en un facilitador de experiencias placenteras alejado de la idea de un pararrayos divino, la cual era su concepción original. Con base en estas premisas, aunque resulte un desconsuelo aceptar que los artistas hodiernos son sólo trabajadores dispuestos a cumplir con las expectativas de una colectividad y que, al mismo tiempo, están lejanos del universo de terror y sobrecogimiento que representó el quehacer artístico de la época clásica, no se puede escamotear el hecho de que ellos han terminado por convertirse en esa nueva versión de su quehacer y han resumido a esas condiciones su función. La evidencia que comprueba tal condición está en las políticas

culturales de nuestros días —que exponen cómo se transmite, distribuye, promueve y desbroza la industria del arte— y en el efecto que produce la inmediatez que caracteriza a los nuevos dispositivos de comunicación masiva, tales como las redes sociales; además está la proliferante aparición de espacios públicos en internet —mismos que carecen de una regulación académica— y la vertiginosa simultaneidad que adopta el constante cambio de la información publicada en dichos espacios.

En este orden de ideas, la tarea que compete a los críticos se ha convertido en una versión novedosa de Escila y Caribdis, pues los organismos escrutadores del arte y sus contenidos se diluyen con una frecuencia cada vez más veloz. Y es por eso que la aparición de escritores, pintores, escultores y toda clase de artistas que manifiestan un compromiso con el entorno contemporáneo —así como con las mecánicas políticas de dicho espacio y el vínculo entre el arte y su espíritu original— representa un hallazgo que no se puede soslayar, ya que tal nexo entre el quehacer artístico y las características del entorno circundante generan un nuevo y particular tipo de *poiesis* combativa, la cual era aquella en la que Theodor Adorno fundó sus esperanzas.

De este modo, según el pensamiento de Agamben, al carecer de la luminosidad poética, el arte se vuelca a las sombras. Este panorama, tan similar a la idea del nihilismo, nos lleva a concluir que en el arte no sólo encontramos luz, sino que también podemos encontrar una verdad sórdida, cuyo afán no sea el de querer construir desde la luminosidad, sino desvelar que detrás de lo bello también se puede esconder lo monstruoso.

Esto es un cambio de perspectiva para poder estudiar con una nueva hermenéutica al arte de la época contemporánea y, en ese sentido, a la literatura. Por lo tanto, si proliferan temas como el terror, las tinieblas y la catástrofe, resulta pertinente identificar cuál es el tratamiento que se les da en

las obras artísticas actuales, esto con la finalidad de encontrar lazos que nos permitan construir un estado de la cuestión pertinente para la discusión de la misma.

Un ejemplo del espíritu del arte comprometido es el que expuso Roberto Bolaño (1953-2003) en algunas de sus novelas, ya que fue un escritor que dedicó su obra a la denuncia y exposición de la catástrofe latinoamericana, erigiéndola como la condición natural de nuestros días. De nacionalidad chilena, asistió a acontecimientos determinantes para la segunda mitad del siglo xx en América Latina, pues vivió el golpe de Estado en Chile, presenció el asesinato de Roque Dalton —uno de los poetas más subversivos de los sesenta—, estuvo en el México que espataba ecos de 1968 —mismos que desembocaron en brutales represiones a los movimientos estudiantiles subsiguientes durante 1971— y, finalmente, emigró a Europa con el propósito de encontrar un entorno más próspero.

Tras una vida precaria y un súbito éxito editorial, Bolaño dedicó *Los detectives salvajes* (1998), *Amuleto* (1999) y 2666 a la exposición de lo que él denominaba el mal y el secreto del mundo. En esta última obra, una monumental novela de mil cien páginas, el chileno extrajo de la ominosa realidad el innumerable goteo criminal denominado por la prensa como “Las muertas de Juárez” y lo intituló “La parte de los crímenes”, mismo que constituye el capítulo más importante del texto general.

Como sabemos, aquella incesante cantidad de feminicidios representa uno de los muchos ejemplos de impunidad, cinismo y corrupción de nuestro país; y, al mismo tiempo, expone el tratamiento jurídico y lingüístico que le suele dar el Estado a los sucesos que, por su monumentalidad e ignominia, se vuelven incontrolables. Dicho tratamiento es una exposición de la fuerza y eficacia que poseen los discursos de odio para crear prejuicios, falacias y violencia al servicio del Derecho, ya que, como recordamos, las declaraciones

que dieron los funcionarios públicos de Juárez para justificar los asesinatos descansaban en ejemplos básicos de argumentos *ad hominem*, como “todas las muertas eran prostitutas”; o bien, en ataques directos a las vestimentas de los cadáveres encontrados; y, en plena demostración de cinismo, se justificaban apelando a la falta de prudencia que las víctimas manifestaron al salir de sus domicilios rumbo a sus empleos, sin importarles que los trayectos carecieran de alumbrado público o, en el peor de los casos, que las mujeres se expusieran a destinos aciagos al tomar rutas que atravesaban espacios de alta peligrosidad (Galeana, 2006, pp. 1-9).

Con la creación de una novela donde se trata exhaustivamente este suceso, Bolaño crea un espacio de reflexión desde la literatura, pues para él, los crímenes representan no sólo una profunda indignación, sino el horror que emana del Estado fallido, que se traduce en la presencia del mal convertido en un tremendo y escalofriante leviatán. Este último está compuesto por el apelmazamiento de todos los cuerpos desmembrados de las víctimas, de cuya figura extraemos las características de una ciudad ignominiosa llamada Santa Teresa, la cual es el trasunto que el escritor propone para describir el corazón enfermo de Ciudad Juárez. En la construcción de esta imagen, mediante la narrativa de la novela, se activa la maquinaria de la *poiesis* combativa, pues se establece una proyección o mimesis de un ominoso acontecimiento real, además se plantean aquellos elementos necesarios para la agnición y, finalmente, se generan los estímulos para poder establecer empatía al mismo tiempo que se gesta y consolida el acto de reflexión.

El espantoso leviatán que crea Bolaño se configura con el horror y el aparato estético del que se sirve para denunciarlo, y ambos son los aspectos de los que se ocupa este trabajo, porque es ahí donde radica, una vez más, el poder de agnición al que apelaba Erich Auerbach con su teoría de la mimesis literaria, o bien, el reflejo del mundo en el azogue del libro. Así pues, el texto mismo se torna primero en un

espejo y después en un balcón desde donde el poeta y el lector observan el desfile de atrocidades que transita frente a nosotros. Ese libro-balcón del mundo es el lugar desde el cual somos capaces de crear una postura razonable y empática.

Por tales motivos, los esfuerzos como el de 2666 de Roberto Bolaño demuestran el modo en que la literatura —como una manifestación del efecto y del poder que tiene el arte— se convierte en un artefacto catalizador para desautomatizar la comodidad con la que se evade la violencia de nuestro entorno y, al tiempo, para dismantelar los discursos de odio con los que se construyen pensamientos falaces y peligrosos. Para atender eficazmente este último quehacer, es fundamental conocer cuál es la mecánica con la que se llevan a cabo tanto la mimesis, como la interpretación; además, es importante suscitar las reflexiones necesarias para recuperar el efecto original del arte que clama Agamben y, al mismo tiempo, descubrir de qué modo se establece la empatía en los espectadores o receptores, sin que ellos rechacen el efecto a causa de la repulsión y espanto que caracterizan al mundo actual, representado en la ficción. Dicho de otro modo, es indispensable desentrañar de qué forma el arte y la literatura dotan de una imagen poética a un mundo que es apoético a causa de sucesos como los asesinatos de Juárez, que demuestran la existencia inexorable de la impunidad, el cinismo y la corrupción de las políticas que secuestran a México.

Debido a que la poética o *poiesis* fue la pérdida más urgente que sufrió el arte, según lo expuesto al principio, las novelas contemporáneas plantean una estrategia ingeniosa para recuperar ese espíritu ausente —aunque surjan de un entorno incrustado de violencia y desasosiego—: el empleo de la ironía como un impulsor del horror. Dicha estrategia retórica posee la naturaleza de suscitar la reflexión y la empatía por medio de la burla y el efecto mitigador que tiene el lenguaje figurado. En esta sintonía, el autor que nos ocupa construye un espacio narrativo que, como se dijo, se llama

Santa Teresa, y donde existe una serie de paradojas que resultan en una encrucijada. Todo funciona bien en esa ciudad: hay una economía estable, se registra el menor índice de desempleo del país, las personas prosperan en su cotidianidad y viven en calles cuyos nombres son peculiares como: La vistosa, Amistad, Amor, etc. Pero el orden se tambalea cuando en una esquina entre vías que ostentan nombres como “Amada” o “La virgen”, se encuentra el cadáver de una mujer a la que le han arrancado un pezón a mordidas, presenta evidencia de violación, o bien, el maltrato y violencia impresos en su cuerpo hacen imposible su identificación. De esta manera, la ironía con la que se menciona el desdén con el que, a través del crimen, el cuerpo se convierte en un despojo, traza un mapa ominoso, una trayectoria de horror en donde la sonrisa siniestra de la naturaleza del crimen se burla de los valores que las personas creen que poseen, representados en los nombres de las calles.

Por otro lado, el conteo de las víctimas, en la novela, también es otro factor irónico, pues las seiscientas treinta páginas que constituyen este capítulo no cesan de nombrar y narrar, a modo de expediente forense, a todas las mujeres asesinadas —ciento doce en total— en la ciudad de la ficción. La severidad del tratamiento con que Bolaño construye el estilo narrativo de esta sección de la novela conduce a pensar en la banalización de la vida con la que se trató, fuera del plano de la ficción, a las muertas, ya que, como se mencionó anteriormente, las autoridades encargadas de salvaguardar la seguridad de los habitantes de la catastrófica Ciudad Juárez se encargaron de dilapidar la figura misma de “víctima” y, debido a su irresponsabilidad y falta de rigor, fundaron en discursos de odio, discriminación y misoginia la hermenéutica de estos acontecimientos.

Ante los ojos de novelistas de otras generaciones, la desolación ya es inenarrable: “A propósito de los asesinatos de la frontera mexicana, Carlos Fuentes dijo a Gabriel García Márquez que la realidad les había ganado, que no quedaba

más que tirar las novelas al mar” (Balmaceda, 2010, p. 327). Lamentablemente, el terror y la acumulación desmedida de crímenes que suceden en la cotidianeidad han banalizado situaciones tan dolorosas como los asesinatos incesantes del norte de México, hasta convertirlos en dispositivos de discursos de odio, ya que son sólo datos sin sentido que se exponen en el ámbito de lo público, lo cual torna líquida su trascendencia y trivializa la presencia misma de la muerte.

Para dismantelar el efecto de invisibilidad es crucial deconstruir el sentimiento de lo banal y establecer procesos de agnición con la presencia del cadáver mismo, para así comprender cómo, fuera de la ficción, todos somos víctimas de la liquidez que diluye la locación exacta de donde emanan los poderes plenos de la autoridad. Así, podemos cobrar conciencia de cómo la ciudad ha dejado de ser faro simbólico que ilumina al progreso y a la prosperidad, para convertirse en una raigambre de desolación y de sitios sin ley, en donde la posibilidad de redención y orden ha caído para dar paso a una novedosa interpretación del campo de concentración, o dicho de otra manera, al vertedero de la actualidad. De este modo, para Bolaño la relación inductiva entre las políticas que instauran al campo van desde Santa Teresa como trasunto de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez como la representación del Estado fallido mexicano y, finalmente, el Estado fallido mexicano como un cementerio inagotable donde existe una lápida fechada en 2666, correspondiente a un cuerpo que no descansa en este camposanto donde se espejea —o mimetiza— la catástrofe que emana de Santa Teresa. Esto nos permite interpretar que dicha ciudad es, en realidad, ese cuerpo sin paz, materializado en una mujer muerta y, a la vez, no nacida; es una malformación, la hija abortada de la modernidad que no descansa, que produce sueños posmodernos. Es el leviatán abominable. La Santa Teresa-Ciudad Juárez es una mujer desmembrada, odiada por ser mujer y condenada al sufrimiento sin un motivo aparente. Ella es la reliquia enterrada en el cementerio

del año 2666 y mira, debajo de su párpado, el uróboros que representa la Historia contemporánea.

Resulta asombroso pensar que una poética se puede construir a partir de tres de sus opuestos inmediatos, tales como: la saturación de lo repulsivo como los cadáveres; la enunciación de la corrupción, torpeza y estupidez de quienes tendrían que ejercer su autoridad según su cargo gubernamental, y no sólo hacer uso del poder pleno que los enviste sobre las mujeres víctimas; o bien, la burla y sátira de temas serios y dolorosos, como la corrupción, la impunidad y la banalización de la vida. Sin embargo, todas ellas son características de otro sentimiento afín al del efecto del arte y la *poiesis*, que es el del terror —como se mencionó en el desarrollo de esta investigación—. Al sentimiento de lo terrorífico es preciso reunirlo con sus afines, como el horror, lo bello y lo siniestro. Aunque parece también esta última una definición antitética, hay que recordar que el periplo entre el arte y su efecto así como su pérdida aparente y su resurgimiento con la *poiesis* combativa, encuentran sentido y fundamento en uno de los principios más radicales de la naturaleza del arte, materializado en uno de los versos de Rainer Maria Rilke: “Lo bello es el comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar” (Rilke, 2004, p. 90). De esta manera, se puede comprender que en los efectos del arte también se requiere un potencial de terror para desestabilizar la anestesia de la violencia cotidiana.

La creación de una versión poética de un mundo apoético, en 2666 —y en el espíritu que va cobrando el arte latinoamericano y mexicano, comprometido con el contexto— es este proceder insensato un mecanismo que intenta demostrar hasta qué punto asciende la preocupación por denunciar el mal, a modo de una reincidencia a tropezar con el tártaro del error y la ausencia de la ley moral, con el propósito de reconocer que: “Así como Artaud, tras su experiencia con los tarahumara, pensó que México era el pulmón

místico del mundo, Bolaño sugiere que en el matadero de Santa Teresa, en el pudridero de mujeres que es Ciudad Juárez, late —secreto, pavoroso, brutal— el corazón enfermo del mundo” (Menéndez, 2007, p. 50).

Finalmente, el objetivo de la exposición de características que se pueden rescatar de la investigación de esta novela intenta proyectar una reverberación mayor, esto es: el ejercicio de enunciar las coyunturas oxidadas de nuestro acontecer, las falencias de su diseño y la tendencia innata de los hombres a caer en la corrupción. Es por eso que el fin último de este análisis es exponer que la función, efecto y razón de la presencia del arte en un mundo colmado de dolor, es generar un estremecimiento de proporciones máximas hasta que la tierra logre parir un corazón sano, plétórico de dicha y que inspire aquel canto que posee cada nueva generación, aunque vaya en plena marcha rumbo al abismo, pero que aún frente a la adversidad, no deje de representar el único y más poderoso amuleto contra toda clase de catástrofe.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (1998). *El hombre sin contenido* (E. Margareto Kohrman, Trad.). España: Ediciones Áltera.
- BALMACEDA GARCÍA-HUIDOBRO, P. (2010). La violencia del norte: dos aproximaciones a las muertas sin fin. En F. A. Ríos Baeza (Ed.), *Roberto Bolaño: ruptura y violencia en la literatura finisecular*. México: BUAP-Ediciones Eón.
- BELL, D. (1987). La vanguardia fosilizada. *Vuelta*, 127, 28-34.
- BOLAÑO, R. (2004). 2666. España: Anagrama.
- CASTILLO DUARTE, D. (1998). *Los vertederos de la posmodernidad. Literatura, cultura y sociedad en América Latina*. Canadá: Dovehouse-UNAM.
- ECO, U. (2004). *Historia de la fealdad* (M. Pons Irazazábal, Trad.). España: Lumen.
- , (2007). *Historia de la belleza* (M. Pons Irazazábal, Trad.). España: Lumen.
- GALEANA, P. (2006). *Historia de un feminicidio: las muertas de Juárez* [versión electrónica]. Recuperado el 2 de junio de 2015,

de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/3/1072/3.pdf>, 2 de junio de 2015.

HOBBSAWM, E. (2012). *Historia del siglo XX. 1914-1991* (J. Faci, Trad.). España: Crítica.

JAMESON, F. (1992). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (J. L. Pardo, Trad.). España: Paidós.

MENÉNDEZ SALMÓN, R. (2007). *Travesías del mal. Conrad, Celine, Bolaño*, España: Universidad de Oviedo.

RILKE, R. M. (2004). *Elegías del Duino*. México: UNAM.

TOURAINÉ, A. (1994). *Crítica de la modernidad*. México: FCE.

El poder de la palabra: Discursos de odio
se terminó de editar en octubre de 2017.
Para su composición se utilizó el tipo
Sabón LT Std.

En el marco del Programa de Derechos Humanos y Medio Ambiente y comprometida con la ecología y el cuidado del planeta, la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal edita este material en versión electrónica para reducir el consumo de recursos naturales, la generación de residuos y los problemas de contaminación.

El odio existe. Está en todos lados y resulta tan natural al ser humano como el amor. ¿Qué dicen al respecto la filosofía, la ciencia jurídica, la sociología, la historia, la religión, la política o el arte? ¿Debe el Estado regular los discursos de odio o debe guardar silencio en aras de la libertad de expresión?

En el debate respecto a los discursos de odio, todos tienen algo que opinar. Por eso, la Dra. Valeria López Vela y el Mtro. Adán Baltazar García Fajardo se dieron a la tarea de reunir a las voces expertas en México para discutir y repensar qué debemos hacer frente a este tipo de disertaciones.

En este libro, el lector encontrará una cuidada selección de textos elaborados por investigadores de solidez incuestionable: Dra. Olivia Gall, Dr. Hugo César Moreno, Dra. Sandra Anchondo, Dr. Javier Mijangos, Dr. Raúl Armando Canseco. También se incorporan propuestas de jóvenes realidades de la academia, como Karla Urbano y Guillermo Kohn.