

VOL. 7, No. 14, Enero-Junio, 2026

ISSN 2215-6089



Encuentros multiespecie





Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 7, No. 14, Enero-Junio, 2026 | ISSN 2215-6089

Director:

Dr. Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía

Comité Editorial:

Dr. Álvaro Zamora Castro
Instituto Tecnológico de Costa Rica / Círculo de Cartago,
Costa Rica

Dr. Juan Gabriel Alfaro Molina
Universidad de Costa Rica, Asociación Costarricense de
Filosofía.

Dr. Abdiel Rodríguez Reyes
Universidad de Panamá / Asociación Centroamericana de
Filosofía, Panamá

Consejo Asesor:

Dra. Leticia Flores Farzán
Universidad Autónoma Nacional (UNAM), México

Dr. Angelo Moreno León
Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH),
Honduras

Mtra. Johana Garay Becerra
Universidad de Panamá, Panamá

Dr. Marlon Urizar-Natareno
Universidad de San Carlos / Asociación Guatemalteca de
Filosofía, Guatemala

Dra. Corina Yoris Villasana
Universidad Católica Andrés Bello / Asociación Venezolana
de Filosofía, Venezuela

Dr. Fernando Broncano Rodríguez
Universidad Carlos III de Madrid, España

Dra. Concha Roldán
Instituto de Filosofía (FIS) del Centro de Ciencias Humanas y
Sociales (CSIC), España

Dra. Dina Espinosa Brilla
Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

Dr. Julio Minaya Santos
Universidad Autónoma de Santo Domingo / Asociación
Dominicana de Filosofía (ADOFIL), República Dominicana

Lic. Jossué Leonet Zelaya
Universidad de El Salvador / Asociación Salvadoreña de
Filosofía, El Salvador

Dr. Luis Camacho Naranjo
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía (ACOFI), Costa Rica

Dr. Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid, España



Azur. Revista Centroamericana de Filosofía es una publicación
de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Normas de publicación

El texto presentado para su evaluación debe cumplir con los requisitos que se enumeran a continuación. El incumplimiento de alguno de ellos conlleva al rechazo del texto.

- 1) Envíe una copia del texto digitado a espacio y medio en *Word* para *Windows* al correo electrónico de la Azur. Revista Centroamericana de Filosofía: azurrevista@gmail.com y subir a azurrevista.com/inscripcion-de-articulos/.
- 2) Las llamadas para la numeración de las notas se hacen siguiendo el envío de estas al final del texto –no a pie de página-, sin usar los comandos del programa de *Word*.
- 3) Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo/artículo, *Resumen* (no más de 100 palabras), seguido de *Abstract* (no más de 100 palabras), palabras claves (no más de 10), seguidas de *Key Words* (no más de 10), texto, notas, bibliografía (obras ordenadas alfabéticamente), datos biográficos (no más de 90 palabras: títulos académicos, afiliación institucional, líneas de investigación, y publicaciones).
- 4) Los escritos deben ser originales e inéditos.
- 5) El Consejo Editorial recibirá contribuciones en otras lenguas (español, portugués, francés e inglés).
- 6) Los textos no deberán exceder los 52000 caracteres sin espacios para artículos, los 32000 caracteres sin espacios para dossier, 30000 caracteres sin espacios para procesos de investigación, para Perfiles son 15000 caracteres sin espacios, 9000 caracteres sin espacios para reseñas, 15000 caracteres sin espacios para “Poesis” y 19000 caracteres sin espacios para crónicas.
- 7) No utilice subrayados. Al enfatizar una palabra en su lengua o en otra, hágalo cursivas (itálicas). El énfasis que da la negrita se reserva para títulos y subtítulos, no usar negrita en el texto. Las citas textuales, entre comillas dobles cuando va en el cuerpo del texto. Las citas fuera del cuerpo del texto sin comillas dobles, y justificado el margen a la derecha.
- 8) Al final del escrito, las referencias bibliográficas para libros y artículos de revista deben hacerse conforme al formato APA.
- 9) En el cuerpo del escrito, las obras serán referidas entre paréntesis (apellido del autor, el año de la publicación y la página). Cuando aparece por primera vez, va la cita completa, luego solo el número de página.
- 10) Indicar la sección a la cual corresponde el trabajo (Artículos, Dossier, Poesis, Perfiles, Procesos de Investigación, Reseñas y Crónica).

Colaboradores en corrección de estilo: Leda Cavallini Solano, Gabriela Rangel Ruiz y Dr. Óscar Alvarado Vega

Diagramación: Byron Flores Reyes.

Foto de portada: Imaginario de fauna. Arte digital. 15 x 15 cm. 2026. Larissa Piñon en colaboración con Darío Fernandez

Dirección electrónica: azurrevista@gmail.com

Página web: <https://azurrevista.com/>

Teléfono: + 00 506 89132032



Esta obra está bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional**.

Hecho el depósito de ley

2026



Políticas editoriales y criterios éticos

Azur. Revista Centroamericana de Filosofía se rige por los siguientes principios, políticas y criterios éticos:

- 1) **Declaración ética:** Se garantiza a la comunidad académica y profesional la ética de los procesos editoriales y la calidad de los artículos publicados; así, se respeta la integridad de los artículos y de los materiales publicados, la originalidad, y la socialización responsable, para ello se siguen las normas establecidas por el Code of Conduct and Practices Guidelines for Journals Editores (COPR), del Committee on Publication Ethics.
- 2) **Acceso libre:** La revista sigue los criterios de acceso libre, lo que implica que la información y las investigaciones están disponible al público en forma gratuita. La reproducción y distribución de los contenidos de la revista han de ser citados según los estándares convencionales, respetando los derechos de autor, la integridad de los trabajos y su contenido (Budapest Open Access Initiative).
- 3) **Derechos de autor:** Todos los artículos publicados, están protegidos bajo la Licencia Creative Commons 4.0 (Creative Commons Reconocimiento–NoComercial–SinObraDerivada) Internacional. Consulte esta licencia en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Los(as) autores(as) mantienen los derechos de autor y de publicación, otorgando el derecho de primera publicación a la revista.
- 4) **Originalidad de los artículos:** La revista solo publica artículos y textos que sean originales e inéditos, salvo cuando la Comité Editorial decida que un texto o material tenga una relevancia o importancia histórica o temática.
- 5) **Detección de plagio:** Los textos que se logren detectar como plagio o que su contenido sea fraudulento, será eliminado o no publicado. En tal sentido, los(as) autores(as) deben garantizar que sus escritos son originales o que no infringen los derechos de autor y las normas de referencia y citación especificadas en la revista y según los estándares y los métodos de citación establecidos. Los autores deben reportar conflictos de interés que puedan influenciar los resultados de la investigación.
- 6) **Sistema de arbitraje:** Azur. Revista Centroamericana de Filosofía sigue un sistema de revisión de pares ciegos y anónimos. Primero hay una revisión por parte de la Comité Editorial o del Director para determinar la calidad del artículo y el cumplimiento con los lineamientos de la revista. Luego se remite a un revisor externo para que determine el artículo con base en criterios de calidad académica, estilo, claridad, pertinencia del trabajo. En todo el proceso se mantiene la confidencialidad y el anonimato del autor y los(as) pares. Dicha evaluación se realiza por medio de un formulario para revisores, en el que se harán las recomendaciones de publicación o no del texto o los materiales. La Dirección de la revista o El Comité Editorial determinan si algunos materiales como reseñas, crónicas, perfiles, documentos históricos u otros, requieren o no revisión de pares para su publicación. El Comité Editorial fija los plazos de revisión conforme al cronograma del proceso editorial. Los revisores ayudan a la toma de decisiones editoriales. Los editores emiten la resolución final para

- 1) la publicación de una artículo o material.
- 2) *Gratuidad: La publicación de los artículos no tiene costo para los autores.*
- 3) *Depósito: La revista por ley de la República de Costa Rica se deposita en el Sistema Nacional de Bibliotecas (SINABE)*



Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 7, No. 14, Enero-Junio, 2026 | ISSN 2215-6089

Contenidos

Artículos

Pág.

Leopoldo Tillería Aqueveque
El pop art imprescindible. Javier Melús, espíritu peterpanesco19

Amanda Rodríguez Vargas
Relaciones propias e impropias en Costa Rica. Una lectura filosófica desde Rita Segato..... 38

Arnaldo José Medina
Más allá de la lucha: cooperación y sociabilidad en el camino de la evolución y el progreso humano.....49

Osmar García
La naturaleza en los espacios políticos como esfera ontológica del desarrollo humano.....59

Lino José Rodríguez Varela
Análisis sobre el enfoque operativo del Teísmo en los discursos presidenciales de Xiomara Castro durante el período comprendido entre 2022 y 2024.....68

César Octavio Santos Polanco
Ética y narcotráfico: un análisis filosófico de la narco-política en Honduras.....82

Dossier: Encuentros multiespecie. Sobre las relaciones entre animales humanos y no humanos

Presentación.....95

Armando Villegas Contreras Las fábulas, la política, los animales... y Derrida	99
Birgit Kaiser Pas de deux de Argelia: Hélène Cixous y Adel Abdessemed, sobre vivir con leones	114
Kári Driscoll “Tipos impredecibles de ‘nosotros’”: Julio Cortázar y la imaginación zoopoética.....	136
Leticia Flores Farfán Cuando el feminismo y el animalismo se encuentran. Hacia comunidades multiespecie donde la hospitalidad reine	152
Susana Cruz-Aguilar Ángeles Cancino-Rodezno La mercantilización de los animales silvestres: Un análisis desde la ética animal	174
Gino Jafet Quintero Venegas Bioética extendida y estudios críticos del turismo: un marco poshumanista para la deconstrucción del antropocentrismo en los espacios turístico.....	186
Xicoténcatl Servin Lira Genealogía y deconstrucción del antropocentrismo: un diálogo entre Nietzsche y Derrida	205

Poesis

Benjamín Valdivia Una sarta de poemas	219
Álvaro Zamora Castro Cinco sendas verosímiles	226

Procesos de investigación

Marcela Sanabria Hernández Rolando Fernández Aguilar Eduard Ortiz Pineda Miroslava Bonilla Cabañas Estado de la situación normativas en torno a las niñas y adolescencias en condición de vulnerabilidad en el periodo pandémico y postpandémico en Costa Rica	233
--	-----

Reseñas

Asunción Vargas Álvaro Carvajal Villaplana (Ed. y comp.) (2025). Filosofía: Crisis y perspectivas. San José CR: Ediciones Guayacán.....	257
---	-----

Crónica

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF) Declaración de la Red Iberoamericana de Filosofía Sobre la enseñanza de la filosofía en los sistemas de educación pública. A los Estados Ibero-americanos, a las comunidades filosóficas Ibero-americanas, A las sociedades civiles de Ibero-América.....	265
Asociación Filosófica Argentina (AFRA) Comunicado de la Comisión Directiva de AFRA ante declaraciones del vocero presidencial	270

Sobre las personas autoras.....	275
---------------------------------	-----

Presentación

La Dirección y el Comité Editorial de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) se complacen en presentar el Vol. 7, No. 14, de enero-junio de 2026. Con este número, *Azur* completa 7 años divulgando la filosofía de Centroamérica y de otras regiones del mundo. Esperamos continuar con esa labor por muchos años más.

Nos parece indispensable recordar que *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía* es independiente del círculo de revistas universitarias, y que se autofinancia. La mayor parte del trabajo se realiza de manera colaborativa y *ad honorem*. Por tales razones, agradecemos a todas las personas que hacen posible que esta revista sea publicada y que mantenga su alto nivel.

En enero del año en curso, *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía* fue evaluada y obtuvo el sello de calidad de LATINDEX, lo cual nos llena de orgullo, y nos impulsa a continuar brindando un servicio de calidad a las personas autoras y lectoras de la revista. También, para este año propondremos la creación de una plataforma de revista de las asociaciones nacionales y regionales de filosofía, con el propósito de fortalecer y mejorar la calidad de la producción editorial de este tipo de revistas en Latinoamérica.

La sección de *Dossier* de este número se dedica a una filosofía a propósito de los animales. Se intitula “Encuentros multiespecie. Sobre las relaciones entre animales humanos y no humanos”.

Como editora invitada del *Dossier* contamos con la Dra. Leticia Flores Farzán, de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México UNAM. En esta oportunidad, dicha sección tiene la particularidad de ofrecer dos traducciones de artículos originalmente publicados en francés. Se trata de textos de Birgit Kaiser con “Pas de deux de Argelia: Hélène Cixous y Adel Abdessemed”, sobre vivir con leones. La traducción es de Ana María Miranda Mora y de Carlos López Ocampo. El otro artículo es de Kárl Driscoll: “Tipos impredecibles de nosotros: Julio Cortázar y la imaginación zoopoética”, traducido por Leticia Flores Farfán y Ana María Miranda Mora.

Se justifican estas traducciones, porque ambos textos aportan ideas novedosas para la defensa del bienestar animal; también hacen referencia de la relación de la filosofía con el arte. En el caso de Driscoll, su punto de partida es la obra de Cortázar.

En el *Dossier* también colaboran Xicoténcatl Servín Lira con “Carnofalogocentrismo: la estructura sacrificial de la ética occidental”; Armando Villegas Contreras con “Las fábulas, la política, los animales... y Derrida”; Leticia Flores Farfán con el texto “Cuando el feminismo y el animalismo se encuentran. Hacia comunidades multiespecie donde la hospitalidad reine”; así como Susana Cruz-Aguilar y Ángeles Cancino-Rodezno con “La mercantilización de los animales silvestres: Un análisis desde la ética animal”; por último, Gino Jafet Quintero Venegas con “Bioética extendida y estudios críticos del turismo: un marco poshumanista para la deconstrucción del antropocentrismo en los espacios turístico”.

La sección de *Artículos* cuenta con 6 colaboraciones. La de Leopoldo Tillería Aqueveque se titula “El pop art imprescindible. Javier Melús, espíritu peterpanesco”. La de Amanda Rodríguez Varga es “Relaciones propias e impropias en Costa Rica. Una

lectura filosófica desde Rita Segato”. Arnaldo José Medina aporta “Más allá de la lucha: cooperación y sociabilidad en el camino de la evolución y el progreso humano”, y Osmar García “La naturaleza en los espacios políticos como esfera ontológica del desarrollo humano”; Lino José Rodríguez Varela aporta “Análisis sobre el enfoque operativo del Teísmo en los discursos presidenciales de Xiomara Castro durante el período comprendido entre 2022 y 2024” y César Octavio Santos Polanco “ Ética y narcotráfico: un análisis filosófico de la narco-política en Honduras”.

En las secciones de *Poeisis* participan el poeta y filósofo Benjamín Valdivia con *Una sarta de poemas*. También filósofo, poeta y crítico de arte, Álvaro Zamora Castro ofrece en esta sección, con una formula experimental y novedosa de expresión artística en nuestra región, el texto “*Cinco sendas verosímiles*”.

En la sección *Procesos de investigación*, el Observatorio Temático Interuniversitario de Derechos de la Niñez y la Adolescencia (OBINA), la Universidad de Costa Rica, presenta, por medio de sus investigadores Marcela Sanabria Hernández, Rolando Fernández Aguilar, Eduard Ortiz Pineda y Miroslava Bonilla Cabañas, el resultado de una investigación titulada “Políticas y normativas en torno a las niñeces y adolescencias en condición de vulnerabilidad en el periodo pandémico y postpandémico”.

En la sección de *Reseñas*, Asunción Vargas ofrece una lectura de: Álvaro Carvajal Villaplana (Ed. y comp.) (2025). *Filosofía: Crisis y perspectivas*. San José CR: Guayacán.

En la sección de *Crónica* contamos con dos documentos valiosos para la defensa de la filosofía. El primero es la “Declaración de la Red Iberoamericana de Filosofía Sobre la enseñanza de la filosofía en los sistemas de educación pública. A los Estados Ibero-americanos, a las comunidades filosóficas Ibero-americanas, A las sociedades civiles de Ibero-América; se trata de un escrito importante de la de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)”. El segundo es de la Asociación Filosófica Argentina (AFRA), se titula “Comunicado de la Comisión Directiva de AFRA ante declaraciones del vocero presidencial”.

Esperamos que el inicio el año 2026 sea tan fructífero para *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía* tanto como para sus colaboradores y lectores. Alentamos la esperazan de que este número sirva para el debate filosófico en la región y en el mundo. Además, agradecemos todo respaldo y ayuda con la divulgación de este número.

Álvaro Carvajal Villaplana
Director
Alajuela, Costa Rica
31/12/25



I Artículos



Leopoldo E. Tillería Aqueveque
***El pop art imprescindible.
Javier Melús, espíritu peterpanesco***

RESUMEN

Se imagina a Peter Pan, el niño del país de Nunca Jamás, creando en pleno siglo XXI un universo de personajes fantásticos y coloridos como Súper Ratón y Mazinger Z, al lado de otros de la cultura pop como Marilyn Monroe y Donald Trump? Pues eso es lo que realiza el artista navarro Javier Melús, quien bien representa este espíritu peterpanesco. El escrito analiza tres pinturas de Melús, las cuales reflejan el desafío de las fuerzas estético-ecológicas por hacer de la vida cotidiana una nueva cultura. Después de Melús, se concluye, el arte puede probar que es imprescindible.

Palabras Claves: cotidianidad; cultura; ecología del mostrar; estética; felicidad; obra de arte.

Abstract: Can you imagine Peter Pan, the boy from Neverland, creating in the 21st century a universe of fantastic and colorful characters such as Super Mouse and Mazinger Z, alongside other pop culture characters such as Marilyn Monroe and Donald Trump? Well, that is what the Navarrese artist Javier Melús does, who well represents this Peterpanesque spirit. The paper analyzes three paintings by Melús, which reflect the challenge of the aesthetic-ecological forces to make everyday life a new culture. After Melús, it concludes, art can prove that it is indispensable.

Key words: Everyday life; Culture; Ecology of display; Aesthetics; Happiness; Artwork

Agradecimientos

A la generosidad de Javier Melús por aceptar ser parte de este proyecto, pero sobre todo por hacernos tan felices con su universo infinito de íconos pop.

Autor/ Author

Leopoldo E. Tillería Aqueveque
Universidad Bernardo O'Higgins
(UBO)

Ciudad: Santiago de Chile, Chile

ORCID ID: 0000-0001-5630-7552

Correo: leopoldotilleria@gmail.com

Recibido:

Aprobado:

Publicado: 08/07/2025

1. Introducción

En plena era del post-posmodernismo, pudiésemos perfectamente arriesgar la tesis de que dentro de todos los ámbitos que conforman la filosofía, la filosofía del arte ha quedado relegada, si no al último, al menos a uno de sus lugares postreros. Sólo por nombrar algunas de sus ramas, la filosofía de la mente y la filosofía de la tecnología parecen ocupar hoy un lugar preponderante en los libros, *papers* y conferencias dedicadas a la “cuestión filosófica” (López, 2012; Carmona, 2019; Aguilar & Chamba, 2019; Tillería, 2021; Eguiguren, 2024). Precisamente, coincidimos con Griffero (1999) en cuanto a que la misma metáfora de F.W.J. Schelling acerca del arte como “piedra angular” del edificio filosófico, traducida en que el propio arte haría posible la filosofía, induciría también a constatar paradójicamente que el arte se vería obligado a presuponer a la filosofía, resultando, por ende, absolutamente condicionado a ella.

Más allá de resistir la crítica a un cierto anacronismo de nuestra parte –el del retorno al romanticismo de Schelling–, lo que se pretende en este trabajo es restituir el papel esencial de la filosofía del arte en la comprensión y teorización de la obra, considerando que la estética, como disciplina filosófica, constituiría un dominio cuya preocupación excede el fenómeno artístico, para orientarse, con algún privilegio, hacia otras expresiones de la sensibilidad, v.g., la estética del juego (Holzapfel, 2011; Díaz, 2012), del erotismo (Holzapfel, 1998; Matamoros, 2017), de la literatura (Fielbaum, 2021), de la naturaleza (Torres, Contrera, Gutiérrez & Suárez, 2020), de lo monstruoso (Sánchez, 2023) o, incluso, de la crueldad (Castro, 2019).

Al respecto, el post-posmodernismo puede entenderse como aquel paradigma que “vino a enfocarse, entre otras cosas, en la moda y el consumo [...], poniendo en duda la tendencia de las teorías establecidas para centrarse en problemas ligados a la producción, para operar con una inclinación productivista. Además, tendió a enfocarse sobre la aparentemente trivial periferia (por ejemplo, la moda) más que sobre problemas más fundamentales y ‘serios’ (por ejemplo, el trabajo) del interés de los teóricos modernistas” (Ritzer & Yagatich, 2012, como se cita en Alfaro, 2014, 104).

Otra forma de definir post-posmodernismo es como “[...] el adelgazamiento de la razón y su identificación con una particularidad que le permite encarar los retos del mundo tecnológico de la segunda década del siglo XXI, [y que] se esté de acuerdo o no con la etiqueta semántica que le da nombre, pone en evidencia que hoy nos insertamos en una historia que aparece caracterizada por una multiplicidad irreductible de tiempos, de ritmos y de decursos evolutivos que se enriquecen, se modifican y se interpelan variadamente” (Pallarès & Chiva, 2018, 841-843).

La post-posmodernidad es el periodo donde situaremos nuestra observación. Por cierto, las implicancias del *pop art*, como manifestación estética tardo-moderna y post-posmoderna (Rauschenberg, 2019; Mir, 2024) o, si se quiere, como hijo predilecto del post-posmodernismo, dan la impresión de estar a la orden del día, no sólo en aquellos lugares en que uno esperaríamos que fueran exclusivos de la exposición de las obras de arte (museos, muestras y colecciones), sino virtualmente en la mayoría de los espacios (públicos o no) en los que el arte y el diseño tienen la libertad de mostrar su experiencia estética o sensible: desde los muros en las calles hasta los Blogs de internet. Todo

esto, por supuesto, entendiendo al *pop art* como aquel movimiento inspirado en la estética de la vida cotidiana y en los bienes de consumo (v.g., objetos culturales mundanos, anuncios publicitarios, libros de cómics, celebridades, el mundo del cine), y que habitualmente utiliza la ironía como medio de expresión (Seminario, 2022).

No debiera, pues, resultar curioso que la perspectiva de la filosofía del arte escogida para enmarcar nuestra reflexión sea precisamente la de Peter Sloterdijk, filósofo contemporáneo y excatedrático de estética en la Escuela de Arte y Diseño de Karlsruhe. La abundante producción ensayística y filosófica de Sloterdijk queda, por de pronto, refrendada en su *Crítica de la razón cínica* (1983), *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche* (1986), y en su trilogía *Esferas* (*Esferas I*, 1998; *Esferas II*, 1999; y *Esferas III*, 2004), una especie de filosofía de la historia y de nueva ontología del mundo, pero juntas. Sin embargo, como veremos en el siguiente apartado, lo sustancial del pensamiento de Sloterdijk sobre el arte actual está en su texto de 2007, *El imperativo estético*, donde se plantea una contundente crítica a lo que el germano denomina el actual «sistema del arte».

El artículo consiste en una suerte de hermenéutica de la obra del artista visual español, Javier Melús², un exponente, por así decir, puro del *pop art*. De este modo, se han elegido tres de sus cuadros a fin de poner a prueba nuestra hipótesis de trabajo, que establece que el *pop art* de Melús satisface propiamente las características de lo que debiese representar el arte frente a lo que Sloterdijk (2020) identifica como el imperativo estético de la posmodernidad. El mismo pintor navarro nos entrega una primera aproximación a su iconografía: “Yo tengo una edad en la que me crié con los dibujos animados en el salón de casa y esa impronta ha quedado en mí. Tengo un complejo de Peter Pan por ahí un poco acusado también; y me gusta el mundo de la Marvel, de los superhéroes, dibujos animados, Walt Disney, la moda, la música, el cine, el diseño gráfico, el cómic. Bueno, pues todo se procesa y el resultado es este [la muestra de Melús en Logroño]” (7 Rioja TV, 2022, 2m10s)³.

El escrito se divide en seis secciones: introducción; una especie de marco teórico que sintetiza la idea de imperativo estético en Sloterdijk; una breve digresión sobre la historia del *pop art*; el desarrollo del artículo mediante la revisión de las tres obras del artista español: *Olivia* (2022); *Minion* y *Gagarin* (2019); y *Bubble Lisa* (2022)⁴, conclusión, y referencias bibliográficas.

2. El arte futuro de Sloterdijk

En cierto modo, la teoría estética de Sloterdijk confronta lo que el filósofo de origen neerlandés llama sistema del arte con aquel arte que se oculta tras su idea de imperativo estético. En primer lugar, digamos que el sistema del arte en *El imperativo estético* es, a fin de cuentas, la industria moderna del arte, es decir, aquel modo de producción, exposición y consumo de la obra en el que lo que cuenta como lo primordial es justamente la forma de valor de aquella. Este arte, al que Sloterdijk (2020) califica como crepuscular, no es otro que el arte propio de las colecciones, de las galerías y de los museos, un arte cuya obra apenas tiene presencia. Es el arte de la *Belle Époque* moderna:

El arte ya no ve en el virtuosismo su condición absoluta. [...] Las fuerzas artísticas ya no reconocen en el dominio técnico de los medios a sus aliados naturales. La capacidad de ser feliz se ha distanciado de las potencias estéticas que se muestran. Esta brecha data ya de mucho tiempo antes; refleja cambios complicados en las alianzas de las energías burguesas que han transformado el mundo. Las campañas por la felicidad de la era moderna también conocen sus desertores, sus heridos, sus logreros, sus agentes dobles (Sloterdijk, 2020, 348).

El arte de esta época, digámoslo así, de oscurantismo estético, pareciera que ha pagado un precio muy alto por el privilegio de ocupar la primera línea en los frentes de exhibición. Todo ese artilingio de maquinaciones comerciales y de curadores con “aire de familia” artístico, toda esa epopeya de lograr las primeras publicaciones entre muestras de museos y colecciones no ha hecho sino opacar, cuando no desintegrar, la capacidad artística de los mismos poderes creadores. De esta forma, la *Belle Époque* moderna se ha convertido en aquella tendencia obligada a mostrar solamente lo “segundo mejor”. En efecto: “Desde hace mucho tiempo, la exposición se ha desintegrado en varias cosas: la colocación de fetiches, la oferta de valor y la exhibición de una filosofía acompañante” (Sloterdijk, 2020, 348).

Las obras resguardadas por la *Belle Époque* han quedado como a medio camino entre el lugar preferente, por llamarlo de alguna manera, de una “belleza pública” (catálogos, internet, calles, medios de comunicación) y aquel espacio regentado por los poderes sacros del arte, esto es, ese lugar destinado sólo a las piezas “únicas”, a los tesoros “escondidos”. Ni lo uno ni lo otro, plantea Sloterdijk (2020). Es como si el arte moderno se tratara de obras que han tenido la mala suerte de permanecer flotando en el limbo a la espera de un rey Midas que las convierta en oro. Como sea, los custodios de este arte fluctuante no dejan de perseguir en la obra (cualquiera sea su estilo, técnica o exponente) la expresión de su valor máximo. Pero la *Belle Époque* moderna necesita de sus «lugartenientes» para promover el incremento del valor de las piezas de arte. Pues bien, estos modos de sincronización del capital asociado al arte son dos, afirma Sloterdijk (2020): el museo historizante y la exposición actualizadora, donde su misión es justamente la de compendiar el mundo como un solo orden de valores (máximos, se deduce).

Algo más sobre la noción de museo en la tardo-modernidad. Contra la idea de sentido común que ve en el museo algo así como una necrópolis de las obras destinadas a ser vistas por anacrónicos amantes de las exposiciones, y que compartirían con las demás obras archivadas una especie de nichos para sus enmarcados, Sloterdijk (2020) más bien considera al museo un virtual cielo terrenal para objetos sobrantes. Un concepto, por de pronto, menos lúgubre que el de cementerio. Sin embargo, por mucho que de mítico tenga la analogía del filósofo teutón, no deja de ser relevante ponderar la función, como quien dice, exotérica del museo: “Visto desde una perspectiva más griega que cristiana, el ingreso en una colección supone para las cosas el viaje al Hades, donde se reúnen en sórdidos sótanos con otras famosas y anónimas para habitar entre sombras por toda la eternidad. [...] Donde el propio cielo de las cosas se convierte en morgue, queda al descubierto el núcleo xenológico del museo. El objeto muerto exhibido transmite el mensaje central del museo moderno: hay cosas extrañas sin solución en el mundo” (Sloterdijk, 2020, 304-305).

¿Cuál es, entonces, el arte del imperativo estético? Seguramente esta sea la pregunta más decisiva de este trabajo. Antes, sin embargo, conviene revelar que el imperativo estético que Sloterdijk (2020) preconiza realmente no existe. Es más bien un recurso literario que el pensador alemán utiliza con su acostumbrada ironía y desparpajo teórico. Como bien observa Weibel en el epílogo al texto de nuestro filósofo: “Sloterdijk quiere sacarnos de este paréntesis de doscientos años de alianza entre la ética y estética, de imperativos categóricos y estéticos” (Sloterdijk, 2020, 426). Y agrega algo fundamental: “Los escritos de Sloterdijk demuestran que este imperativo estético, que hasta cierto punto estuvo secretamente presente en todas las estéticas existentes, no puede existir, lo cual desarma a la modernidad” (Sloterdijk, 2020, 422).

En otras palabras, todo posible imperativo estético frustra cualquier experiencia estética genuina, pues el goce estético requiere, si entendemos bien a Sloterdijk (2020), de la máxima libertad para poder experimentarse.

De tal modo que todas las prescripciones o mandatos, sean del origen que sean, lo único que hacen es cercenar la posibilidad real de la experiencia estética. No hay, entonces, ninguna analítica de lo bello (Kant, 1992), ninguna perfección del conocimiento sensible (Baumgarten, 2000), ninguna verdad oculta del mito (Schlegel, 2018) ni menos todavía un arte abarcador de las formas de las enajenaciones de la sustancia absoluta (Hegel, 2006), que pueda responder a una estética del futuro. Según esta idea, las siguientes serían las condiciones de la obra que para Sloterdijk (2020) garantizarían una auténtica experiencia estética o, dicho en buen romance, determinarían el arte del futuro en completo desarraigo de cualquier imperativo estético.

1º. Hay una cualidad natural del ser humano que posibilita el culto de las artes. Dicha cualidad es la esperanza humana y religiosa que los artistas depositan en su poder creador, vale decir, en su genialidad. Y aquí yace una cuestión, en nuestra opinión, sumamente relevante para definir el valor intrínseco de la obra, una cuestión que probablemente nadie –excepto Aristóteles y Kant– ha considerado como uno de los rasgos capitales del arte: nada menos que el de ser feliz. Como lúcidamente advierte Sloterdijk: “Ello encierra la promesa de que los hombres siempre serán capaces de obligarse a producir ellos mismos las condiciones de su felicidad” (2020, 345). Añade el de Karlsruhe:

El derecho al arte deriva solamente de las fuerzas humanas que llaman a crear su propia felicidad. La felicidad se llama a sí misma; promoviéndose ella sola, se refuerza, y su fuerza la hace sentirse feliz. Del magnetismo de la felicidad depende finalmente la capacidad de irradiación de la potencia moderna. Es la atracción de la felicidad lograda, con cuya ayuda el poder vivir trasciende el tener que vivir. Así es como el juego entra en la vida y hace de ella algo más que sólo una carga. El arte es la tendencia antigravitatoria; traspasa el umbral del «debes» al «puedes» (Sloterdijk, 2020, 346).

2º. Esta misma confianza humana y religiosa se convierte en el desafío de las fuerzas estético-terapéutico-ecológico-neorreligiosas llamadas a impulsar –corpórea y conscientemente– una nueva cultura, más allá de las fuerzas productivas en juego o de una pseudo fantasía domesticada. Como dice el filósofo:

No es exageración afirmar que en esta alianza de arte, sanación y arte de vivir se decide un futuro de las sociedades occidentales. [...] Creo que, a la vista de estas tendencias [el dramático quebrantamiento de una sociedad regulada por la ética del trabajo], sólo las fuerzas productivas alternativas de la estética y la terapéutica, del arte de vivir neocénico y los grupos neorreligiosos no escapistas, serán capaces de desarrollar formas de vida soportables para aquellas nuevas mayorías que pronto acamparán fuera del mundo laboral tradicional (Sloterdijk, 2020, 386).

Aunque no es del caso detenerse en esto, es indudable la similitud del comentario de Sloterdijk (2020) con una de las tesis centrales de la estética del filósofo danés Søren Kierkegaard. En efecto, y como señala Roldán (2013): “La propia ambigüedad de Kierkegaard, y su ‘comunicación indirecta’, hacen que en la exposición de ‘lo estrictamente artístico’ se filtren caracterizaciones estéticas existenciales. En medio de los textos mencionados, y en otros, Kierkegaard elabora una teoría de la existencia humana en términos artísticos. Es decir, la decisión de tomar la propia vida como si fuera una obra de arte” (99).

3°. El arte puede probar que es imprescindible porque en el seno de la moderna cultura del entendimiento y la voluntad encarna la forma más significativa y mejor legitimada de acceder a la dimensión de la presencia mental (Sloterdijk, 2020, 396). O sea, nuestro filósofo verá en la producción y la contemplación de la obra, una capacidad reflexiva (incluida nuestra reflexión respecto de nuestra propia sensualidad como artistas o como espectadores) llamada a trastocar el yo estratégico en un yo centrado en la entrega y, por ende, más propio de la meditación.

4°. Esta nueva estética, que en ningún caso renuncia a su propósito original de generar el goce estético, se transforma -a través de un nuevo itinerario de conversión- en una nueva ecología del mostrar que hace necesarias nuevas reglas para la exhibición. Asevera Sloterdijk (2020): “Estoy seguro de que aquí se anuncia el comienzo de una nueva ecología del espíritu, y este anuncio no se presenta bajo la forma de una prognosis vacua o de los créditos de *Never; Never and Company*, sino como un crecimiento real de la inteligencia” (402). Se trata, pues, de accionar una inteligencia superior, una presencia mental en el seno mismo de la obra, que desactive las impertinencias y las ortodoxias (estéticas, culturales, psicopolíticas) “de una inteligencia tosca, estupefacta y atada a los egoísmos de la autoconservación estratégica” (403).

3. Breve digresión sobre la historia del pop art

Se parte de la definición del *pop art* citada más arriba, donde lo sustancial de este movimiento resultaba ser la inspiración en la estética de la vida cotidiana y en los bienes de consumo, conviene agregar que el *pop art* surge, en primer lugar, como una reacción al expresionismo abstracto (v.g., Jackson Pollock, Lee Krasner, Mark Rothko, Robert Motherwell, Arshile Gorky), que para los artistas pop aparecía como pretencioso y desmesuradamente intenso. De ahí que se pueda hablar de una confrontación entre lo épico y lo cotidiano:

El Pop-Art surgió a mediados de los años cincuenta en Inglaterra, pero desarrolló su potencial completo durante los sesenta en Nueva York, donde compartió, junto con el minimalismo las atenciones del mundo del arte. En el Pop-Art, lo épico se reemplazó por lo cotidiano, y lo producido en masa ofrecía el mismo significado que lo exclusivo; la separación entre «arte de élite» y «arte popular» estaba desapareciendo. Los medios de comunicación y la publicidad eran temas favoritos para las ingeniosas celebraciones de la sociedad de consumo que el Pop-Art creaba. Tal vez el mejor artista de este estilo, cuyas innovaciones han influido tanto el arte posterior, fue el norteamericano Andy Warhol (Beckett, 1995, 380).

La pintura de caballete ortodoxo, o más académica, tenía al frente a un rival que apostaba todas sus cartas a la simpleza y al colorido, pero especialmente a la creciente iconografía pop que en las décadas del cincuenta y el sesenta empezó a «descubrirse» en vitrinas, medios de comunicación, revistas de cómics, paredes de calles, mundo de las celebridades y del cine, marcas de alta gama y, por qué no decirlo, supermercados. Si a esto agregamos el *collage* -incluida la fotografía- como una de las técnicas predilectas de los emergentes artistas pop, tenemos el nacimiento de un nuevo mundo del arte, un mundo que, a diferencia del expresionismo abstracto, cuyo *leitmotiv* “eran los temas con carga moral, a menudo profundos y trágicos, a gran escala” (Beckett, 1995, 368), se centraba en la serialidad y el uso de diferentes formatos.

Parte de esta primera camada de artistas del arte pop fueron Roy Lichtenstein (quien habría realizado la primera obra de este estilo: *Blam*, en 1962), el ya comentado Andy Warhol, Jaspers Johns, David Hockney, Wayne Thiebaud, Richard Hamilton, Eduardo Paolozzi y, aunque su iconoclasia lo liberaría en un dos por tres de este calificativo, el propio Marcel Duchamp, impulsor del *pop art* con su famosa y controvertida escultura *Fuente* (un urinario hecho de porcelana y óleo presentado en 1917 en la Sociedad de Artistas Independientes en Estados Unidos, y del cual hoy se exhibe una réplica en el Museo Tate Modern de Londres).

Quisiéramos detenernos, paradójicamente, no en Warhol ni en Lichtenstein, superíconos del *pop art* estadounidense, sino en el pintor y escultor también norteamericano Jaspers Johns, cuya obra se hizo mundialmente conocida por la realización de una serie de banderas de los Estados Unidos:

Johns pinta representaciones de banderas, dianas, números o incluso mapas. Su intención es convertir la imagen en un objeto y para ello recurre a técnicas como la repetición seriada o la ampliación. En su obra *Flag* [1954] pinta un símbolo como es la bandera americana haciendo que el espectador se cuestione si se trata de una pintura o una bandera real. Después de todo, una bandera es una tela pintada. Aquí Johns hace un gran papel en la elección de la técnica de *Flag* y se decanta por la encáustica, que se trata de pigmento y cera fundida para aportar textura, combinada con óleo y *collage* en tela montada sobre madera (Salinas, 2021, 18).

¿Qué nos dice la obra de Jaspers Johns? Precisamente que la filosofía del *pop art* es carecer de una filosofía determinada; que la máxima libertad parece ser la única consigna del movimiento, siempre y cuando los íconos, *collages* y fotografías o los materiales de cualquier tipo que se utilicen (en el caso de Johns, encáustica, *collage*, óleo, tela, madera) o los distintos formatos y tamaños que se escojan para vaciar en

ellos las imágenes del artista, sean parte de la cotidianidad de la cultura pop de la época o, como otros prefieren decirle, de la cultura de masas.

4. Lo cotidiano, lo peterpanesco, lo imprescindible

Ahora bie, las obras de Javier Melús nos ponen de cara al fundamento estético del imperativo de Sloterdijk (2020). Por sobre su exitosa *performance* en salas de exposiciones, magazines, sitios especializados de internet y redes sociales, esto es, teniendo en cuenta su indiscutible valor expositivo y –nos atreveríamos a decir- la belleza de su arte, los cuadros del pintor navarro parecen ser el oxímoron del *pop art* contemporáneo y la amalgama casi perfecta del concepto sloterdijkiano de arte futuro. El punto es cómo corroborar esta suposición. La clave parece estar en el propio título de este acápite: «Lo cotidiano, lo peterpanesco, lo imprescindible», concediendo que tal como reza el manifiesto de Sloterdijk (2020) en el arte de Melús el goce estético permanece en el corazón de la experiencia estética. Esta atribución no tiene nada de baladí, puesto que, aparte de la de Sloterdijk (2020), son pocas las teorías que se atreven a conectar explícitamente, a guisa de la presentación de la obra, goce estético y felicidad.

En *Olivia* (Figura 1), lo primero que vemos es un encuentro, por así decir, de épocas. Ensayando una delimitación de símbolos y su cronología, podemos reconocer en la obra tres clases de figuras distintas (separadas esencialmente por el tiempo y por su naturaleza). En primer lugar, Olivia, la novia de Popeye, posando enamoradamente y ocupando casi todo el espacio de la pieza en la misma paleta de colores de la caricatura original. La delgaducha dama aparece flanqueada, en ambas esquinas inferiores, por sendos dibujos en monocolor de Popeye el Marino, reflejando, a ojos vistas, en quién está pensando la joven mientras su corazón prácticamente sale de su pecho. Se trata, es obvio, de los protagonistas de la famosa tira de dibujos animados de los años treinta.

En segundo lugar, y como trasfondo de Olivia, Melús ha viajado a lo más icónico de la moda de los noventa, para presentar en un primer plano y en su clásico tono dorado sobre fondo blanco el logo de la marca Versace⁵. Podrá resultar extraña esta relación entre una caricatura de los años treinta y el logo de una marca moderna de alta gama, sobre todo si este logo es literalmente la cabeza -estilizada, desde luego- de la Gorgona Medusa, el temible monstruo con cabellos de serpientes de la mitología griega. Sin embargo, si nos atenemos a la definición estricta de *pop art* dada por Seminario (2022), nos encontramos con que la combinación del cuadro se ha inspirado precisamente en un «objeto cultural mundano» (el logo de Versace) y en una «tira de cómic» (doña Olivia).

En tercer lugar, y por muy simples que parezcan, no deja de tener significancia la incorporación en la obra de dos emoticones (del amor, de enamorados o como quiera que se les llame) propios de los años 2000 y de la masificación de los chats privados y las redes sociales. Las dos figuritas, naturalmente, se mezclan con el corazón desbocado de Olivia y coinciden con el estado de enamoramiento de la coqueta señorita. No hace falta decir que ambos emoticones se integran al cuadro también como objetos culturales, en este caso, del mundo virtual. Detrás de todo esto, ninguna otra figura que se torne distinguible; sólo una especie de fondo último

que da la impresión de ser una pared de cualquier calle del mundo, con unas manchas aleatorias y números en un azul desgastado y restos, en tonos rojizos, de alguna leyenda escrita con espray.

Si se piensa en Sloterdijk (2020), la *Olivia* de Javier Melús, o, mejor dicho, el *pop art* que representa la *Olivia* del artista navarro, no tiene problemas en mostrarse como prototipo de una nueva cultura, una tal que, como decíamos, comprime en una tabla llena de felicidad tres íconos de épocas distintas, haciéndose –como creación, como emoción, como intuición o, si se prefiere, como recopilación- un objeto artístico francamente imprescindible.

Figura 1. Olivia



Nota. *Olivia* (2022), [Pintura], por Javier Melús, técnica mixta sobre tabla, 100 x 130 cm. (Melús, 2023).

Figura 2. Minion y Gagarin



Nota. *Minion y Gagarin* (2019), [Pintura], por Javier Melús, metacrilato y tabla, 70 x 50 cm.
(Melús, 2019).

La segunda obra, *Minion y Gagarin* (Figura 2), refleja en el universo de Melús seis símbolos de la cultura pop que, parafraseando al Kant de la teoría ética, han sido pintados en la obra... ¡porque sí! En efecto, y este no es un asunto que revista una jerarquía por capas o tamaños o épocas de las imágenes que componen la obra; estos seis íconos mediáticos parecen dispuestos en el único orden posible en una pieza genuina del *pop art*, es decir, en una distribución aparentemente aleatoria. Aunque, siendo fieles a la importancia que supone el título de la obra, concedamos que las imágenes del Minion y de Yuri Gagarin⁶ debieran ser -siguiendo ahora al Kant de la *Crítica de la facultad de juzgar*- las ideas estéticas principales de la creación de Javier Melús.

Por lo mismo, y asumiendo el riesgo propio de una postura heterodoxa, creemos que el tipo de juego de ordenamiento de los íconos en *Minion y Gagarin*, de acuerdo con la teoría de los juegos de Caillois, parece ser el de *Mimicry*⁷, en el sentido de que las materialidades usadas por Melús son puestas en juego haciendo aceptar temporalmente una fantasía en la que todos (artista y espectador) juegan conscientemente a ser (crear, contemplar, sentir) un determinado personaje.

De hecho, según nuestro supuesto, son los propios materiales que Melús utiliza para crear su obra los que juegan la parte central del juego de *Mimicry*, convirtiéndose sobre la tabla y el metacrilato en los seis personajes de la pintura.

Reiteremos que el Minion y Gagarin hacen las veces de imágenes principales del cuadro, las que no por nada son las únicas que forman una unidad completa de línea y color. Como sea, es el rostro de Gagarin (con su casco blanco de astronauta *vintage* con las letras CCCP en rojo)⁸ el que nos llama más la atención. ¿La razón? Salvo que Gagarin haya sido el personaje de algún cómic pro-soviético (algo que no podemos afirmar), la del cosmonauta es la única figura de todas que no proviene del mundo de las caricaturas o del grafiti. Quizá, una manera correcta de decirlo sería sugerir que Gagarin es el único personaje trasladado a la obra desde la vida real.

El resto de los íconos de Melús son literalmente contornos de dibujos animados hechos con la técnica del grafiti: Popeye (en líneas negras), Patricio, el amigo de Bob Esponja (en trazos azules), y abajo, un rostro alegre (¿o acaso sorprendido?) de la Pantera Rosa (en líneas rosadas). Sin embargo, abajo, casi saliendo del cuadro, Melús parece incorporar, por decirlo de algún modo, a un ícono rutilante del *espray*. Se trata del conocido oso panda con dos pistolas pintado con la técnica del *estarcido*⁹ por el enigmático Banksy, artista (o colectivo de artistas) de la escena *underground* contemporánea y cuya verdadera identidad se desconoce.

La pregunta es entonces, para seguir dentro de la definición de *pop art* que hemos recogido, ¿representa Banksy y sus trabajos en aerosol (la mayoría de ellos hechos en paredes, edificios y casas abandonadas) una expresión auténtica de la estética cotidiana? La respuesta es un tajante sí, si tenemos en cuenta la correspondencia de sus grafitis con el concepto post-posmoderno de *Everyday Aesthetics*¹⁰, en especial con la idea de una «nueva descripción de la ciudad».

La presencia de una realización de Banksy en la obra de Melús, no significa otra cosa que el arte del pintor español (en pleno corazón de la cultura moderna del entendimiento y la voluntad) encarna, como apunta Sloterdijk (2020), la forma mejor legitimada de acceder a la dimensión valga la redundancia, de la presencia mental. Por eso es necesario citar nuevamente al alemán: “Desde el arte no hay mucha distancia

a lo que en la jerga filosófica se llama conciencia descentrada, esto es, aquella forma de conciencia en la que el yo, centro estratégico del ser-en-el-mundo, se diluye en un estado de entrega sin un punto central” (Sloterdijk, 2020, 396).

¿Qué representa, luego, *Minion* y *Gagarin* sino esta conciencia descentrada del artista, es decir, aquella forma de conciencia en la que el yo del pintor se diluye en un estado de entrega sin un punto central (esto es, en una obra en la que coexisten en un perfecto juego de Mimicry seis íconos de la cultura urbana)?

Quisiéramos cerrar nuestro comentario sobre esta pintura con dos puntos que no dejan de ser relevantes. El primero, nos permite aseverar que la estética del pintor navarro luce transformada en una nueva ecología del mostrar que hace patente nuevas reglas para la exhibición.

En efecto, estas nuevas reglas del mostrar hacen coincidir concepto y técnica, o, yendo a los fundamentos del arte occidental, *logos* y *techné*¹¹.

Figura 3. Bubble Lisa



Nota. *Bubble Lisa* (2022), [Pintura], por Javier Melús, técnica mixta sobre tabla, 100 x 130 cm. (Melús, 2023).

Ya que, sin tratarse ni mucho menos de un arte conceptual, la pintura de Melús consiste, dentro de esta especie de juego de Mimicry, en la presentación de seis íconos del mundo pop que, por sí mismos, significan algo: la sorpresa de la Pantera Rosa, la contracultura de Banksy, el “heroísmo” de Gagarin¹², en definitiva, lo cotidiano. Es decir, habría acá una suerte de convención de historias, una tal que haría posible, por medio del genio de Javier Melús, su disposición como personajes de una cierta anécdota¹³ del arte (cualquiera que esta sea). Correspondería, dicha anécdota, a una regla de la aleatoriedad.

Pero decíamos también que la propia *techné* mostraba la existencia de nuevas reglas para la exhibición. En este caso, expresada dicha “transgresión” en la realización de la obra sobre tabla y metacrilato, incluido el uso del espray. De pronto, la superficie del cuadro aparece convertida en una sólida y vidriosa pared, en la que un artista con alma de niño ha producido las condiciones de su propia felicidad. Conviene hacer explayarse al mismo Melús:

A mí me gusta siempre pintar en una superficie dura, que se asemeje a un muro, a una pared. Me encantaría coger un trozo de pared, un trozo de muro y llevarlo a mi casa para pintarlo. Siempre estoy arrancando carteles de la calle, porque me gusta incorporarlos a la obra, y siempre tiene un toque no grafitero, pero sí un poco urbano, una mezcla del *pop art* clásico con ciertos toques urbanos, y, bueno, este es mi mundo; [...] además, nunca he querido dar un mensaje concreto, nunca [...], es el espectador el que tiene que interpretar lo que yo pinto (OCCO Art TV, 2020, 1m44s).

El segundo punto ni siquiera pudiera llamarse pendiente, pues, hablando en derecho, es el corazón no sólo del *pop art* del artista navarro sino del *pop art* en general. Nos referimos a ciertos mensajes u objetos cualesquiera que están pintados por Melús a modo de persistencia de la cotidianidad. ¿Cuáles? El revólver del tamaño del propio Gagarin, los dos corazones (uno blanco y otro enteramente rojo) y la palabra UP (;arriba!) pintada en verde espuma de mar en la clásica tipografía de estencil. El fondo que imita una pared desgastada y rayada con grafitis sólo confirma el sentido simple y urbano del arte de Melús.

¿Hay algo nuevo o distinto que podamos decir de *Bubble Lisa* (Figura 3)? ¿Algo que no se haya dicho ya del *pop art* de Melús a propósito de las dos pinturas anteriores? Creemos que muy poco; por de pronto dos aspectos que nos parecen forzosos:

1°. Tras la imagen central de una extrovertida Gioconda, apreciamos, como quien dijera, un *collage* de la iconografía del pop. Es como cruzar en un cohete por toda la historia del siglo XX. Entre un montón de leyendas emborronadas que cubren cada milímetro del cuadro, divisamos al Tío Sam, a Marilyn Monroe, al gato Félix, a Goofy, a Hello Kitty, y los logos de Hermes y de Coca Cola.

2°. La transformación de la Gioconda en una Mona Lisa Pop es, probablemente, una de las mayores genialidades de Javier Melús. No sólo porque dota a la dama de Leonardo de un colorido abiertamente provocativo (v.g., el color del cabello, de sus ojos y de sus atuendos), sino porque muestra a la Gioconda –en la misma pose del Louvre– nada menos que haciendo un vistoso globo con el chicle que está mascando. Puro *pop art*.

5. Conclusión

Lo cardinal que habría que responder es si a lo largo de la investigación se ha confirmado nuestra hipótesis de trabajo, que sugería que el *pop art* de Javier Melús satisfacía las condiciones de lo que ahora podemos llamar “teoría” del arte de Sloterdijk. Sin entrar en una pormenorización prescindible, digamos que las tres obras de Melús que hemos observado forman parte de un estilo único e inagotable.

Inagotable, puesto que la iconografía disponible para la realización de las piezas del pintor navarro no se circunscribe a determinados personajes, marcas o artefactos que pertenezcan al mundo del arte pop, como sí ocurre, por nombrar a uno de sus mayores cultores, con los trabajos del estadounidense Roy Lichtenstein, centrados casi exclusivamente en las historietas de cómics. La obra de Melús se alimenta de todo aquello que quepa en la palabra cotidianidad: calles, paredes pintadas o rayadas con grafitis, cómics, cine, marcas, obras de arte, objetos de uso diario, celebridades, monumentos y un largo etcétera. Y único, porque la libertad estética que inspira a Javier Melús le permite la creación de pinturas donde los lindes entre un ícono y otro (v.g., Goofy y Marilyn), entre la combinación o contrastes de colores posibles (el azul y el gris del cabello de la Gioconda), y entre las técnicas y materiales que parecieran ser la esencia de su *pop art* (madera, carteles, acrílico, estencil, espray, rotuladores, metacrilato), literalmente se esfuman en el mismo aire que rezuma los olores de los pinceles y de los envases de aerosol que utiliza.

Volviendo a Sloterdijk (2020), constatamos que las obras del pintor navarro satisfacen, en mayor o menor medida, el manifiesto del arte del filósofo germano. Ciertamente, si nos atrevemos a denominar al *pop art* de Melús –con un guiño al concepto de «nueva cultura»- como neo *pop art*, digerimos con mayor facilidad y, lo que es trascendental acá, con mayor felicidad, las mezclas virtualmente aleatorias de épocas, íconos, leyendas, colores y técnicas usadas por el español. ¿O, acaso, no nos hace felices ser transportados por sus imágenes a otros momentos de nuestras vidas (la infancia o la adolescencia, seguramente) y ver convertidas en obras de arte aquellas caricaturas o superhéroes que sólo veíamos en revistas o en televisión durante algunas pocas horas a la semana?

Por lo mismo, y así como lo piensa el propio Melús, somos nosotros, los espectadores, los llamados a interpretar su arte pop. Además, su espontaneidad en el crear deja fuera cualquier intención o mensaje *a priori* que sus obras puedan transmitir. Se diría que en nosotros radica el acceso a la dimensión de la presencia mental que inspira su arte, de la resignificación de su obra. A partir de este momento, el *pop art* de Melús y su espíritu peterpanesco se nos hacen imprescindibles y adquieren la forma de una perfecta igualación entre la estética de las (nuevas) reglas y la libertad de expresión, entre la disciplina de la técnica y el libre juego.

A esta nueva ecología del mostrar estético, cuya presencia mental renuncia a todo tipo de forzamiento conceptual, Melús corresponde, como en una caricatura de la Pantera Rosa y el Inspector Clouseau, con la apabullante trivialidad de la vida cotidiana, dejando simplemente que las cosas sucedan.

Notas

¹ Los corchetes son nuestros.

² Como el mismo artista lo confiesa: “En la actualidad, mis cuadros son el reflejo de mi vida: [...] infinidad de iconos de la cultura Pop, todo es procesado y plasmado en mis creaciones. Cuadros con una gran carga visual en los que la ironía, el humor y la ambigüedad están muy presentes; no hay en ellos un mensaje determinado, lo cotidiano es lo verdaderamente importante” (Melús, 2022). Javier Melús toma elementos emblemáticos de la cultura popular y los redefine en su obra, inyectando una nueva energía y atractivo visual en sus imágenes, haciéndolas familiares y reconocibles. Su trabajo es accesible y fácil de entender, lo que lo ha convertido en uno de los artistas pop art más demandados hoy. La obra del pintor navarro es emocional, vibrante y sorprendente. Sus creaciones son una reflexión sobre el arte en la era digital y un homenaje a los iconos de la cultura contemporánea, capturando el estilo del *pop art* de manera auténtica y personal. Ahora, después de varios años de exposiciones y ferias nacionales e internacionales, su obra está presente en más de 20 países (Ayuntamiento de Estepona, 2024). En la web, Javier Melús está en: <https://javiermelus.es/>. En FB: Francisco Javier Melús López <https://www.facebook.com/franciscojavier.meluslopez>. En IG: @javiermelus.

³ Los corchetes son nuestros.

⁴ Javier Melús ha autorizado por escrito, vía correo electrónico, el uso de las tres imágenes de sus obras que se presentan en este artículo.

⁵ Decimos que el logo está diseñado en su clásico color dorado con fondo blanco, pues, como la mayoría de las marcas a nivel global, Versace dispone de un variado número de logos en diferentes texturas y colores, dependiendo de las plataformas donde éstos serán mostrados. Así, por ejemplo, existe en las mismas líneas doradas del rostro de Medusa y del nombre de la marca, pero con fondo negro; o en líneas negras con fondo blanco; o, haciendo trizas las leyes del diseño, en una mezcla de amarillos, verdes, naranja, celeste y burdeos, en el cabello y el cuello del monstruo, y azul piedra en su cara. Como se ha asegurado: “El logotipo es simplista y carece de una combinación de colores específica, lo que significa que puede incorporarse fácilmente a cualquier prenda de vestir sin desentonar con la propia combinación de colores de la ropa. Al parecer un diseño de la antigua Grecia, el logo de Versace es capaz de transmitir la idea de que la ropa de Versace es intemporal y casi mitológica en su diseño, algo que los propios dioses y héroes griegos podrían haber llevado” (Antonio B., 2021).

⁶ El cosmonauta soviético Yuri Gagarin fue el primer hombre en viajar al espacio exterior, en 1961 a bordo de la nave Vostok 1.

⁷ En los dichos del mismo Caillois (1958): “La *mimicry* es incesante invención. La regla del juego es única: para el actor consiste en fascinar al espectador, sin que una falta lleve a éste a negar la ilusión; para el espectador, prestarse a la ilusión sin recusar del primer impulso el decorado, la máscara, el artificio al que se le invita a dar crédito, por un tiempo determinado, como una realidad más real que lo real” (41).

СССР es el acrónimo de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas de acuerdo con su nombre en ruso: Союз Советских Социалистических Республик.

⁸ El estarcido es una técnica de impresión que consiste en reproducir sobre una superficie un motivo de forma repetitiva o no, con la ayuda de una plantilla. De esto se sigue que los temas para estarcir son infinitos; sólo hay que elegir un dibujo con contornos muy precisos y detalles definidos. Asimismo, su facilidad de adaptación permite aplicarla a cualquier superficie, utilizando las pinturas adecuadas en función del material sobre el cual se va a estarcir: acrílicos, óleos, pintura de tela, paredes, etc. (Plaza Lezica, 2020).

⁹ “Sabemos que este arte urbano [el grafiti] es una de las mayores explosiones en cuanto a diversidad cultural, política y estilística, y que, por lo común, representa [...] una explícita crítica contracultural. [...] Ícono del grafiti es la contestataria ‘serpiente gris’, físicamente adosada al muro que separa a Israel de Cisjordania y ejemplo vivo del rechazo que esta construcción despierta en buena parte de la comunidad internacional. Como queda aquí insinuado, una de las mayores virtudes de la Everyday Aesthetics es la de transformar el estatus de algunas prácticas ‘fronterizas’ y alinearlas de lleno en una concepción de arte cotidiano, sea este o no urbano. Y esto, a propósito de insistir en la valoración del movimiento político que simultáneamente implica la Everyday Aesthetics, para el caso, transformando el sentido de una técnica como el grafiti (por lo general asociada al vandalismo, la delincuencia y los guetos de violencia) en la idea de una ‘nueva descripción de la ciudad’, donde lo incuestionable de dicho arte viene a ser justamente su presencia e identidad callejera” (Tillería, 2023, 139-140).

¹⁰ Para los efectos de este trabajo, nos ha parecido más conveniente, dentro de numerosas posibilidades, usar la siguiente definición de *techné*: “Debido a su tendencia de origen hacia la producción, la *techné* pertenece a la esfera de la poesis, por tanto, la noción de *techné* debería entenderse a partir de sus características en tanto producción *poiética*. En este sentido, la *techné* podría ser pensada como una producción que permite el desvelamiento de la verdad en el paso del no-ser hacia la presencia, a partir de las posibilidades que permite el dominio del conocimiento racional de cómo se producen las cosas” (Zambrano, 2019, 43). O sea, una técnica que permite mediante su ejecución racional la aparición (producción, creación) de determinadas cosas, las que siempre serán verdaderas.

¹¹ Recordemos que el cosmonauta soviético recibió la mayor condecoración de la URSS, el título de Héroe de la Unión Soviética, también en 1961.

¹² Como sugiere el filósofo chileno Pablo Oyarzún (1996) en *El dedo de Diógenes*: “Sería la anécdota un hecho constituido por su presenciación, por su testificación; y quizá no sea incorrecto suponer que toda testificación, en cuanto a que trae lo sucedido a la sustancia de lo diegético, es – siquiera virtualmente – una operación anecdótica. Y si a la anécdota le es esencial esta función del testificar, entonces es indeleble [...] la instancia de un tercero, un observador” (159). Con anécdota del arte, entonces, nos referimos a una especie de testificación pictórica que queda dispuesta indeleblemente para la sensibilidad del espectador. Es decir, a un concepto de la anécdota estética como gesta.

Bibliografía

- Aguilar, F. & Chamba, A. (2019). Reflexiones sobre la filosofía de la tecnología en los procesos educativos. *Revista Conrado*, 15(70), 109-119. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-86442019000500109
- Alfaro, R. (2014). Post-Posmodernismo. *Revista Reflexiones*, 93(2), 103-113. <https://www.scielo.sa.cr/pdf/reflexiones/v93n2/ao8v93n2.pdf>
- Antonio B. (11 de noviembre de 2021). *El logo de Versace. Su historia y secretos*. The Color. <https://thecolor.blog/es/logo-de-versace/>
- Ayuntamiento de Estepona (26 de enero de 2024). *Exposición Pop Art de Javier Melús*. <https://cultura.estepona.es/exposicion-pop-art-de-javier-melus/>
- Baumgarten, A. G. (2000). *L'estetica* (F. Caparrotta, Trad.). *Aesthetica*. (Trabajo original publicado entre 1750-1758).
- Beckett, W. (1995). *Historia de la pintura* (R. Cano, Trad.). La Isla.
- Caillois, R. (1958). *Teoría de los juegos* (R. Gil, Trad.). Seix Barral.
- Carmona, R. (2019). Materialismo reduccionista y materialismo eliminativo: dos posturas en filosofía de la mente. *Academo*, 6(2), 164-177. <https://doi.org/10.30545/academo.2019.jul-dic.6>
- Castro, F. (2019). *Estética de la crueldad*. Fórcola.
- Díaz, S. (2012). Deleuze y la subjetividad lúdico-estética. *Saberes. Revista interdisciplinar de Filosofía e Educação*, 1(7), 87-99. <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/1919/0>
- Eguiguren, L. (26 de febrero de 2024). *Filosofía de la Tecnología*. Universidad de Piura. <https://www.udep.edu.pe/hoy/2024/02/filosofia-de-la-tecnologia/>
- Fielbaum, A. (2021). Una estética del genio: arte, literatura y modernismo en Carlos Vaz Ferreira. *Káñina*, 45(3), 225-250. <http://dx.doi.org/10.15517/rk.v45i3.49591>
- Griffero, T. (1999). ¿Por qué el arte y no, más bien, la filosofía? Notas marginales a la primera “estética” de Schelling. En G. Vattimo (Comp.), *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad* (pp. 129-151). Gedisa.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Fenomenología del espíritu* (M. Jiménez, Trad.). Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1807).
- Holzapfel, C. (1998). *Lecturas del amor*. Universitaria.

- Holzapfel, C. (2011). Fenómenos existenciales fundamentales de Eugen Fink: juego y muerte. *Revista de Filosofía*, 67, 201-214. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602011000100013>
- Kant, E. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar* (P. Oyarzún, Trad.). Monte Ávila. (Trabajo original publicado en 1790).
- López, H. (2012). Cómo y por qué una filosofía de la tecnología. *Argumentos de Razón Técnica* (15), 111-124. <https://revistascientificas.us.es/index.php/argumentos/article/view/22637>
- Matamoros, F. (2017). Ética, estética y erotismo en formas del deseo y lo religioso. Notas epistemológicas materialistas para una “sociología de interioridades”. *Tla-Melaua*, 11(43), 104-131. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-69162017000300104
- Melús, J. (2019). [@javiermelus]. (16 de mayo de 2019). Javier Melús pop art, Madrid. 70 X 50, Técnica mixta sobre tabla y metacrilato. #popart #neopopart #exhibition #exposición #contemporaryart #artecontemporaneo #artwork [Pintura]. Instagram. https://www.instagram.com/p/BxhejevoAg_/img_index=1
- Melús, J. (2022). *Mi historia*. <https://javiermelus.es/mi-historia>
- Melús, J. (2023a). [@javiermelus]. (29 de agosto de 2023). Javier Melús pop art. “Olivia”, 130 x 100, Técnica mixta sobre tabla. Disponible en la exposición del Hotel ABBA Playa Gijón [Pintura]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CwhtdzLNTut/>
- Melús, J. (2023b). [@javiermelus]. (26 de octubre de 2023). Javier Melús pop art, Madrid. 130 x 100, Técnica mixta sobre tabla. Disponible en exposición Audi Tartiere Oviedo hasta 15 diciembre [Pintura]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/Cy3VokwtX74/>
- Mir, P. (2024). *El pop art y su legado: reinterpretando la cultura popular*. <https://maseda-art.com/pop-art>
- OCCO Art TV (10 de septiembre de 2020). *Javier Melús, Pop Art con alma de graffiti*—OCCO Art Gallery [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=onX3j3JSxD8>
- Oyarzún, P. (1996). *El dedo de Diógenes*. Dolmen.
- Pallarès, M. & Chiva, O. (2018). El lugar del individuo en la era post-postmoderna. Sociedad, educación y ciudadanía tras la postmodernidad. *Pensamiento*, 74(282), 835-852. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i282.y2018.004>
- Plaza Lezica (28 de abril de 2020). *Estarcido*. <https://plazalezica.com.ar/2020/04/28/estarcido/>
- Rauschenberg, N. (2019). Entre el cine y la serigrafía: para una biografía sociológica de Andy Warhol. *Tempo Social*, 31(1), 301-321. <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2019.133761>
- Roldán, D. (2013). Kierkegaard y la autonomía del arte. *Teología y cultura*, 15, 91-100. <https://>

teologiaycultura.ucel.edu.ar/kierkegaard-y-la-autonomia-del-arte/

Salinas, C. (2021). *El Pop Art: Historia de un movimiento artístico* [Tesis de grado no publicada]. Universidad Miguel Hernández.

Sánchez, M. (2023). Consideraciones para una estética monstruosa en el horror corporal de Julia Ducournau: un análisis desde la otredad y la subversión. *Tsantsa, Revista de Investigaciones Artísticas* (14), 105-119. <https://doi.org/10.18537/tria.14.01.08>

Seminario, V. (11 de enero de 2022). Pop art o Arte pop, movimiento que exalta la vida cotidiana. *Saisho Magazine*. <https://saishoart.com/blog/pop-art-o-arte-pop-movimiento-que-exalta-la-vida-cotidiana>

Schlegel, A. (2018). *Poetische Werke*. Sagwan Press. (Trabajo original publicado en 1811).

Sloterdijk, P. (2020). *El imperativo estético* (J. Chamorro, Trad.). Akal. (Trabajo original publicado en 2014).

Tillería, L. (2021). Victoria pírrica: Fodor y la explicación científica de una psicología de sentido común. *Aufklärung*, 8(1), 23-32. <https://doi.org/10.18012/arf.v8i1.57480>

Tillería, L. (2023). Después de Baumgarten: la pop estética como manifiesto posmoderno. *Griot: Revista de Filosofía*, 23(1), 134-143. <https://doi.org/10.31977/grirfi.v23i1.3221>

Torres, H., Contrera, M., Gutiérrez, I. & Suárez, L. (2020). Lo estético como una dimensión esencial del hombre ante el medio ambiente. *Conrado*, 16(77), 184-194. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-86442020000600184

Zambrano, H. M. (2019). Las nociones de poiesis, praxis y techné en la producción artística. *Índex, revista de arte contemporáneo* (7), 40-46. <https://doi.org/10.26807/cav.voio7.221>

7 Rioja TV (08 de septiembre de 2022). *Javier Melús Pop Art* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=gwIRgCH113A>

Para citar este artículo:

Tillería Aqueveque, Leopoldo. (2026). El pop art imprescindible. Javier Melús, espíritu peterpanesco. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 17-35z. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/El-pop-art-imprescindible.-Javier-Melus-espiritu-peterpanesco.pdf>

Amanda Rodríguez Vargas

Relaciones propias e impropias en Costa Rica. Una lectura filosófica desde Rita Segato

RESUMEN

El artículo analiza el concepto de "relaciones impropias" presente en la legislación costarricense, a la luz del marco de la Ley 9406, desde las perspectivas teóricas de Rita Segato. Se cuestiona, desde la filosofía, cómo esta terminología contribuye a invisibilizar la violencia sexual y perpetuar la lógica simbólica patriarcal. Por medio de los conceptos de violación como dispositivo y mandato de poder, se argumenta que el término "relaciones impropias" refuerza una ambigüedad conceptual necesaria para mantener las jerarquías de género. Este trabajo concluye que, aunque la Ley 9406 representa un avance en la protección de menores de edad, su ambigüedad lógica limita su capacidad para desafiar las estructuras patriarcales subyacentes.

Palabras Claves: S: Dispositivos de poder, Ambigüedad simbólica, Economía simbólica patriarcal, Epistemología del poder.

Abstract: This paper analyzes the concept of "improper relationships" in Costa Rican legislation, specifically in Law 9406, through Rita Segato's theoretical framework. It questions how this terminology contributes to the invisibilization of sexual violence and perpetuates patriarchal symbolic logic. By exploring the notion of rape as a dispositif and a mandate of power, the study argues that the term "improper relationships" maintains a necessary ambiguity that upholds gender hierarchies. Although Law 9406 marks progress in protecting minors, its ambiguous language limits its ability to challenge underlying patriarchal structures.

Key words: Dispositif, Symbolic ambiguity, Patriarchal symbolic economy, Epistemology of power.

Autor/ Author

Amanda Rodríguez Vargas
Universidad de Costa Rica

Ciudad: Limón, Costa Rica

ORCID ID: 0000-0002-8686-6539

Correo: amanda.rodriguezvargas@ucr.ac.cr

Recibido: 22/12/2024

Aprobado: 17/08/2025

Publicado: 06/01/2026

1. Introducción

Este artículo pretende analizar el concepto de z empleado en la legislación costarricense por medio del cuerpo teórico

propuesto por la antropóloga Rita Segato (2003) en la primera parte del texto *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. En esta instancia se estudiarán los conceptos de *dispositivo*, *violación* y *violencia* como una forma de resaltar la ambigüedad del término *relaciones impropias*. Resalto que esta ambigüedad es necesaria en la reproducción simbólica patriarcal y considero que el término *relaciones impropias* contribuye a invisibilizar actos que, desde una perspectiva crítica, pueden constituir violencia sexual. Es por ello que a partir del análisis de la obra de Rita Segato y su concepto de *violación* como *dispositivo de poder*, se examinará el impacto simbólico y práctico de esta terminología en la perpetuación de la lógica patriarcal.

En el territorio costarricense, el 30 de noviembre de 2016, se aprobó la Ley 9406, llamada “Fortalecimiento de la protección legal de las niñas y las adolescentes mujeres ante situaciones de violencia de género asociadas a relaciones abusivas”, comúnmente conocida como la “Ley de Relaciones Impropias”. Esta ley representó un gran avance en el país en materia de género, al tipificar como delito la situación de vulnerabilidad en la que se encuentra una persona menor de edad al verse involucrada en una relación de índole sexual con una persona mayor de edad. Sin desconocer este avance en materia de género, esta ponencia pretende analizar el término “relaciones impropias”, empleado en la mediación pedagógica de la Ley 9406, a la luz del modelo de comprensión de la violencia propuesto por Rita Segato.

Esta ponencia, desde la sospecha, se cuestiona por qué una serie de actitudes sexualmente violentas rehúyen a ser tipificadas o señaladas, tanto desde la ley como desde el imaginario social como violación, y se intuye que uno de los motivos para evitar nombrarlas como tal es mantener la dinámica simbólica patriarcal. En primera instancia, la pregunta problema puede parecer sencilla y de fácil abordaje, pero al desglosar sus elementos, revela una considerable profundidad: ¿de qué forma la terminología de “relaciones impropias” invisibiliza la violencia sexual?

1.1. Hipótesis

La hipótesis de esta propuesta sostiene que las relaciones impropias no se comprenden como violación debido a una necesaria ambigüedad lógica en la economía simbólica patriarcal. Existe una zona ambigua en donde los cuerpos pueden o deben ser usurpados y donde el consentimiento y la autonomía sobre el cuerpo dejan de ser elementos definitorios para la conceptualización de la violación. Por tanto, categorizar estos actos como violación, violencia o agresión sexual implicaría atentar contra esta lógica, por lo cual se les busca otros nombres.

Para abordar esta hipótesis de trabajo, será necesario realizar un rastreo de categorías que nos permita visualizar relaciones conceptuales. Por ejemplo: ¿qué significa violar?, ¿cómo se construye la violación como un dispositivo?, y ¿cómo se construye la violación como un mandato? Además, es necesario establecer cómo es entendido el concepto de relaciones impropias y comprender, someramente, cómo opera dentro de la legislación costarricense. En un segundo momento de este trabajo, se analizará cómo las categorías descritas pueden responder a la pregunta problema propuesta, así como confirmar o rechazar la hipótesis de trabajo.

2. Rastreo de categorías de trabajo:

En esta sección se expondrán los principales textos, delimitando su importancia conceptual para el tratamiento de la hipótesis. El primer término es *relación impropia*, entendido en el marco de la legislación costarricense. Luego se exponen las diferentes formas de entender la violación: la violación como un dispositivo mensajero de un tipo de poder específico, la violación cruenta, entendida desde el desarrollo teórico de Rita Segato, y la violación sin más. La diferencia conceptual entre la violación entendida como un mandato de apropiación del cuerpo del otro, que tiene varias expresiones, muchas de ellas aún no reconocidas ni por la ley ni por el imaginario social como violación, y la violación cruenta, la cual se centra en el apropiamiento por la fuerza y cuyo reconocimiento por el ojo público y la ley es más evidente, resulta significativa.

2.1. Relación impropia

Este artículo quiere hacer un especial énfasis en el texto *Relaciones impropias: cuando la edad sí importa* (2017), el cual es la versión pedagógica de la Ley 9406, publicada por el Fondo de Población de Naciones Unidas. Considero importante recalcar la naturaleza de este texto, no solo por explicar la ley en sí, sino también por ser una herramienta pedagógica con la cual se espera que la población costarricense aprenda sobre la fundamentación y aplicación de la ley. Por este doble propósito, será una de las fuentes principales.

Según este texto, la ley de las relaciones impropias se estableció para modificar el artículo 159. Este artículo permitía las uniones libres y relaciones sexuales entre mayores y menores de edad, independientemente de la diferencia de edad, siempre y cuando el menor de edad diera su consentimiento dentro del marco legal. En la práctica, su aplicación era irónica, pues si un menor de edad estaba en una unión libre con un mayor de edad, recaía en el menor probar que no había dado su consentimiento, aunque estuviera en una situación clara de desventaja social, económica o ambas.

Por otra parte, el código de familia permitía el matrimonio de mayores de edad con menores de edad, siempre y cuando los tutores legales dieran el consentimiento. El problema inmediato era que los menores de edad estaban en una evidente desventaja, pues en la esfera de las relaciones sexuales se les consideraba capaces de dar su consentimiento ante un mayor de edad, pero en el matrimonio dependían de sus tutores legales. En su lugar, la Ley 9406 define relación impropia cuando se da una relación sexual en estas condiciones:

- La persona que es menor de edad, es mayor de 13 años y menor de 15, y la persona adulta es al menos 5 años mayor.
- La persona que es menor de edad es mayor de 15 años y menor de 18, y la persona adulta es al menos 7 años mayor (Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2017, 8).

Así pues, se suma como agravante si:

La persona adulta es tío, tía, hermana o hermano, primo o prima, tutor o responsable de la persona menor de edad.

La persona adulta se encuentra en una posición de confianza o autoridad con respecto a la persona adolescente. Por ejemplo, es consejera, doctora, entrenadora o docente (Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2017, 8).

2.2. La violación es un dispositivo

El concepto de *dispositivo* tiene una larga trayectoria filosófica, tratado en el canon por autores como Michel Foucault y Giorgio Agamben y, desde una perspectiva de género, por Rita Segato. En términos generales, un dispositivo es aquello que conduce, orienta y dirige la conducta y los discursos de los seres vivos. Un dispositivo puede ser cualquier objeto, rito o conjunto de conocimientos; por ejemplo, la confesión en el marco de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana sería un dispositivo que regula el comportamiento de quienes participan en ese ritual. Por ejemplo, Agamben (2011) definía:

Existen entonces dos clases: los seres vivos (o las sustancias) y los dispositivos. Entre las dos, como tercera clase, los sujetos. Llamo sujeto a eso que resulta de la relación cuerpo a cuerpo, por así decirlo, entre los vivientes y los dispositivos (258).

Los dispositivos pueden ser cualquier elemento que se utilice para dirigir y crear subjetividades. Es muy importante resaltar que esto supone que no es simplemente una herramienta para dañar a un individuo, sino que el individuo lo reproduce para crear un sujeto, el cual debe tener concordancia en una narrativa de poder. Por su parte, Rita Segato, en su texto *Contra-pedagogías de la crueldad* (2018), retoma el concepto de dispositivo para caracterizar la violencia, la masacre y la tortura como un dispositivo espectacular de expresión pedagógica:

Es el ethos de la república y la prédica del estado, a través de sus dispositivos. El patriarcado colonial-moderno es lo que está dentro y por detrás de esa institucionalidad, su ADN, el resultado de su historia evolutiva de su genealogía (Segato, 2018, 99-100).

Es así como el asesinato, la violación y la tortura funcionan como un dispositivo, en tanto dirigen el comportamiento de los seres vivos en varios niveles. El dispositivo actúa como el mecanismo a través del cual se movilizan los significados y significantes de las lógicas de poder; por ejemplo, un cuerpo desmembrado en una carretera es un acto de violencia que apaga la vida de otro ser humano. Sin embargo, este asesinato no surge de una anomalía patológica ni de un escenario de supervivencia, sino que funciona como un dispositivo que nace de una lógica discursiva, específicamente una lógica de poder.

Por lo tanto, aquí la tortura es parte de un mensaje o advertencia que intenta dirigir, enseñar y aconsejar a los receptores del mensaje, pero que también refuerza la identidad del emisor. Este desmembramiento no solo muestra la superioridad física o técnica de una persona sobre otra para cometer homicidio, sino que también es

una forma de comunicar un mensaje sobre las relaciones de poder. En el caso de la violación, las características del dispositivo son similares, aunque se podría incluir la especificidad de moralizar sobre los roles de género, como se verá a continuación.

2.3. Violación

Es posible que cada ciudadano reconozca o imagine fácilmente la violación como un delito, con la imagen de lo que Segato (2003) llama violación cruenta, lo cual se expondrá más adelante. Sin embargo, al profundizar en el tema y en las ramificaciones de la violación, desde la comprensión de quienes cometen y sobreviven al acto, lograr reconocer las diferentes formas de la violación parece menos común. En este apartado se aclara cómo la violación es tanto un dispositivo como un mandato y no debe reducirse a la genitalidad.

Una de las primeras tesis que defiende Segato (2003) es que la violación es un mandato. Para llegar a esta comprensión es necesario derrocar una serie de mitos; el primer mito por derribar es la idea de que la violación es producto de un deseo sexual desenfrenado o de un rito de cortejo fallido, ya que no es un acto de la esfera del placer, sino del poder. La violación se expresa como la apropiación de la carnalidad de otro cuerpo, pasando por encima de su voluntad. Segato (2003) lo define de la siguiente manera:

la violación es justamente la infracción que demuestra la fragilidad y superficialidad del contrato cuando de relaciones de género se trata, y es siempre una ruptura contractual que pone en evidencia, en cualquier contexto, el sometimiento de los individuos a estructuras jerárquicamente constituidas (29).

Es así como la violación simboliza un acto que alecciona los cuerpos de quienes deben ejercer el poder y quienes deben limitarse a ser objetos.

El segundo punto por comprender es que la violación, como dispositivo, dirige y obliga a un conjunto de seres vivos y crea una serie de subjetividades. Es así como la violación no solo somete a quien es violado, sino que, en muchos escenarios, es un mandato para quien viola. Si no lo hace, puede poner en riesgo el universo simbólico en el que participa y su lugar en él.

Un tercer mito, y quizás el más difícil de romper en el imaginario, es entender que existen varias formas de violación. Actualmente, existe un énfasis en la violación como un acto de ultraje centrado en la fuerza física y la genitalidad. Esto es lo que Segato llama la violación cruenta, en la cual la violencia física y la amenaza son claras. En palabras de Segato (2003), “la ambigüedad es mínima” en la violación cruenta. A diferencia de otras formas de violencia de género, la violación cruenta tiene poca ambigüedad como acto violento, posible gracias al uso de la fuerza física y el poder de vida o muerte de un individuo sobre otro (21).

2.4. La violación cruenta

Este tipo de violación, como indica Segato (2003), es la más reconocida. La violencia cruenta es la que ocupa un lugar preeminente en el imaginario social, como señal de una violación inapelable. Corresponde a la imagen de un callejón oscuro, donde un ser desconocido emerge del anonimato para acceder carnalmente a un cuerpo en contra de su voluntad, mediante la amenaza o el forcejeo. La violación cruenta es muy importante en el esquema patriarcal, pues se ubica como el único tipo de violación realmente válida. Es su supuesta no ambigüedad la que opaca la legitimidad de otros tipos de violación, los cuales carecen de ese carácter explícitamente violento de la apropiación sexual de otro cuerpo que se resiste al acto. Así, un cuerpo violentado por alguna violación no cruenta se enfrenta al juzgamiento y a la duda por parte del sistema simbólico patriarcal.

Cualquier acción sexual no consensuada tiende a escapar de la definición de *violación* cuando su carácter no es el de violación cruenta; ejemplos de esto abundan: miradas lascivas, comentarios no solicitados que sexualizan el cuerpo o tocamientos no deseados. Un claro ejemplo histórico ha sido la lucha para visibilizar la violación dentro de los matrimonios y uniones de hecho, pues se argumentó, por muchos años, que la violación en los matrimonios era un contrasentido. La razón detrás de esta no ambigüedad, que a su vez genera otras ambigüedades, es que todo aquello que no es violación cruenta se ha justificado como un acto aleccionador, moralizador, deseado o merecido.

Evidencia de lo anterior es el acoso sexual callejero, el cual es un marcador social que posiciona tanto al emisor como al receptor en un lugar determinado: el receptor es merecedor del acoso y el emisor tiene el deber de aleccionarlo para cumplir con los símbolos del mundo patriarcal; con esto no quiero decir que esta falta de ambigüedad se debe a un castigo universal a la conducta sexual no deseada; por el contrario, la violación cruenta es asimilada como un hurto. Es el ejemplo del hurto de la virginidad o del cuerpo, los cuales, generalmente, se entienden como pertenecientes a un tercero, a quien se le desplaza de su derecho.

Es así por lo cual la violación cruenta se reconoce más fácilmente como delito, no porque se reconozca el derecho de ser violado sobre su propio cuerpo, sino porque se reconoce el derecho de un tercero-esposo, hermano, padre o sociedad en general—a resguardar aquello que ha sido hurtado en la violación cruenta por un desconocido. Incluso en los escenarios en que se llega a culpar a la víctima, por ejemplo, si estaba alcoholizada se le culpa por no resguardar ese cuerpo que no le es propio sino de un tercero, quien por descuido dejó que otro lo usurpara.

2.5. El mandato de la violación

Para comprender el mandato de la violación como un dispositivo que clasifica cuerpos, es necesario romper con la relación causal entre genitalidad, género y sexualidad. En el marco de los universales, se asume erróneamente como una verdad biológica la relación perfecta entre genitales, identidad de género y preferencia

sexual. Según esta lógica, el cuerpo con pene debe ser masculino y desear/poseer el cuerpo de una mujer; sin embargo, estas definiciones no son biológicas ni estáticas. Los cuerpos socializados como hombres o mujeres reciben diferentes mandatos. Alrededor del mandato de la violación, el hombre debe asumir una obligación de desear o simplemente poseer el cuerpo de la mujer, incluso por medio de la violencia. Así, en la simbología patriarcal, el hombre que no dispone del cuerpo de la mujer es considerado que falla en su papel de hombre. De esta forma, los cuerpos de los hombres y de las mujeres son obligados a cumplir los mandatos que su estatus les confiere. Es aquí donde la violación, como dispositivo y mandato, junto con los marcos históricos, permite clasificar los cuerpos en una dicotomía entre hombre y mujer. Es decir, existen cuerpos que han sido feminizados y otros masculinizados, de manera independiente a su genitalidad. El mandato de la masculinidad exige ejercer la violación sobre otros cuerpos. En ese sentido, la violación reproduce una jerarquía de poder al tiempo que produce subjetividades, es decir, responde a una economía simbólica marcada por el patriarcado. El lector podría confundirse al pensar que, en todos los casos de violación, quien la ejerce está obligado a hacerlo. Esta afirmación es compleja, profunda y crucial, por lo que se profundizará en ella. Después de leer la obra de Segato, se puede afirmar que:

- Quien participa en una violación es parte de una economía simbólica.
- La violación es un dispositivo que feminiza y masculiniza cuerpos, es decir, clasifica a los seres vivos.
- La violación, como mandato, significa que participar en ella es reafirmar el lugar de los sujetos involucrados.

El principal contraargumento que podría surgir, es que este tipo de argumentación podría justificar al violador como sujeto, es decir, que quien comete la violación no debería ser castigado, ya que actúa bajo un mandato que excede su subjetividad. Sin embargo, este alegato proviene de una mala interpretación de la relación entre dispositivo, violencia y economía simbólica. Esta tríada tiene una característica crucial: su lógica está estructurada para incluir una contradicción, en la que el cuerpo violado es percibido como si deseara, buscara o mereciera ser violado.

3. Análisis

A continuación, se expone el análisis conceptual que sustenta la hipótesis de este artículo. En la primera sección se plantea que la noción de *relación impropia* debe entenderse como un término necesariamente ambiguo, en tanto opera sobre una lógica patriarcal que se presenta como clara. Esta tensión se evidencia en el marco de la legislación costarricense, donde la definición de la violación se restringe a su forma cruenta, lo que obliga a la construcción de dispositivos conceptuales ambiguos.

3.1 Ambigüedad necesaria

Rita Segato (2003) ofrece una de las definiciones más equilibradas de la violación. Según la autora, las prostitutas han definido la violación como el incumplimiento del acuerdo previamente establecido antes del encuentro sexual:

En el contexto de su trabajo, esas prostitutas incluyen en la noción de violación cualquier forma de ruptura unilateral del contrato establecido con el cliente por parte de éste. Así, se consideran violación todas las infracciones al acuerdo, como la falta de pago del servicio, el pago con un cheque sin fondos, la no utilización o el abandono unilateral del preservativo, el intento de llevar a cabo prácticas sexuales no convenidas de antemano o el uso de la fuerza física (28-29).

Esta definición trasciende el acceso carnal al cuerpo, superando la genitalidad, e incluye situaciones como pagar menos de lo acordado o cualquier otro aspecto, como la forma de referirse a la persona. Lo más importante de esta definición, es que se pone en primer lugar el consentimiento, por lo que esta visión respeta completamente la autonomía del cuerpo, de los involucrados y su consentimiento.

Parte de mi hipótesis se basa en categorías como relaciones impropias que limitan la noción de *violación* a una violación cruenta, preservando, de esta manera, la economía simbólica patriarcal. Es decir, aunque representen un avance en términos de género, categorías como las relaciones impropias siguen protegiendo una lógica discursiva patriarcal, lo cual se explicará en el siguiente apartado.

En el contexto penal costarricense, el Código Penal ofrece una definición de violación reducida a la genitalidad:

Será sancionado con pena de prisión quien se haga acceder o tenga acceso carnal, por vía oral, anal o vaginal, con una persona de cualquier sexo. La misma pena se impondrá si la acción consiste en introducirle a la víctima uno o varios dedos, objetos o animales por la vía vaginal o anal, o en obligarla a que se los introduzca ella misma (Procuraduría General de la República de Costa Rica, 1970, art. 156).

La estructura de la violación como dispositivo abarca más acciones de las contempladas en el Código Penal. Además, es evidente que esta definición es “genitalcentrista”, es decir, se enfoca en las partes genitales y sus interacciones. Un lector podría argumentar que otros delitos abarcan comportamientos como miradas lascivas, tocamientos, vocabulario ofensivo o el envío de material explícito no solicitado, como es el caso de los delitos de abuso sexual, hostigamiento y la ley contra las relaciones impropias. En la actualidad, todos estos comportamientos se procesan como diferentes delitos, aunque con distintos grados de dificultad. Sin embargo, esta ponencia subraya cómo esta multiplicidad de delitos ha dejado a la violación cruenta el espacio de “la violación por excelencia”.

Un dato relevante de la Ley 9406 es el que permite identificar una primera zona gris, o lo que denomino en esta ponencia, como una ambigüedad necesaria dentro del marco simbólico patriarcal. La ley establece claramente que cualquier acceso carnal

con un menor de 13 años es violación; en otras palabras, se niega que un menor de 13 años pueda consentir en un encuentro sexual; por lo tanto, cualquier encuentro con un menor de esta edad es considerado violación. Esto plantea tres posibles escenarios:

Escenario A: La ley considera que cualquier comportamiento sexual sin consentimiento es violación. En este caso, la categoría de relación impropia sería innecesaria, ya que, en las relaciones de poder, como sería el caso de un menor y mayor de edad, no existe el consentimiento.

Escenario B: Las relaciones impropias no constituyen una violación. Por lo tanto, la ley sería innecesaria, ya que se trataría de un acuerdo entre personas que consienten libremente.

Escenario C: La ley es necesaria para atender la violencia sexual, pero debido a una ambigüedad conceptual, no se la llama violación. Es decir, se reconoce que los adolescentes en relaciones donde el poder está desigualmente distribuido no pueden dar su consentimiento, pero no se considera una violación.

La hipótesis de esta ponencia parte del escenario C, ya que, para entender la profundidad de esta hipótesis, es necesario analizar la violación como un dispositivo y un mandato dentro de la lógica de una economía simbólica patriarcal.

Si se retoma la definición de violación propuesta por las prostitutas, cualquier relación impropia sería, en esencia, una violación, ya que toda violación implica un encuentro que excede el contrato, el acuerdo o el consentimiento entre las partes. El caso de las relaciones impropias en Costa Rica ha sido particularmente difícil de valorar, porque la ley 9406 reconoce las dinámicas de poder generadas por la diferencia de edad.

Antes de la promulgación de esta ley, un menor de edad podía entrar en una relación con un adulto, y mientras los tutores legales otorgaran su consentimiento, la unión era legalmente aceptada. El panorama era claro: el cuerpo del menor de edad era tratado como propiedad de sus tutores y el acceso carnal a ese cuerpo solo se consideraba un delito si los tutores no daban su consentimiento.

Este contexto patriarcal y de desigualdad económica permitía que los cuerpos femeninos menores de edad fueran, en algunos casos, utilizados como moneda de cambio. Se daba, por ejemplo, en situaciones donde niñas de 13 años entraban en relaciones con adultos con el permiso de sus padres, quienes veían en esta unión un alivio económico, ya que el nuevo esposo asumía la manutención de la hija. Por su parte, la Ley 9406 cambia este panorama al reconocer que el menor de edad tiene un valor intrínseco que no puede ser cedido por un tutor legal.

Es así como surge la pregunta clave: ¿por qué si una persona menor de edad no tiene la capacidad de consentir, el acceso a su cuerpo en ciertos contextos se considera una “relación impropia” y no una violación? La respuesta a esta pregunta es crucial para la hipótesis de esta ponencia: la clasificación como “relación impropia” en lugar de “violación” resulta de una *ambigüedad necesaria*.

Para ilustrar esta idea, se puede hacer una analogía con el uso de un teclado de computadora. El ser humano escribe un ensayo académico: al presionar la letra “N”, aparece una “N” en la pantalla; esto ocurre gracias a una serie de comandos técnicos predefinidos; sin embargo, si estos comandos cambiaran y, por ejemplo, al presionar “N” apareciera una “M”, el proceso perdería sentido y coherencia.

Es así como el teclado, en este caso, actúa como un dispositivo que canaliza las acciones del humano dentro de una lógica predeterminada. Si se supone que el teclado utilizado por el humano carece de la letra Ñ, esto corresponde a que el dispositivo (un teclado en inglés) no satisface las necesidades culturales del humano. Sin embargo, antes de abandonar dicho teclado, la forma de sobrevivir de este dispositivo es generar una duplicidad, en donde la Ñ, pueda ser utilizada por medio de otro atajo de teclas. Es necesario observar que, aunque el humano ha satisfecho sus necesidades inmediatas, sigue en un dispositivo que no atiende sus necesidades culturales.

Del mismo modo, el concepto de violación y los marcos legales que la definen también actúan como dispositivos. Extender el concepto de violación más allá del acceso no consensuado a los genitales de una persona, implicaría una ruptura con una lógica patriarcal ancestral. Este cambio requeriría una revisión completa de los comportamientos y normas sociales que han sido internalizados y legitimados a lo largo del tiempo.

Sin embargo, antes de intentar romper con esta lógica de manera radical, lo que sucede es que la ley realiza una *ambiguación del dispositivo*: redefine ciertos comportamientos como “relaciones impropias”, manteniendo una lógica aceptable dentro del marco legal sin desafiar completamente el sistema cultural patriarcal en el que se encuentra. Esto puede ser interpretado como un avance gradual en materia de género o como la reinención de lógicas patriarcales que se niegan a ser desactualizadas.

4. Conclusión:

En conclusión, la Ley 9406, aunque representa un avance en la protección de las personas menores de edad en Costa Rica, revela tensiones conceptuales que perpetúan una ambigüedad simbólica sobre la violencia sexual. La distinción entre “relaciones impropias” y violación, desde el marco de Rita Segato, no solo invisibiliza ciertos actos de violencia, sino que también refuerza una economía simbólica patriarcal que busca preservar el poder y el control sobre los cuerpos feminizados. Reconocer y nombrar las dinámicas de poder y violencia en estas relaciones es crucial para avanzar hacia una comprensión más completa y justa de la violencia sexual en la sociedad costarricense.

La revisión crítica de esta ley, bajo la óptica de las teorías feministas de la violencia, es esencial para seguir desmantelando las estructuras simbólicas que sostienen la desigualdad y la opresión de género. La ley actúa como un dispositivo cultural que mantiene una coherencia interna, introduciendo pequeñas modificaciones que permiten reconocer dinámicas de poder y consentimientos problemáticos, sin romper completamente con la estructura existente. Esto facilita que el sistema siga funcionando sin una revolución legal o cultural abrupta, pero, al mismo tiempo, introduce cambios graduales que reconocen nuevas formas de violencia y desigualdad.

Sin embargo, es fundamental recordar que la ley no crea la moralidad ni define por completo las formas de actuar socialmente. Es necesario comprender la importancia de estas leyes, sin dejar de lado la lucha por los cambios culturales en la lógica patriarcal. Desde este hecho, se puede recomendar que futuras investigaciones

valoren cómo esta ley ha sido recepcionada y aplicada en casos concretos, con el fin de comprender sus alcances y fortalecer no solo el nivel simbólico de la ley escrita, sino también su impacto real en el ámbito social.

Referencias

Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264.

Fondo de Población de las Naciones Unidas. (2017). *Relaciones impropias: Cuando la edad sí importa* (2ª ed.). Fondo de Población de las Naciones Unidas.

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. <https://archive.org/details/LasEstructurasElementalesDeLaViolencia/page/n4/mode/1up?view=theater>

Procuraduría General de la República de Costa Rica. (1970). *Código Penal de Costa Rica, artículo 156: Violación*. http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_articulo.aspx?param1=NRA&nValor1=1&nValor2=5027&nValor3=66086&nValor5=23936

Para citar este artículo:

Rodríguez Vargas, Amanda. (2026). Relaciones propias e impropias en Costa Rica. Una lectura filosófica desde Rita Segato. En *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 36-46. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/Relaciones-propias-e-impropias-en-Costa-Rica.-Una-lectura-filosofica-desde-Rita-Segato.pdf>

Arnaldo José Medina

Más allá de la lucha: cooperación y sociabilidad en el camino de la evolución y el progreso humano

RESUMEN

El propósito principal de este artículo es situar a la anarquía más allá de una simple ideología, empleando un enfoque científico que destaque su carácter estructural y evolutivo. Para lograrlo, me baso en la teoría evolutiva de Piotr Kropotkin, quien, en su investigación, busca, no rebatir, sino más bien, aportar a la interpretación darwinista predominante de la supervivencia, basada en la premisa de: “el más fuerte prevalece”.

Mientras Darwin, en su obra sostiene que el conflicto entre individuos favorece la evolución, Kropotkin argumenta que el individualismo en realidad obstaculiza el desarrollo de una nueva realidad social. En su lugar, propone que la cooperación y el “Apoyo mutuo” entre los individuos constituyen el verdadero motor de la evolución, lo cual respalda mediante un estudio biológico y antropológico de comunidades en las que, debido a su contexto geográfico, la cooperación ha prevalecido sobre el conflicto. En esta perspectiva, el anarquismo adquiere un carácter científico que lo fundamenta en el anarcocomunismo como una forma natural de organización humana.

Palabras Claves: Darwin, Kropotkin, evolución, social, cooperación, lucha.

Abstract: The main objective of this article is to position anarchism beyond a mere ideology, using a scientific approach that highlights its structural and evolutionary nature. To achieve this, I rely on the evolutionary theory of Piotr Kropotkin, who, in his research, seeks not to refute but to contribute to the dominant Darwinian interpretation of survival, based on the premise of "survival of the fittest."

While Darwin, in his work, argues that conflict between individuals favors evolution, Kropotkin contends that individualism actually hinders the development of a new social reality. Instead, he proposes that cooperation and "Mutual Aid" between individuals are the true driving forces of evolution, which he supports through

Autor/ Author

Arnaldo José Medina
Universidad Nacional Autónoma
de Honduras

Ciudad: Tegucigalpa, Honduras

**ORCID ID: 0009-0000-
0489-7458**

**Correo: arnaldo.
medina@unah.hn**

Recibido: 09/12/2024

Aprobado: 17/08/2025

Publicado: 06/01/2026

a biological and anthropological study of communities where, due to their geographical context, cooperation has prevailed over conflict. From this perspective, anarchism acquires a scientific character that grounds it in anarcho-communism as a natural form of human organization.

Key words: Darwin, Kropotkin, evolution, social, cooperation, struggle.

1. Introducción

La evolución es un concepto fundamental en biología y ha sido objeto de debates y transformaciones desde sus primeras formulaciones. A lo largo de la historia, pensadores como Lamarck, Darwin, Spencer, Malthus, Huxley y Kropotkin han contribuido a la comprensión del proceso evolutivo, cada uno desde perspectivas que han desafiado y enriquecido las ideas previas y de igual forma han sido criticadas. Es aquí donde se dará una visualización a una parte de ellas.

Dando inicio con el primer esbozo coherente como formulación sistemática de la evolución, aunque con una visión teleológica, está sentará la base para ser aceptada asimismo como para ser cuestionada más adelante.

2. El canon biológico

La evolución, más que un concepto biológico, se ha postrado en la esfera de la teoría como un paradigma interpretativo que se presenta como herramienta para la comprensión de la naturaleza humana y la organización social. Antes de la formulación darwiniana, una serie de pensadores establecieron lo que llamaremos un -canon biológico- que sentó las bases para el debate posterior. Esta sección se dedicará a examinar las rupturas y las ideas claves que moldearon el pensamiento evolutivo: desde la primera formulación sistemática de Lamarck, con su visión teleológica, hasta la radical y arremetedora postura mecanicista de Darwin. La revisión de este -canon- no es meramente histórico, sino que es un mapeo donde se intenta trazar los principios biológicos de la época, especialmente nociones como el de la -lucha por la existencia- que fueron extrapolados (y a menudo distorsionados) hacia el ámbito de las ciencias sociales.

1.1. Lamarck y la primera ruptura

Al hablar de evolución en cuanto al movimiento de la especie por la línea transitoria de la historia, es pertinente respetar el canon ya establecido por los diferentes hombres que, gracias a sus vastas investigaciones en el campo, han guiado de la mano a la biología para ella ser considerada una herramienta eficaz en la aprehensión del individuo en su desarrollo en el entorno.

Será a Jean. B. Lamarck el primero en -formular- una teoría coherente a la evolución, centrada en lo que se entiende como la adaptación al medio. Explica Lamarck en su obra que los seres vivos cambiaban su anatomía por el uso o desuso de órganos y transmitían esos cambios a sus descendientes. (Lamarck, 1986).

En palabras simples, la evolución para Lamarck ocurre porque los organismos responden a las presiones ambientales cambiando físicamente a lo largo de su vida, y estos cambios se pasan a la descendencia. En este esbozo evolutivo en cuanto a teoría, se nota de primera mano la influencia teleológica en el pensamiento de Lamarck, ya que él creía que los seres vivos no solo cambiaban debido a la adaptación al entorno, sino que estos cambios seguían una finalidad o propósito inherente a la naturaleza. Según Abbagnano (1987), la teleología es la parte de la filosofía natural que explica los fines de las cosas. En el lamarckismo, se refiere a la idea de que los procesos naturales ocurren con un fin o propósito determinado, en este caso, un impulso hacia la mejora y perfeccionamiento de los organismos. Lamarck sostenía que la naturaleza tiene una “tendencia interna” que lleva a los organismos a un proceso de perfeccionamiento constante. Esta idea es teleológica porque implica que los seres vivos tienen un propósito interno de adaptación y mejora a medida que interactúan con su entorno. Para Lamarck, los organismos no evolucionan de manera aleatoria o por azar, sino que están guiados por una fuerza interna que los dirige hacia formas más complejas y adaptadas al entorno. Cuando Lamarck afirma que los cambios adquiridos durante la vida de un organismo se transmiten a sus descendientes, también sugiere que la evolución sigue un camino determinado hacia la mejora continua.

1.2. Limitaciones del lamarckismo

Las ideas evolutivas de Lamarck fueron duramente criticadas por Georges Cuvier (1769-1832), quien desarrolló las bases de la paleontología y la anatomía comparada. Cuvier sostenía que los seres vivos eran un “sistema único y cerrado” en el que todas las partes estaban interconectadas y no podían cambiar sin que las demás también lo hicieran. Según Cuvier, cualquier cambio en una parte del organismo requeriría una modificación simultánea en las demás, lo que hacía improbable la transformación de una especie en otra, contradiciendo directamente la idea de Lamarck de evolución gradual hacia la perfección, derrocando de esta manera el teleologismo de su formulación biológica. (Quintero, 2016).

3. La revolución Darwiniana

Charles Darwin (1809-1882), fue un hombre de ciencia, de observación empírica, que basó su método como herramienta eficaz en su formulación. Ya habiendo apartado del camino al teleologismo lamarckiano, es ahora donde el giro evolutivo apunta a una percepción mecanicista del mundo. Darwin se da cuenta de que el rumbo evolutivo de las especies no se rige por las decisiones de un creador supremo, como entre líneas lo quería hacer ver Lamarck, llamando al cambio genético, -perfección-. Es entonces cuando Darwin sienta las bases de lo que conocemos como -selección natural-.

2.1. Principio de subsistencia

Darwin encuentra el camino a este enfoque mecanicista de la realidad que se trataba de comprender, mediante la lectura de Thomas Malthus (1766-1834), un erudito economista británico, en su ensayo *El Principio de la Población*.

Malthus define el camino del individuo bajo un problema poblacional que será el que esclarecerá su devenir, y dice: “[...] los hombres solo pueden multiplicarse en proporción de los medios de subsistencia.” (Malthus, 1846, 23). Darwin, ante la idea malthusiana, encontró una clave para comprender cómo las variaciones individuales dentro de una especie podían determinar qué individuos sobrevivían y se reproducían. Para Darwin, esta idea malthusiana se tradujo en un mecanismo fundamental de la evolución teniendo en cuenta el factor real y duro de los recursos que se encuentran en el entorno y que son limitados. Asimismo, prosigue Malthus (1846, 5) que, “[...] esta población creciendo rápidamente y en progresión geométrica, bien pronto se impondría límites a ella misma.”

Esta presión demográfica en relación con los recursos limitados, Darwin la traduce en una competencia que favorece a los individuos -más adaptados-, y solo los que logren sobrevivir podrán transmitir sus características a la siguiente generación. De aquí parte lo que conocemos como selección natural y de esta se desglosa la lucha por la existencia.

2.2. De la biología a la sociología: La expansión del darwinismo a lo social

La teoría evolutiva no tardó en ser trasladada del ámbito biológico al social, generando lo que se conoce como *darwinismo social*. La facilidad de esta extrapolación se debe a que la biología y las ciencias sociales comparten un conjunto de conceptos claves, tales como *organismos, estructuras, células, sistemas, diversidad, ciclo, regulación y jerarquía*, utilizados para describir al individuo y su relación con el entorno. El instinto es natural y lo natural en el hombre es lo social. Nuestro punto de partida en la carrera evolutiva comienza en el juego de la sociedad. Esta transposición conceptual se hizo evidente con Herbert Spencer (1820-1903) quien, influenciado por Darwin y Malthus, se convirtió en el principal exponente del *darwinismo social*. Spencer adopta el concepto de -la supervivencia del más apto- no solo como mecanismo biológico, sino como la única vía de progreso humano y social. Para él, la sociedad evoluciona de manera incremental desde la homogeneidad incoherente hacia la heterogeneidad coherente, esto lo llevó a generalizar principios biológicos como la complejización estructural y la interdependencia funcional, aplicándolos a las sociedades humanas. (Espina, 2005, 177). Con esto, sienta las bases de lo que se vendría a conocer como *darwinismo social*, que por resultado casi demoníaco y por desviaciones en procesos hermenéuticos, se desglosan en dos de sus crías: el capitalismo y el racismo.

Tomando el significado de la categoría donde -el más apto prevalece- como una carrera para el individuo por sobre su otro, se encuentra el escenario de la más sangrienta lucha por la existencia que la historia podrá narrar. Ya no es el instinto de sobrevivir quien mueve al ser, es ahora el deseo de acumular quien define sus acciones.

Esta mutación del darwinismo llegaría a tener varios detractores en el futuro (habrá que tener en cuenta que nunca fue intención de Spencer esos desenlaces, o eso esperamos) pero varios académicos tacharon al *darwinismo social* como la piedra angular para respaldar al nazismo y a muchos movimientos racistas posteriores a ese. Como señala Espina (2005, 176), “[...] para Von Mises, el nazismo no es más que una

burda distorsión de la teoría de Darwin, que extrapola la idea de competencia física entre especies a la de guerra entre razas humanas y naciones.”

4. Kropotkin: El eslabón en-cubierto

Piotr Kropotkin (1842-1921). Geógrafo y anarquista. Ante la magnífica investigación de años de trabajo de Darwin, Kropotkin en ningún momento piensa en refutar y dismantlar toda esta fórmula sistemática evolutiva; al contrario, lo que intenta es descubrir ese factor que los naturalistas ignoran u obvian. Descentraliza su idea evolutiva de la de Darwin y varios naturalistas, donde la lucha por la existencia se encuentra como la variable para dictaminar el resultado de la ecuación. En términos analógicos lo que intenta el ruso no es más que despejar esta ecuación para hacer entendida la variable olvidada, el apoyo mutuo. Es por ello que su obra está bajo el nombre de: *El Apoyo Mutuo. Un factor de la evolución* (2006). Esta obra posicionaría el nombre de Kropotkin como uno de los teóricos más importantes y a su vez, con el paso del tiempo, de los más olvidados.

Kropotkin va a plantear que la sociabilidad y la cooperación son elementos centrales en el desarrollo de las especies, posicionándolos como mecanismos más importantes, para la supervivencia, que la competencia pura. A diferencia del darwinismo, que enfatiza la lucha por la existencia, Kropotkin argumenta que las especies más sociables tienen mayores probabilidades de adaptarse y prosperar. Este enfoque no es solo una crítica al darwinismo meramente biológico, sino que de igual forma lanza la flecha a Spencer con su darwinismo social y a Thomas Huxley, ferviente defensor de la teoría darwinista y la lucha por la vida.

“¿Quiénes son más aptos, aquellos que constantemente luchan entre sí o, por el contrario, aquellos que se apoyan mutuamente?” (Kropotkin, 2016, 34). Con esta interrogante, Kropotkin encierra lo que a su ideal concierne una profunda reflexión sobre la naturaleza de la evolución y los principios que rigen la supervivencia y el progreso. En este momento plantea no solo desafiar el paradigma dominante del darwinismo social, que exalta la competencia como el motor del desarrollo, sino que también introduce una alternativa fundamentada en la cooperación como principio evolutivo.

Como se menciona anteriormente, Kropotkin, con su teoría, no intenta demeritar a Darwin, sino más bien añadirle peso a la cooperatividad en el proceso evolutivo. A quien sí critica de manera un tanto ruda y directa es a Thomas Huxley (1825-1895) con su intento de arremeter con la idea socialista de su época, y con su artículo publicado en mismas instancias *La Lucha por la existencia humana* (1888).

Cabe recordar que el principio del apoyo mutuo en el pensamiento de Kropotkin no es simplemente un ideal ético o una excepción a las leyes de la lucha por la supervivencia (fortalecidas por Huxley); es, según él, un hecho científico que opera como un factor evolutivo tan legítimo como la lucha por la existencia. Hay que leer entre líneas en el prólogo de la primera edición de *El Apoyo Mutuo*, donde se entiende que el individualismo radical, en el sentido de la guerra de todos contra todos, es una distorsión de la realidad de la naturaleza y de la humanidad. Kropotkin se esfuerza por fundamentar este principio en la biología, rechazando interpretaciones idealistas o espiritualistas que lo reduzcan a una exigencia moral o a un imperativo categórico.

Kropotkin se posiciona con rudeza y templanza, con confianza en su coherencia con un materialismo mecanicista y un naturalismo antiteleológico, que constituyen la base filosófica del pensamiento de Kropotkin. Para él, aceptar el apoyo mutuo como un mero postulado ético implicaría renunciar al marco científico que estructura su visión del mundo (su *Weltanschauung*: cosmovisión), un marco que armoniza sus ideas filosóficas, biológicas y socio-políticas. Este esfuerzo refleja la influencia del espíritu de la época, donde la ciencia y el naturalismo ofrecían herramientas clave para desafiar las explicaciones religiosas o idealistas de la naturaleza y la sociedad.

Con esto, entrega al anarquismo una base científica y sólida y, sobre todo, una alternativa al darwinismo social de la época y al pensamiento competitivo dominante, resultado de reduccionismos a las lecturas malthusianas como a la selección natural darwiniana deviniendo en capitalismo feroz y segregación de clases.

4.1. Un principio complementario contra la lucha por la existencia

Teniendo un poco más claro el camino y al haber explicado el ideal del ruso, es entonces cuando es plausible arremeter y desafiar la concepción huxleyana de la lucha por la vida, al vincularla con la teoría hobbesiana de un estado de naturaleza caracterizado por una guerra perpetua de todos contra todos (Quintero, 2016). Según Kropotkin, esta visión, que encuentra eco en el darwinismo social y en las interpretaciones de Huxley, se basa en premisas que la etnología moderna ha desmentido. En particular, critica la suposición de que los primeros seres humanos vivieron aislados en pequeñas familias nómadas, afirmando que esta perspectiva no refleja la realidad de las primeras etapas de la humanidad (Kropotkin, 2016).

En consonancia con los estudios de lo que plantea Engels en su obra *Dialéctica de la Naturaleza* (compendio de artículos de 1886), Kropotkin argumenta que la familia no fue la unidad primitiva de organización social, sino un desarrollo posterior en la evolución social. En sus inicios, el ser humano habría vivido en grandes grupos o comunidades, similares a los rebaños observados en ciertos mamíferos sociales actuales. Ante ello, subraya que la sociabilidad, y no el aislamiento competitivo, fue un factor crucial en la evolución humana.

Incluso, al recurrir al propio Darwin, Kropotkin señala que los primeros homínidos no descendieron de especies solitarias y agresivas como el orangután o el gorila, sino de simios menos fuertes, pero más sociables, como el chimpancé. Este dato explicado de manera detallada en el capítulo II de la obra de *El Apoyo Mutuo*, y su instrucción, se ve demostrada y respaldada por observaciones antropológicas y prehistóricas obtenidas de fuentes contemporáneas para su época, y refuerza su tesis: la cooperación y la vida en comunidad fueron elementos centrales en el desarrollo de las primeras sociedades humanas.

La posición de Kropotkin no sólo refuta las nociones competitivas como fundamento de la organización humana, sino que sitúa la sociabilidad y la cooperación como características esenciales en la evolución, contrarrestando las interpretaciones darwinistas que se enfrascan exclusivamente en la lucha por la supervivencia. Este enfoque antropológico refuerza su propuesta de que la ayuda mutua, más que la competencia, es el verdadero motor de la evolución social y biológica. Donde Darwin

sitúa la unidad de supervivencia solamente en el «individuo», Kropotkin añade a ello que la alteridad es ley natural en la subsistencia mayoritaria entre especies: «individuo + el otro».

5. La muerte del estado de naturaleza hobbesiano

Kropotkin va a criticar la vigencia de la concepción hobbesiana del ser humano como naturalmente violento, mostrando cómo ciertos autores del siglo XIX reinterpretaron el darwinismo para reforzar dicha idea. El ácrata ruso advierte que, aunque la ciencia ha avanzado desde Hobbes y Rousseau, aún existen pensadores que retoman sus planteamientos en son de escrituras sagradas bajo una falsa apariencia científica. Nos señala Kropotkin (2016, 115) “[...] armados no tanto de las ideas de Darwin como de su terminología, se han aprovechado de esta última para predicar en favor de las opiniones de Hobbes sobre el hombre primitivo”, hay un deslumbre en esta dialéctica teórica, dando a entender que la aplicación hobbesiana es insostenible en esta línea trazada de progreso y cooperación. Uno de los teóricos que son los estandartes de llevar estas tesis (falaces para Kropotkin) es Huxley. Kropotkin, hace hincapié a una de las conferencias que este último dicta en el año de 1888 donde afirma y cita el ruso: “[...] presentó a los hombres primitivos como a tigres o leones desprovistos de toda clase de concepciones sociales, que no se detenían ante nada en la lucha por la existencia y cuya vida entera transcurría en una -libre lucha continua-.” (Kropotkin, 2016, 115)

Es aquí cuando Kropotkin se lanza ahora contra los modernos contractualistas y critica que la filosofía de Hobbes, con su concepto de la *-guerra de todos contra todos-*, aún encuentra eco en ciertos círculos que intentan darle un barniz científico mediante la adopción del lenguaje y las ideas de Darwin. Empero, hemos de señalar que estas lecturas son reductivas y carecen de un fundamento real en la evidencia biológica y antropológica. Huxley, líder de esta escuela, es criticado por presentar una imagen del ser humano primitivo como un ser esencialmente competitivo y violento, ignorando completamente las manifestaciones de sociabilidad y cooperación que también forman parte de la naturaleza humana, animalizando por completo y sin dejar la opción de vislumbrar el progreso bajo raciocinio social e intelectual que el individuo puede desarrollar.

Kropotkin va a contrastar esta visión con su propio enfoque, en el cual la cooperación y la ayuda mutua se presentan como fuerzas fundamentales, tanto en la evolución biológica como en el desarrollo social.

6. La Comuna

Kropotkin ve en las comunas un reflejo de sus ideas, principalmente porque *-sucedieron-*, es la historia escrita que lo muestra como evidencia a la organización social y a la cooperación como fuerzas esenciales en la evolución humana.

Hay que destacar que esta forma de unión no solo fue producto de una necesidad práctica. Este principio territorial implica que la unidad y la solidaridad no surgieron de un contrato abstracto, sino de la necesidad de vivir y trabajar juntos dentro de un territorio compartido, lo que facilita la cooperación mutua, permitiendo que los

individuos no se disolvieran en grupos aislados o en familias separadas sin vínculos, lo que habría podido conducir a la fragmentación social.

Entonces una nueva forma de unión, fundada en el principio territorial -la comuna aldeana- fue creada por el genio social del hombre. Esta institución, a su vez, sirvió para unir a los hombres durante muchos siglos, dándoles la posibilidad de desarrollar sus instituciones sociales y ayudándolos a atravesar los períodos más sombríos de la historia sin desintegrarse en conglomerados de familias e individuos a quienes nada ligaba entre sí (Kropotkin, 2016, 198).

Lo interesante de la reflexión de Kropotkin es que, mientras muchos teóricos contemporáneos como Hobbes o incluso algunos darwinistas sociales veían la naturaleza humana como esencialmente competitiva o individualista, Kropotkin asume la batuta, como científico, de que la solidaridad y la cooperación son igualmente inherentes al ser humano. En lugar de una visión de los hombres como seres solitarios en constante lucha, Piotr plantea que la verdadera fuerza de la humanidad radica en su capacidad para unirse en comunidades cohesionadas, como la comuna aldeana, para hacer frente a los desafíos.

La institución de la comuna aldeana no sólo ejemplifica esta tesis, sino que atestigua y refuerza que la unión y la solidaridad son un mero ideal ético o utópico, por el contrario, se trata de un mecanismo de supervivencia social probado históricamente. Al vivir y trabajar juntos en un territorio compartido, los individuos evitan la fragmentación social y desarrollan instituciones sociales que se postran en la resiliencia. Por lo tanto, Kropotkin sitúa la cooperación y el apoyo mutuo como el elemento crucial de la organización humana que permite la supervivencia de la especie a largo plazo, contradiciendo el *estado de naturaleza hobbesiano* y la visión individualista del *darwinismo social*.

7. Conclusión: La concatenación evolutiva de la ciencia, la cooperación y el progreso

Los extremos se tocan, reza un viejo dicho del saber popular. La evolución, tanto en su dimensión biológica como social, ha estado marcada por un principio fundamental: la cooperación. Como ya vimos, esta idea, que ha sido defendida por Kropotkin, sostiene que, en el marco de la evolución de las especies, la solidaridad y la ayuda mutua han jugado un papel crucial en la supervivencia y el desarrollo de los seres vivos. Situándonos en el contexto, la ciencia, al abordar la evolución desde una perspectiva materialista y científica, ha dado base a una visión del progreso humano que no se limita a la competencia y el conflicto, como sugiere el darwinismo social, sino que encuentra en la cooperación el motor del avance y la cohesión social.

Desde el punto de vista totalmente biológico, la teoría de la evolución de Kropotkin, y en parte la de Darwin, nos muestra cómo las especies, incluidas las humanas, han prosperado, no solo a través de la lucha por la existencia, sino también gracias a la colaboración entre individuos. La “ayuda mutua”, propuesta por Piotr, establece que en muchas especies animales, la cooperación es un factor esencial para su progreso. Este principio, aunque contrasta con las interpretaciones de la selección natural basadas únicamente en el conflicto, está respaldado por observaciones

científicas que tanto Darwin como Kropotkin describen en sus obras. Según Kropotkin, la competencia puede ser una fuerza importante, pero la cooperación es igualmente vital para el bienestar y la estabilidad de los grupos sociales. De hecho Kropotkin llega a argumentar que la competencia no solo es un factor secundario, sino que la ayuda mutua es el mecanismo que supera y elimina la necesidad de la lucha constante:

Por fortuna, la competencia no es la regla general ni en el mundo animal ni en la humanidad. Se limita, entre los animales, a períodos excepcionales, y la selección natural suele encontrar otros terrenos más propicios para su actividad. La ayuda y el apoyo mutuos crean mejores condiciones para la selección progresiva por medio de la eliminación de la competencia. (Kropotkin, 2016, 109).

La cooperación, como principio evolutivo, se extiende más allá del ámbito biológico hacia las estructuras sociales humanas. A través de la historia, las sociedades humanas han demostrado que los modelos más eficaces de organización son aquellos que fomentan la solidaridad y el apoyo mutuo, y no la dominación o el conflicto constante (lo vimos en las comunas aldeanas). De las comunidades basadas en la cooperación, como las comunas medievales descritas por Kropotkin, se puede decir lo siguiente: “Las comunas medievales habían tratado de liberar a los campesinos; pero sus guerras contra los feudales, poco a poco, se convirtieron, como se ha dicho antes, en guerras por liberar más a la ciudad misma del poder de los feudales que por liberar a los campesinos”. (Kropotkin, 2016, 266)

Lo anterior, ofrece el ejemplo de cómo las relaciones horizontales pueden generar estabilidad y progreso, en lugar de las jerarquías autoritarias que, a menudo, generan desigualdad y fricción social y una dialéctica en acción para contrarrestar en la praxis la opresión que siembra la competitividad.

Por otra parte, la ciencia es entendida no sólo como una acumulación de conocimientos, sino como un proceso evolutivo de descubrimiento y cooperación intelectual. El avance científico ha sido, históricamente, un esfuerzo colectivo, en el que la colaboración entre investigadores, la transmisión del conocimiento y el trabajo en equipo han permitido la creación de nuevos descubrimientos. Este principio cooperativo, tanto en la biología como en la ciencia, demuestra que el progreso no es un proceso aislado o individualista, sino que está íntimamente vinculado con la colaboración y el intercambio de ideas.

La visión de un progreso científico y social basado en la cooperación y no en la competencia es central para el concepto de comunismo libertario defendido por Kropotkin. Si bien la ciencia ha logrado grandes avances a través de la competencia, la mayor parte de esos avances han sido posibles gracias a la cooperación entre científicos, la acumulación del conocimiento compartido y la mejora continua de las ideas previas.

Es aquí donde, al unir las principales nociones intelectuales que han hecho posible el desarrollo y estructura del escrito, se nos permitió entender cómo las teorías sobre la evolución no solo explican el cambio biológico, sino que también tienen implicaciones profundas en las concepciones sociales y políticas. En un contexto contemporáneo, estas obras seguirán siendo relevantes, especialmente al confrontar

las ideologías que defienden la competencia feroz como base del progreso humano, ofreciendo una visión que resalta la importancia de la cooperación para un desarrollo social y biológico más equitativo y sostenible.

Referencias

Abbagnano, N. (1987). *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica.

Espina, Á. (2005). Presentación. El darwinismo social: de Spencer a Bagehot. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*.

Kropotkin, P. A. (2016). *El apoyo mutuo : un factor de evolución* (L. Orsetti, Trans.). Pepitas de calabaza.

Lamarck, J. B. (1986). *Filosofía Zoológica*. Alta Fulla.

Malthus, T. R. (1846). *Ensayo. Sobre el principio de la población*. (Vol. Libro Primero). Universidad de Madrid.

Quintero, A. (2016). *El darwinismo: Una visión kropotkiana*. Universitat de Barcelona.

Para citar este artículo:

Medina, Arnaldo José. (2026). Más allá de la lucha: cooperación y sociabilidad en el camino de la evolución y el progreso humano. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 47-56. Accesible en: https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/Mas-alla-de-la-lucha_cooperacion-y-sociabilidad-en-el-camino-de-la-evolucion-y-el-progreso-humano.pdf

Osmar García Ortega

La naturaleza en los espacios políticos como esfera ontológica del desarrollo humano según Bruno Latour

El presente artículo explora la intersección entre la filosofía política y la ecología desde el pensamiento de Bruno Latour, enfatizando cómo los espacios políticos se constituyen como esferas ontológicas del desarrollo humano. A partir de la crítica de Latour a la dicotomía moderna entre naturaleza y sociedad, se redefine la naturaleza no como un trasfondo pasivo, sino como un actor político activo, involucrado en los procesos de deliberación y configuración de nuestras instituciones. Este marco conceptual desafía la separación tradicional entre política y ecología, destacando la necesidad de una "nueva Constitución" que integre a los no humanos como participantes legítimos en la esfera política. El artículo aborda, en primer lugar, la redefinición del concepto de naturaleza como un ensamblaje dinámico que incluye humanos y no humanos. Luego, analiza cómo los espacios políticos operan como escenarios donde estas interacciones configuran el desarrollo humano. Finalmente, discute las implicaciones éticas y normativas de este enfoque, incluyendo la ampliación de la democracia y la creación de nuevas instituciones que promuevan una convivencia sostenible.

Autor/ Author

Osmar García Ortega
Universidad Nacional Autónoma
de Honduras

Ciudad: Tegucigalpa, Honduras

**ORCID ID: 0009-0007-
1055-0064**

Correo:
**osmargarciaortega8@
gmail.com**

Recibido: 09/12/2024

Aprobado: 17/08/2025

Publicado: 06/01/2026

Palabras Claves: Naturaleza, espacios políticos, esfera ontológica, desarrollo humano.

Abstract: This article explores the intersection between political philosophy and ecology through the thought of Bruno Latour, emphasizing how political spaces are constituted as ontological spheres of human development. Based on Latour's critique of the modern dichotomy between nature and society, nature is redefined not as a passive backdrop but as an active political actor involved in the processes of deliberation and the shaping of our institutions. This conceptual framework challenges the traditional separation between politics and ecology, highlighting the need for a "new Constitution" that integrates non-humans as legitimate participants in the political sphere. The article first addresses the redefinition of the concept of nature as a dynamic assemblage that includes both humans and non-humans. It then analyzes how political spaces

operate as arenas where these interactions shape human development. Finally, it discusses the ethical and normative implications of this approach, including the expansion of democracy and the creation of new institutions that promote sustainable coexistence.

Key words: Nature, political spaces, ontological sphere, human development

1. Introducción

La relación entre los seres humanos y la naturaleza ha sido una constante en la historia de la filosofía política, no sólo como un tema de especulación teórica, sino también como un eje determinante de las prácticas sociales y económicas que configuran la esfera pública. En el mundo contemporáneo, marcado por crisis ecológicas sin precedentes, esta relación ha adquirido una relevancia ontológica y política de gran envergadura. Este artículo tiene como objetivo analizar cómo los espacios políticos pueden ser comprendidos como esferas ontológicas del desarrollo humano, poniendo énfasis en las interacciones entre los humanos y la naturaleza. A través del marco conceptual ofrecido por Bruno Latour, se explorará cómo estas interacciones desdibujan la separación tradicional entre naturaleza y cultura, revelando nuevas maneras de concebir la ecología política.

Latour propone una crítica radical a las dicotomías modernas, como las de naturaleza y sociedad, sujeto y objeto, que han sustentado gran parte del pensamiento político occidental. Su obra, *Políticas de la naturaleza* (Latour, 1999), introduce un cambio de paradigma al sugerir que la naturaleza no es una realidad preexistente e independiente de las decisiones humanas, sino un constructo político en sí mismo. Esto implica que las decisiones sobre la gestión de lo que entendemos por “naturaleza” están indisolublemente ligadas a las estructuras de poder, las dinámicas democráticas y las narrativas científicas que modelan nuestras sociedades; el problema central que aborda este artículo puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿cómo se constituyen los espacios políticos como esferas ontológicas del desarrollo humano a partir de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza? Esta pregunta parte de la constatación de que la política no puede seguir ignorando la agencia de los elementos no humanos que componen nuestro entorno. Latour señala que los objetos que tradicionalmente considerábamos como “naturales”, como el agujero de ozono o los virus, no son meros entes pasivos; más bien, son actores que influyen activamente en las dinámicas sociales, políticas y económicas.

Uno de los pilares teóricos que subyacen a esta investigación es la idea de “ecología política”. Tradicionalmente, este concepto ha sido entendido como la incorporación de los problemas ambientales en la agenda política. Sin embargo, Latour sugiere que esta visión es insuficiente, pues sigue operando bajo los viejos presupuestos modernos que separan la naturaleza de la política. En su lugar, propone un enfoque que reconozca la naturaleza como un actor político, con implicaciones directas para el desarrollo humano y la democracia. Para Latour, las crisis ecológicas no solo son desafíos técnicos o científicos; son también crisis de nuestras instituciones democráticas, que necesitan ser reconfiguradas para incluir la voz de los elementos no humanos. Este artículo se estructura en tres apartados principales. En primer

lugar, se define el concepto de *naturaleza* desde la perspectiva de Latour, prestando especial atención a su crítica a las dicotomías clásicas. En segundo lugar, se analiza cómo la naturaleza está presente en los espacios políticos y cómo influye en el desarrollo humano, utilizando un enfoque analítico que aborde tanto las dimensiones ontológicas como políticas de esta interacción. Por último, se establece una relación entre los conceptos de *naturaleza*, *espacio político* y *esfera ontológica*, argumentando que estas categorías deben ser reconsideradas a la luz del pensamiento de Latour para enfrentar los desafíos contemporáneos.

Un aspecto central de este análisis es la crítica de Latour al dualismo naturaleza/sociedad, que considera un producto de la modernidad occidental. Según el autor, este dualismo ha llevado a una fragmentación epistemológica y política que dificulta abordar problemas complejos como el cambio climático o la biodiversidad. Latour describe esta división como una “Constitución moderna” (Patella, 2005), que asigna a los científicos el papel de interpretar la naturaleza, mientras que a los políticos les corresponde gestionar la sociedad. Este marco, sin embargo, ya no es adecuado en un mundo donde los híbridos (como los organismos genéticamente modificados o los ecosistemas alterados por la actividad humana) demuestran que lo natural y lo social están profundamente entrelazados. Desde esta perspectiva, la naturaleza deja de ser un simple trasfondo sobre el cual se desarrolla la acción humana y se convierte en una esfera activa, un espacio de mediación donde se negocian valores, intereses y formas de vida. Para Latour, esto tiene implicaciones profundas no solo para la filosofía política, sino también para la ética y la epistemología, ya que desafía las categorías tradicionales con las que hemos intentado comprender nuestro mundo. Por ejemplo, ¿cómo clasificar fenómenos como el cambio climático, que no son puramente naturales ni exclusivamente sociales? Estos “quasi-objetos”, como los llama Latour, exigen un replanteamiento de nuestras instituciones y nuestras prácticas políticas para incluir a los no humanos como participantes en el proceso democrático.

La inclusión de los no humanos en la política no es un mero capricho teórico, sino una necesidad práctica para abordar las complejidades de un mundo globalizado. Según Latour, la democracia debe ser ampliada para incorporar a los elementos no humanos como actores legítimos en el proceso de deliberación. Esto implica el desarrollo de nuevas instituciones y marcos normativos que reconozcan la agencia de estos actores y su papel en el desarrollo humano. En este sentido, Latour propone la metáfora de una “nueva Constitución”, un orden político que supere la fragmentación de la modernidad y fomente una convivencia más armoniosa entre humanos y no humanos.

2. La naturaleza como concepto y actor político

La idea de *naturaleza* ha sido un concepto fundamental en el pensamiento humano, pero su definición y uso han variado significativamente a lo largo de la historia. En el marco de la filosofía política contemporánea, Bruno Latour desafía las concepciones tradicionales de la naturaleza, proponiendo una comprensión que supera la dicotomía moderna entre naturaleza y cultura. Según Latour, la naturaleza no puede ser entendida como una entidad independiente de las acciones

humanas; más bien, es un constructo político y ontológico profundamente implicado en las dinámicas sociales (Patella, 2005). Este primer momento, se centrará en la conceptualización de la naturaleza desde la perspectiva de Latour, subrayando su transformación en un actor político con implicaciones para la democracia y el desarrollo humano.

Latour critica la “Constitución moderna”, un marco conceptual que separa la naturaleza de la sociedad. Este dualismo, propio de la modernidad occidental, asigna a la ciencia la tarea de estudiar y representar la naturaleza, mientras que a la política le corresponde gestionar las cuestiones humanas. Sin embargo, esta separación, argumenta Latour, no refleja la complejidad de la realidad contemporánea, donde los híbridos (entidades que combinan elementos naturales y sociales) proliferan de manera incontrolada. Ejemplos como el agujero de ozono, el cambio climático y los organismos genéticamente modificados muestran que la naturaleza no es una realidad estática y predefinida, sino una red dinámica de relaciones que incluye tanto humanos como no humanos. En su obra *Políticas de la naturaleza* (Latour, 1999), Latour propone una redefinición del concepto de naturaleza como un “colectivo” que incluye a actores humanos y no humanos. Este colectivo no es un simple agregado de elementos, sino una comunidad en la que todos los participantes tienen voz y agencia. La naturaleza, en este sentido, no es un trasfondo pasivo, sino un actor político activo que influye en las decisiones y configuraciones sociales. Latour señala que “no hay política sin naturaleza, y no hay naturaleza sin política”, subrayando la interdependencia entre estas esferas que tradicionalmente se han considerado separadas.

Una de las contribuciones más significativas de Latour es su crítica al naturalismo, entendido como la idea de que la naturaleza existe como una realidad autónoma, independiente de las interpretaciones humanas. Según este paradigma, los científicos tienen la tarea de descubrir las leyes objetivas de la naturaleza, mientras que los políticos y otros actores sociales deben utilizar este conocimiento para orientar sus decisiones. Sin embargo, Latour argumenta que esta visión es insuficiente, ya que ignora el papel activo que los no humanos desempeñan en la configuración de nuestras sociedades.

Latour introduce el concepto de “actores no humanos” para describir cómo elementos que tradicionalmente se consideraban parte de la naturaleza como los virus, los ríos o los ecosistemas, tienen una agencia que afecta directamente las dinámicas políticas y sociales. Por ejemplo, el cambio climático no es solo un fenómeno físico; es un desafío político y ético que requiere la colaboración de científicos, políticos, economistas y ciudadanos. En este contexto, la naturaleza no es un mero objeto de estudio, sino un participante activo en el proceso político; El reconocimiento de la agencia de los no humanos tiene profundas implicaciones para la democracia. Latour sugiere que la política debe ser ampliada para incluir a estos actores en el proceso de deliberación. Esto no significa que los no humanos puedan participar directamente en debates políticos, pero sí implica que sus intereses y necesidades deben ser representados por humanos que actúan como mediadores. Este enfoque requiere una reconfiguración de nuestras instituciones políticas y una ampliación de nuestra comprensión de la democracia, que ya no puede limitarse a los humanos.

3. La naturaleza como espacio de mediación política

En el marco de su crítica al dualismo naturaleza-cultura, Latour propone una visión de la naturaleza como un espacio de mediación donde se negocian valores, intereses y formas de vida. Este enfoque reconoce que las decisiones sobre la gestión de la naturaleza no son meramente técnicas o científicas, sino también políticas y éticas. Por ejemplo, las políticas de conservación no solo se basan en datos científicos, sino también en valores culturales, económicos y sociales que determinan qué aspectos de la naturaleza se consideran dignos de protección. Latour utiliza la metáfora de la “nueva Constitución” para describir cómo debería reorganizarse la relación entre humanos y no humanos en la política. Esta Constitución no se basa en la separación de naturaleza y sociedad, sino en su integración en un “colectivo” que reconoce la interdependencia entre todos los actores. En este modelo, la política no es solo un espacio para la deliberación humana, sino también un ámbito donde los no humanos tienen voz a través de sus representantes. Este enfoque transforma radicalmente nuestra comprensión de la naturaleza, que deja de ser un recurso para explotar o un problema por resolver, y se convierte en un socio en la construcción de un mundo común.

El reconocimiento de la naturaleza como actor político tiene implicaciones directas para el desarrollo humano. En lugar de considerar a los humanos como los únicos agentes del progreso, Latour sugiere que el desarrollo debe entenderse como un proceso colectivo que incluye tanto a humanos como a no humanos. Esto implica repensar nuestras prioridades y estrategias de desarrollo para incluir la sostenibilidad ecológica y la equidad intergeneracional. Por ejemplo, el diseño de ciudades sostenibles no puede limitarse a consideraciones humanas, como la comodidad o la eficiencia; también debe tener en cuenta las necesidades de los ecosistemas locales y su capacidad para sostener la vida en el largo plazo. En este contexto, la naturaleza no es solo un actor político, sino también un espacio ontológico donde se configuran las posibilidades del desarrollo humano. Las decisiones que tomamos sobre la gestión de los recursos naturales, la protección de los ecosistemas y la mitigación del cambio climático no solo afectan a las generaciones actuales, sino también a las futuras. Por ello, Latour subraya la importancia de adoptar una perspectiva a largo plazo que reconozca la interdependencia entre humanos y no humanos.

4. Espacios políticos y esfera ontológica del desarrollo humano

En la intersección entre filosofía política y ecología, los espacios políticos surgen como escenarios donde convergen las decisiones humanas y la presencia activa de la naturaleza. Bruno Latour, al redefinir el concepto de naturaleza y sus implicaciones políticas, señala que los espacios políticos no son meros lugares de interacción humana, sino esferas ontológicas donde la naturaleza y los seres humanos co-construyen las condiciones de su desarrollo. Este apartado analiza cómo los espacios políticos, entendidos desde la perspectiva de Latour, operan como marcos de mediación y deliberación que afectan directamente al desarrollo humano. También, Latour describe los espacios políticos como colectivos en los que humanos y no humanos coexisten y participan en el proceso de deliberación.

En este contexto, los espacios políticos no son entidades fijas o estáticas, sino ensambles dinámicos donde las decisiones no solo afectan a los humanos, sino también a los actores no humanos que conforman el entorno. Para Latour, estos espacios no deben ser concebidos únicamente como estructuras normativas o territoriales, sino como esferas ontológicas donde se define qué entidades tienen agencia y cómo se distribuyen las responsabilidades políticas.

Por ejemplo, en el caso del cambio climático, los espacios políticos abarcan no sólo las instituciones tradicionales como los parlamentos o los acuerdos internacionales, sino también los ecosistemas afectados, las especies en peligro y las tecnologías que median nuestras respuestas. En este sentido, los espacios políticos son híbridos que combinan elementos sociales, naturales y técnicos, desafiando la separación tradicional entre naturaleza y sociedad.

La noción de *ensamblaje* permite comprender cómo los espacios políticos funcionan como esferas de interacción entre múltiples actores. Latour sostiene que estos ensamblajes no son neutrales, sino que reflejan las relaciones de poder y las prioridades éticas que los configuran. Por ello, repensar los espacios políticos desde una perspectiva ecológica implica cuestionar las exclusiones y jerarquías que tradicionalmente han dejado fuera a los no humanos de la esfera pública.

El desarrollo humano, entendido como el proceso mediante el cual los individuos y las comunidades amplían sus capacidades y mejoran sus condiciones de vida, no puede ser analizado al margen de las dinámicas ecológicas. Según Latour, la esfera ontológica del desarrollo humano incluye no sólo las capacidades individuales, sino también las relaciones con los elementos no humanos que conforman nuestro entorno. Esto significa que el desarrollo humano no es un proceso exclusivamente humano; es, más bien, un fenómeno co-construido en el que la naturaleza desempeña un papel activo. Un ejemplo de esta interdependencia puede observarse en las políticas de urbanización sostenible. El diseño de ciudades no solo afecta a los seres humanos, sino también a los ecosistemas que las rodean. La construcción de infraestructuras que respeten el ciclo del agua, la biodiversidad local y las condiciones climáticas, no solo mejora la calidad de vida de los ciudadanos, sino que también asegura la sostenibilidad del entorno para futuras generaciones. En este sentido, los espacios políticos que promueven la sostenibilidad actúan como esferas ontológicas donde se configuran las posibilidades del desarrollo humano.

Latour subraya que los espacios políticos deben ser reconfigurados para reconocer esta interdependencia. En lugar de considerar la naturaleza como un recurso para explotar o un trasfondo sobre el que se desarrollan las actividades humanas, los espacios políticos deben integrarse como un actor activo y legítimo. Esto requiere un cambio conceptual y normativo que permita incluir a los no humanos en los procesos de deliberación y toma de decisiones.

Las crisis ecológicas contemporáneas, como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad y la contaminación ambiental, han puesto de manifiesto la necesidad de reconfigurar los espacios políticos. Estas crisis no solo afectan al bienestar humano, sino que también alteran las dinámicas ecológicas y los ensamblajes ontológicos que sustentan nuestras sociedades. Según Latour, estas crisis deben ser entendidas no sólo como problemas técnicos o científicos, sino como desafíos políticos que requieren una

respuesta integrada y holística. Otro ejemplo ilustrativo es el debate sobre la transición energética. Las decisiones sobre qué fuentes de energía priorizar, cómo distribuir los costos y beneficios, y cómo mitigar los impactos ambientales, no pueden ser tomadas al margen de las consideraciones ecológicas. En este contexto, los espacios políticos se convierten en esferas ontológicas donde se negocian no solo las soluciones técnicas, sino también las implicaciones éticas y sociales de nuestras decisiones. Latour argumenta que estas decisiones deben ser tomadas de manera democrática, reconociendo la voz de los no humanos y su impacto en el desarrollo humano.

La reconfiguración de los espacios políticos también implica cuestionar las narrativas tradicionales sobre la relación entre humanos y naturaleza. Según Latour, la modernidad ha perpetuado la idea de que los humanos están separados de la naturaleza y que pueden dominarla mediante la tecnología y la ciencia. Sin embargo, las crisis ecológicas han demostrado que esta visión es insostenible. En lugar de separar la política de la naturaleza, los espacios políticos deben integrarlas, creando marcos normativos que reflejen la interdependencia entre ambos. Por otro lado, la reconfiguración de los espacios políticos como esferas ontológicas del desarrollo humano tiene profundas implicaciones éticas y normativas. En primer lugar, exige una ampliación de nuestra concepción de la democracia para incluir a los no humanos como actores legítimos. Esto no significa otorgarles derechos en un sentido tradicional, sino reconocer su agencia y su impacto en las dinámicas políticas y sociales. En segundo lugar, requiere el desarrollo de nuevas instituciones y prácticas que permitan integrar las consideraciones ecológicas en los procesos de toma de decisiones.

Latour sugiere que esta integración puede lograrse mediante lo que él llama una “*democracia ampliada*”, en la que los no humanos tienen voz a través de sus representantes humanos. Esto implica una transformación radical de nuestras instituciones políticas, que deben pasar de ser estructuras antropocéntricas a ser colectivas que incluyan a todos los actores, humanos y no humanos, que conforman nuestro mundo. Esta perspectiva no sólo es ética, sino también pragmática, ya que permite abordar de manera más efectiva los desafíos ecológicos y sociales del siglo XXI.

5. Conclusión

Así pues, la relación entre la filosofía política y la ecología, analizada a partir del pensamiento de Bruno Latour, desafía las categorías tradicionales que han sustentado la modernidad occidental. La naturaleza, según esta perspectiva, deja de ser un trasfondo pasivo y se convierte en un actor político, un elemento activo y dinámico que interviene en los procesos de configuración de los espacios políticos y en la ontología misma del desarrollo humano. Por lo tanto, se aborda la relevancia de esta transformación conceptual, sus implicaciones para el pensamiento político contemporáneo y los desafíos que plantea para nuestras instituciones y prácticas sociales.

Uno de los aportes más significativos de Latour es su crítica a la separación entre naturaleza y sociedad, una dicotomía que ha estructurado el pensamiento moderno desde la Ilustración. Según Latour, esta división es insostenible en el contexto contemporáneo, donde los “híbridos” (entidades que combinan lo natural y lo social) son cada vez más comunes y visibles. Fenómenos como el cambio climático, la

pérdida de biodiversidad y las pandemias, demuestran que la naturaleza no puede ser relegada a una esfera separada, sino que debe ser entendida como un componente integral de las dinámicas políticas y sociales. Este cambio de paradigma implica una transformación profunda en nuestra concepción de los espacios políticos. En lugar de ser vistos como dominios exclusivamente humanos, los espacios políticos deben ser reconfigurados como ensamblajes dinámicos donde humanos y no humanos coexisten y participan en procesos de deliberación y toma de decisiones. Esto no solo desafía las nociones tradicionales de política, sino que también amplía nuestra comprensión de la democracia, el desarrollo humano y la sostenibilidad

Latour propone la metáfora de una “nueva Constitución” para describir la integración de la naturaleza en los procesos políticos. Esta Constitución, en contraste con la modernidad, no se basa en la separación entre naturaleza y sociedad, sino en su integración en un colectivo democrático que reconoce la agencia de todos los actores, humanos y no humanos. Según Latour, este modelo es necesario para abordar las crisis ecológicas contemporáneas, que no son sólo problemas técnicos o científicos, sino también crisis de nuestras instituciones democráticas. Por tanto, la propuesta de Latour tiene profundas implicaciones éticas y normativas. En primer lugar, exige una redefinición de la política como un proceso inclusivo que integra a todos los actores relevantes, independientemente de su naturaleza humana o no humana. Esto significa que los intereses y necesidades de los no humanos deben ser representados en los procesos de deliberación, no como objetos de intervención, sino como participantes legítimos. En segundo lugar, requiere una transformación de nuestras instituciones políticas, que deben pasar de ser estructuras antropocéntricas a ser colectivas, que reflejen la interdependencia entre humanos y no humanos.

El reconocimiento de la naturaleza como un actor político tiene implicaciones directas para el desarrollo humano. En lugar de ser visto como un proceso exclusivamente humano, el desarrollo debe ser entendido como un fenómeno coconstruido que incluye tanto a humanos como a no humanos. Esto implica repensar nuestras prioridades y estrategias de desarrollo para integrar la sostenibilidad ecológica y la equidad intergeneracional. Un ejemplo ilustrativo es el diseño de políticas urbanas sostenibles. Estas políticas no solo deben abordar las necesidades humanas, como la vivienda y el transporte, sino también las condiciones ecológicas, como la biodiversidad y el equilibrio climático. Este enfoque reconoce que el bienestar humano está intrínsecamente ligado al estado de los ecosistemas y que cualquier visión del desarrollo que ignore esta interdependencia está condenada al fracaso.

Uno de los desafíos más importantes que plantea la perspectiva de Latour es la necesidad de ampliar nuestra concepción de la democracia para incluir a los no humanos como participantes en los procesos políticos. Esto no significa que los no humanos puedan participar directamente en debates políticos, pero sí implica que sus intereses y necesidades deben ser representados por mediadores humanos. Este enfoque requiere el desarrollo de nuevas instituciones y prácticas que permitan integrar las consideraciones ecológicas en los procesos de toma de decisiones. Latour sugiere que esta integración puede lograrse mediante la creación de una “democracia ampliada”, en la que los no humanos tienen voz a través de sus representantes humanos. Esta perspectiva no sólo es ética, sino también pragmática, ya que permite abordar de manera más efectiva los desafíos ecológicos y sociales del siglo XXI. Al

incluir a los no humanos en los procesos de deliberación, esta democracia ampliada reconoce la interdependencia entre humanos y no humanos y promueve una visión más integral de la política y el desarrollo. Su propuesta no está exenta de desafíos. En primer lugar, requiere un cambio conceptual profundo en nuestras instituciones y prácticas políticas, que deben abandonar las dicotomías modernas y adoptar una visión más holística e integrada. Esto no es una tarea fácil, ya que implica cuestionar las bases mismas de nuestras estructuras sociales y económicas. En segundo lugar, plantea preguntas importantes sobre la representación y la mediación, como quién tiene derecho a hablar en nombre de los no humanos y cómo se deben tomar estas decisiones.

A pesar de estos desafíos, la propuesta de Latour también ofrece oportunidades significativas. Al repensar la relación entre naturaleza y política, este enfoque abre nuevas posibilidades para abordar los problemas ecológicos y sociales de manera más efectiva y sostenible. Además, al ampliar nuestra comprensión de la democracia y el desarrollo, promueve una visión más inclusiva y equitativa de la política, que reconoce la interdependencia entre todos los actores que conforman nuestro mundo.

Este cambio de paradigma no es solo un desafío conceptual, sino también una necesidad práctica para abordar las crisis ecológicas y sociales del siglo XXI. Al reconocer la interdependencia entre humanos y no humanos, la propuesta de Latour ofrece un marco para construir un mundo más justo y sostenible, donde todos los actores, humanos y no humanos, puedan coexistir y contribuir al bienestar colectivo.

Referencias

- Dobson, A. (2003). *Ciudadanía Ecológica*. Instituto de Filosofía-CSIC.
- Latour, B. (1999). *Políticas de la naturaleza: Cómo hacer entrar las ciencias en democracia*. La Découverte.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Editorial Buenos Aires. Siglo XXI Editores Argentina.
- Patella, G. (2005). Naturaleza, ciencia, democracia: Bruno Latour y las políticas de la naturaleza. *Argumentos de Razón Técnica, (H)*, pp. 151-170.
- Sokal, A., & Bricmont, J. (1997). *Imposturas intelectuales*. Seuil.

Para citar este artículo:

Medina, Arnaldo José. (2026). Más allá de la lucha: cooperación y sociabilidad en el camino de la evolución y el progreso humano. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 47-56. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/La-naturaleza-en-los-espacios-politicos-como-esfera-ontologica-del-desarrollo-humano-segun-Bruno-Latour.pdf>

Lino José Rodríguez Varela

Análisis sobre el enfoque operativo del Teísmo en los discursos presidenciales de Xiomara Castro durante el período comprendido entre 2022 y 2024

RESUMEN

El ser humano posee múltiples cualidades; la ciencia ha buscado dar respuesta a cada una de ellas mediante teorías, la experimentación científica y el análisis exhaustivo. Delimitar el teísmo a partir de la ciencia cognitiva en las investigaciones de Justin L. Barrett, genera una base científica que permite el posterior análisis interdisciplinar en temáticas de distinta índole. En este caso, cómo la base teórica de la ciencia cognitiva explica el enfoque operativo del teísmo en los discursos políticos de Xiomara Castro durante el período comprendido entre 2022 y 2024.

Palabras Claves: teísmo; creencia; ciencia cognitiva; discurso político.

Abstract: Human beings possess multiple qualities, which science has sought to address through theories, scientific experimentation, and thorough analysis. Delimiting theism from the perspective of cognitive science, particularly through the research of Justin L. Barrett, provides a scientific foundation for subsequent interdisciplinary analyses across various topics. In this case how the cognitive science framework explains the operational role of theism in political speeches of Xiomara Castro during the period from 2022 to 2024.

Key words: theism; belief; cognitive science; political speech.

Autor/ Author

Lino José Rodríguez Varela
Universidad Nacional Autónoma
de Honduras

Ciudad: Tegucigalpa, Honduras

**ORCID ID: 0009-0007-
9436-6765**

Correo: /*

Recibido: 11/12/2025

Aprobado: 17/08/2025

Publicado: 06/01/2026

1. Introducción

El análisis sobre el enfoque operativo del Teísmo en los discursos presidenciales de Xiomara Castro durante el período comprendido entre 2022 y 2024, develará cuáles características del teísmo se han aplicado y el tipo de respuesta que se genera en la percepción cognitiva de la ciudadanía. Para exponer las distintas características del teísmo que se manifiestan en el ser humano y en las distintas comunidades humanas, se hará uso de las teorías de la ciencia cognitiva a partir de la obra: ¿Por qué Alguien Creería en Dios? del autor Justin L. Barrett (2004).

En cuanto a la identificación de fragmentos donde se enfoca un uso operativo del teísmo en discursos políticos presidenciales de Xiomara Castro se hará a través de los discursos presidenciales comprendidos entre el 2022 y 2024, iniciando con El Discurso de la Victoria: el primer mensaje de Xiomara Castro al pueblo hondureño, hasta el Discurso de la presidenta Xiomara Castro en la Ceremonia del CXCVII Aniversario del Ejército de Honduras y ascensos de oficiales de las Fuerzas Armadas. Considerando las distintas manifestaciones operativas del teísmo identificadas en los discursos presidenciales descritos, se llegará a concluir mediante un análisis fundamentado en la teoría cognitiva del teísmo de Justin L. Barrett (2004) como conceptos mínimamente contraintuitivos hacen un ejercicio cognoscitivo normal en cuanto a los dispositivos de detección de agencia y además requieren el uso de creencias no reflexivas para su entendimiento.

2. El teísmo desde un enfoque científico en el marco de las teorías cognitivas de Justin L. Barrett¹

Cuanto más sistemas mentales o herramientas mentales produzcan resultados coherentes con la idea en cuestión, más probable será que se convierta en una creencia (Barrett, 2004, 15, traducción propia).

En una conferencia en la Universidad de Harvard, en octubre del 2002, Justin L. Barrett (2004) presentó una cantidad de teorías cognitivas desde un fundamento científico elaboradas durante 10 años de trabajo. Las teorías expuestas serían capaces de responder a la pregunta ¿Por qué alguien creería en Dios? Dicha respuesta fue expuesta a “Científicos políticos, economistas, psicólogos, antropólogos, sociólogos y filósofos” (Barrett, 2004, vii, traducción propia). Muchos de los participantes hablaron de la irracionalidad de las creencias religiosas, y por qué razón se debería creer en un ser, del cual no se puede establecer evidencia científica, o peor aún, en un ser que no es posible probar si existe o no. Barret (2004), desde una perspectiva científica, enfatiza que tanto teístas como ateos, serían capaces de apreciar lo muy natural y casi inevitable de las creencias teístas en la mente humana a partir de las teorías cognitivas.

La primera premisa a considerar en esta teoría es la siguiente: dados los dones naturales de la biología humana y las condiciones del mundo en el que el humano habita, da como resultado que todas las personas del mundo sean poseedoras de mentes similares con una básica estructura de base, capaz de generar procesos mentales, los cuales abarcan las creencias. Entender de dónde provienen las creencias es crítico para el entendimiento del teísmo. Existen dos tipos de creencias², las reflexivas y las no reflexivas. El primer grupo abarca las que implican estar consciente, la contemplación e instrucciones explícitas, creencias como estar seguro de que la multiplicación de tres por tres es nueve, que mi padre es un gran cocinero y que vestir un traje azul es de mayor gusto que vestir un traje de color naranja. Estas son del tipo de creencias reflexivas; contrariamente, las creencias no reflexivas son las que no necesitan contemplación, usualmente son instantáneas y automáticas, y no pocas veces van en contra de un juicio meditado: no poder pasar por un muro, huir de un perro feroz, continuar caminando hacia un acantilado dará como resultado caer

por efecto de la gravedad, son ejemplos de estas creencias no reflexivas³ (Barrett & Lanman, 2008).

La ciencia cognitiva ha concluido que la mente humana posee una gran cantidad de dispositivos que usa en diferentes ocasiones o problemas, “La noción de que el cerebro humano adulto posee una fila de herramientas especializadas, ya no es tan debatida por la idea contraria de que se posee una única herramienta mental multipropósito” (Barrett, 2004, 3, traducción propia).

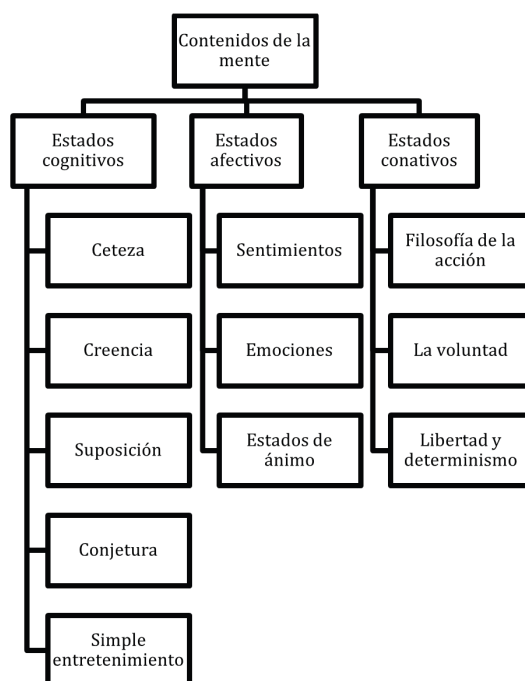
La mente humana expuesta desde sus funcionamientos y sus posibles divisiones por estructuras distintas, ha sido un tema ampliamente tratado por las más prestigiosas mentes humanas. Tamar Gendler (2011), en la clase *Filosofía y la ciencia de la naturaleza humana*, impartida en Yale University, organiza en cinco pensadores las teorías en cuanto a divisiones de la mente: Platón expone una división tripartita entre la razón, espíritu y apetito⁴; Hume entre razón y pasión; Freud entre el superego, ego y el ello; Los procesos duales sistema I / sistema II; finalmente, las cuatro divisiones de Haidt⁵ mente/cuerpo y cerebro izquierdo/derecho. Tal como lo analiza Barrett: “Un breve viaje a las estructuras y funcionamientos de la mente humana es necesario” (2004, 3, traducción propia), para el entendimiento como la mente humana por medio de sus estructuras y funcionamientos derivan creencias, en particular las creencias teístas, las cuales, se buscan explicar satisfactoriamente desde la ciencia cognitiva, aunque cabe aclarar que: “[...] ni el campo de investigación naturalista de la ciencia cognitiva de la religión puede evitar las profundas aguas filosóficas” (Barrett, 2022, 44, traducción propia).

Daniel Dennett (1991[1995]), expone que nuestro fenómeno se divide en tres partes: primero, *las experiencias del mundo exterior*, aquellas experiencias que llegan a nuestra conciencia por medio de los sentidos; segundo, *experiencias del mundo puramente interno*, tales como las fantasías, sonidos internos como los creados en conversaciones con nosotros mismos, recuerdos y corazonadas repentinas; y, como tercero y último, *las experiencias emotivas*, tales como los dolores corporales, las sensaciones de hambre y sed, rabia, felicidad, ansiedad y el asombro. Sin embargo, Dennett (1991[1995]) expresa que no se compromete con esta división como con cualquier otra:

No voy a comprometerme con la validez de esta clasificación tripartita entre lo externo, lo interno y lo afectivo. Como una vieja casa de fieras que pone los murciélagos con los pájaros y los delfines con los peces, esta taxonomía se basa más en la semejanza superficial y en una tradición dudosa que en una supuesta íntima relación entre los distintos fenómenos. Por algún sitio tenemos que empezar, no obstante, y cualquier taxonomía que nos proporcione una cierta orientación es útil para evitar que pasemos por alto alguna especie. (55).

Tal como Dennett (1991[1995]) explica, una posible clasificación de los distintos fenómenos que es capaz de procesar la mente humana, es tan útil como cualquier otra guía explicativa; para ello, existe otro punto de partida explicativo de las distintas capacidades que la mente logra ejecutar, para lograr así tener una base mínima para el entendimiento de las siguientes premisas que expresan la naturaleza teísta del humano desde Barrett (2004), y para lo cual sería el siguiente diagrama:

Figura 1



Nota. La figura muestra los contenidos de la mente. Fuente: Honderich (2005, traducción propia).

En el diagrama presentado, divide los diferentes contenidos de la mente humana. El de nuestro interés se dibujaría por los estados cognitivos y de estos, específicamente, las creencias. Las creencias podrían ser reflexivas y no reflexivas, tal como habíamos analizado anteriormente. Ambas forman parte del contenido de la mente y, por lo tanto, son activadas y solidificadas en la conciencia a través de distintos dispositivos mentales. Los cuales se pueden entender en tres grandes categorías: primero, *los categorizadores*, que son una clase de herramientas mentales no conscientes que identifican sustancias a partir de sus propiedades perceptivas, es decir, de los sentidos básicos; oír, oler, ver, saborear y tocar; *Descriptores*, son otra clase de herramientas mentales no conscientes, lo que supone las propiedades de un objeto o ser viviente, una vez ya identificado por los categorizadores; finalmente, *los facilitadores*, que son una clase de herramientas mentales que ayudan a las personas en las interacciones sociales, como lo es la predicción de los comportamientos humanos. Las tres categorías tienen en común que operan de manera implícita, automática y a través de toda cultura. Estos dispositivos darían razón de por qué el humano tiene creencias como las teístas (Barrett, 2004).

Las creencias reflexivas y no reflexivas no están directamente relacionadas con la búsqueda de la veracidad; Barrett explica: “De hecho, las creencias reflexivas incluyen los dominios de la opinión y la preferencia. Las creencias no reflexivas suelen corresponderse bien con la realidad” (2004, 9, traducción propia). Los dispositivos

mentales que establecen las creencias se ajustaron para la sobrevivencia y no para un firme establecimiento de la verdad.

Algunas ideas teístas son reflexivas como lo son: “Dios existe en tres personas”, “Dios desea paz en la tierra”. Otras son creencias no reflexivas como lo son: “Dios tiene sueños” y que “Dios percibe las acciones humanas”. Las creencias reflexivas son influenciadas y no pocas veces se forman a partir de creencias no reflexivas:

Las creencias reflexivas [...] adquieren su plausibilidad a partir de: 1) su compatibilidad con creencias no reflexivas, 2) su compatibilidad con evidencia disponible de manera reflexiva, incluidos recuerdos y experiencias [...] y 3) su compatibilidad con otras creencias reflexivas que se derivaron previamente de la misma manera. (Barrett, 2004, 15, traducción propia).

Así, hemos llegado a la segunda premisa de la teoría del teísmo de Barrett (2004), expuesta en el principio: “Cuanto más sistemas mentales o herramientas mentales produzcan resultados coherentes con la idea en cuestión, más probable será que se convierta en una creencia.” (15, traducción propia). La creencia en dioses o en Dios en particular es común porque se ajusta bastante bien a este principio.

La creencia en Dios no requiere una parte especial del cerebro, ni una experiencia mística, ni coerción, ni lavado de cerebros o técnicas persuasivas especiales. Por el contrario, surge naturalmente desde el funcionamiento de la mente en contextos sociales comunes. Sin embargo, no todas las ideas teístas son aceptadas fácilmente. La idea general de un Dios creador, desde luego cumple como una idea intuitiva y no reflexiva, al contrario de creer que Dios existe en tres personas distintas, lo que requiere de mayor entendimiento teológico y reflexión contemplativa. Ahora bien, lo que haría que una creencia teísta sea inevitable para la mente humana, a diferencia de creencias teístas particulares de una cultura o religión en específico de difícil entendimiento y transmisión social, sería lo que Barrett (2007a) presenta como los conceptos mínimamente contraintuitivos, lo cual nombraremos con las siglas MCI de ahora en adelante. Los MCI son frecuentes en las mitologías y en la materia cultural en general, y generan historias interesantes y poseen un alto potencial explicativo. Una persona que puede oír todo es un MCI. Una roca que desaparece cuando es observada, es contraintuitiva, dado que ninguna función explicativa podría surgir de dicho posible fenómeno. Cuando un MCI se une a un candidato capaz de tener agenciamiento, es decir, estados internos mentales, los cuales no responden mecánicamente a su entorno, sino que está basado en sus deseos internos, eleva la potencialidad de inferencia y, por lo tanto, se convierten en ideas de fácil transmisión y permanencia en las culturas. Dicho agenciamiento es ejecutado por una herramienta mental, nombrada como dispositivo de detección de agencia, Barrett (2007b) la determina como una herramienta mental a la que el humano hace uso hiperactivamente.

Ahora, podemos establecer la tercera premisa de la teoría de la creencia en Dios de Barrett (2004): *El dispositivo de hiperactividad de detección de agencia (HADD)*⁶ activa la herramienta mental *Teoría de la Mente (ToM)*⁷ para generar descripciones detalladas de un agente en el cual podemos pensar sobre sus estados mentales y acciones aun cuando no estén presentes y tal vez nunca lo hayamos observado. Esa

capacidad mental del humano más los conceptos *mínimamente contraintuitivos* (MCI) facilitan la creencia en Dios. Barret (2004) expone un ejemplo claro para entender esta tercera premisa:

Una nube de tormenta podría haber destruido una sola casa en un pueblo con granizo y relámpagos. Bajo ciertas condiciones, HADD podría registrar la nube como un agente que actúa deliberadamente. Pero una nube no es un agente. [...], aunque HADD puede haber detectado un objeto que se comporta como un agente, se puede atribuir la responsabilidad de la acción en cuestión a un candidato más destacado. Por ejemplo, si los aldeanos creen que un cierto dios controla el clima, la aparente agencia de la nube de tormenta podría estar dirigida por ese dios contra el individuo reprobado. En estos casos, HADD fomenta la creencia en agentes sobrehumanos ya conocidos. (2004, 33-34, traducción propia).

Luego de múltiples investigaciones experimentales en niños preescolares⁸ realizadas por Barrett (2004), se establece que las propiedades usuales establecidas por el teísmo, se podrían justificar como MCI, a pesar de que aparentemente presentan múltiples contradicciones con respecto al mundo físico:

Conceptos de Dios (como en el cristianismo, islam o judaísmo) encuentran un especial estímulo en la forma en cómo se desarrollan nuestras herramientas mentales. En la infancia nuestra suposición estándar y predeterminada es que las personas y Dios son super-sapientes, super-perceptivos y superpoderosos. Debemos esforzarnos por aprender que esto no es así en el caso de las personas, mientras que las nociones teológicamente apropiadas de Dios se adquieren sin apenas esfuerzo. [...]. Los niños pueden encontrar la noción de que un super-dios es super-bueno como una suposición fácil o una extensión natural de las otras propiedades de Dios. (2004, 91, traducción propia).

Ahora bien, ¿Cómo el humano adulto entiende y ha definido estas propiedades divinas? Para responder este cuestionamiento será necesario un segundo bloque explicativo, ya que el primero fue una explicación de las teorías en cuanto a divisiones de la mente humana, y ahora una explicación de las propiedades divinas es necesaria.

Las tres principales religiones de Occidente: el cristianismo, judaísmo y el islam, han afirmado que Dios es la realidad suprema. Esto ha llevado a algunos pensadores a señalar que todo lo que podemos decir de Dios, es lo que no es. Este acercamiento se conoce como *vía negativa*, desarrollada especialmente entre los siglos V y X de nuestra era. Sin embargo, la mayoría de los filósofos teólogos han tratado de decir algunas propiedades de Dios⁹: “[...] como un ser personal, incorpóreo, omnipresente, creador y sustentador de cualquier universo que pueda existir, perfectamente libre, omnipotente, omnisciente, perfectamente bueno y una fuente de obligación moral; que existe eterna y necesariamente, y tiene esencialmente las propiedades divinas enumeradas” (Honderich, 2005, 341, traducción propia).

Los filósofos cristianos y judíos más destacados, como lo son: Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham y Maimónides, apoyaron estas proposiciones divinas, Ockham no creía que pudieran demostrarse, pero las demás figuras sostenían que podían ser respaldadas por pruebas decisivas.

Platón y Aristóteles creían en dioses que no jugaban roles centrales en el universo. Platón (s.f./2016), expone un: “[...] autor y al padre del todo [...], lo hizo el constructor, [...]. Así pues, si este universo es bello y el artesano es bueno, es evidente que miró hacia el eterno” (2016, 74) y, además; realza la propiedad de un Demiurgo creador y bueno: “Digamos ahora cuál fue la causa que llevó al creador a crear el devenir y este universo. Era bueno y en un ser bueno nunca habita una maldad sobre ninguna cosa” (76). La concepción de Dios en Aristóteles es el *motor primario*, y tenemos que apelar a un ser así para explicar el movimiento, pero no el universo material que en sí para Aristóteles es eterno e increado. Descartes incluía en la omnipotencia de Dios la capacidad incluso de realizar lo lógicamente imposible, similar a los listados de Aquino, que apoyan la omnipotencia de Dios. Spinoza enseñó que Dios y el universo eran idénticos, el universo natural no fue creado y rechazó los milagros. A Hume se le ha llamado a veces deísta¹⁰, pero en realidad estaría en lo que hoy llamamos como agnóstico¹¹, pues observaba que una serie causal no es nada más que los miembros de la serie, de modo que si hemos explicado el origen de cada miembro, no queda nada por explicar. Kant similarmente presentó magistrales refutaciones ante el argumento ontológico, mayormente desarrollado por Anselmo, que sostiene que está implícito en la idea misma de Dios que él existe. Estas críticas sirvieron de apoyo al surgimiento del fideísmo¹²: Blaise Pascal afirmaba que el corazón tiene razones que la razón desconoce. Según Kierkegaard, la fe implica riesgo, dado que no tendrían riesgo si estuviera establecida como la matemática; Rousseau expresaba su defensa de la fe, ya que había sufrido mucho en esta vida como para no esperar otra; Voltaire aseguraba que todas las sutilezas de la metafísica nunca lo harían dudar de una providencia benéfica. No es hasta mediados del siglo XVIII en Francia cuando se da el comienzo abierto a la defensa del ateísmo. Diderot, Holbach, La Mettrie y D’Alembert fueron los defensores más famosos, no solo en contra del cristianismo sino en deístas como Rousseau y Voltaire. Estos ateos eran también materialistas¹³. Fichte y Schopenhauer eran ateos del idealismo alemán. Los *hegelianos de izquierda*, entre ellos Marx, Engels, D.F. Strauss y Fichte, se incluían en el ateísmo, teniendo consecuencias como Strauss y Fichte en perder sus puestos académicos por su ateísmo¹⁴. Nietzsche tomaba a la noción de Dios como extremadamente dañina. Bertrand Russell, uno de los más influyentes ateos del siglo XX, y Frege, hicieron contribuciones puramente teóricas, pues mostraban que la palabra *existir* era una constante lógica y no una característica. Jean-Paul Sartre rechazaba el teísmo, por ser incompatible con el libre albedrío. Este argumento no demostraría que no existe Dios, sino sólo que Dios no pudo haber dado a los seres humanos sus *esencias*. A inicios de 1930 se presentó el desafío *semántico*, como el más letal ataque a la creencia tradicional de Dios, con el verificacionismo de los positivistas lógicos, según el cual las afirmaciones de Dios carecen de sentido porque ni siquiera son verificables en principio¹⁵ (Honderich, 2005).

Toda esta lucha argumentativa sobre el teísmo, es debatida por todos los siglos mencionados, Barrett (2004), agrega una teoría cognitiva del por qué del teísmo a toda esta vasta compilación teórica del teísmo. Cuya premisa concluyente se expresa de la siguiente forma:

La creencia generalizada en Dios surge del funcionamiento de los procesos naturales de la mente humana en entornos humanos ordinarios. La creencia en Dios no representa nada extraño o peculiar; por el contrario, dicha creencia es casi inevitable. [...]. ¿Realmente significa que el ateísmo es antinatural? ¿Anormal? Sí. Contando cifras, especialmente desde una perspectiva histórica, se demuestra que el ateísmo constituye una posición de una minoría. Sostengo que el ateísmo requiere una banda estrecha de condiciones ambientales para poder prosperar, y estas condiciones ambientales deben ser deliberadamente producidas por la actividad humana. En contraste, el teísmo encuentra fértil casi todos los entornos humanos. (2002, 122, traducción propia).

3. Identificación de fragmentos que involucran el Teísmo en los discursos presidenciales de Xiomara Castro durante el período comprendido entre 2022 y 2024

Xiomara Castro Sarmiento, primera presidenta de la República de Honduras, ejerce su cargo desde el 27 de enero de 2022 y lo ejercerá hasta el 27 de enero de 2026. Suma 43 años de carrera política. Durante muchos años fue miembro activo del Partido Liberal en Catacamas, Olancho. Entre 2006 y 2009 ocupó el cargo de primera dama cuando Manuel Zelaya fue elegido presidente de la República de Honduras. “Después del golpe de Estado, [...], Xiomara Castro encabezó la lucha popular en favor de la democracia y la restitución de Zelaya y de las protestas ciudadanas surgió el Frente Nacional de Resistencia Popular (FNRP)” (Torres & Núñez, 2024, 12). En su Plan de gobierno prioriza la inversión pública en programas de asistencia social, el acceso a la educación, la salud gratuita, la defensa del territorio nacional, el medio ambiente, la lucha contra la corrupción y la violencia (Torres & Núñez, 2024).

Los fragmentos que involucran el Teísmo en los discursos presidenciales de Xiomara Castro durante el período comprendido entre 2022 y 2024, son:

- 1)** “Dios tarda, pero no olvida, y hoy el pueblo ha hecho justicia, revertimos el autoritarismo y el continuismo” (Torres & Núñez, 2024, 17). Discurso de la Victoria. El primer mensaje de Xiomara Castro al pueblo hondureño. 28 de noviembre de 2021.
- 2)** “Hay una gran emoción y creo que ustedes entienden. Primero, darle gracias a Dios, porque soy una mujer de fe y sé que ni una hoja se mueve si no es por su voluntad, darle gracias al pueblo hondureño por este respaldo que nos han brindado, por creer en mí, por creer en ese compromiso que tengo como mujer de marcar una gran diferencia en nuestro país, una nueva era comienza, una nueva historia se escribirá a partir del 27 de enero del 2022, una historia que la marcará esta mujer que les habla, junto con mujeres, junto con hombres comprometidos con el pueblo hondureño” (Torres & Núñez, 2024, 19-20). Discurso de la presidenta Xiomara Castro ante el Consejo Nacional Electoral. 30 de diciembre de 2021.
- 3)** “Este día he ordenado una auditoría a la OABI, las y los hondureños no merecemos vivir en un narcoestado. Quiero ratificarles que no nos detendrán en el proceso de construcción del socialismo democrático. Dios

y el pueblo están con nosotros” (Torres & Núñez, 2024, 97). Discurso de la presidenta Xiomara Castro en Cadena Nacional de Radio y Televisión. 30 de enero de 2023.

- 4) “Jóvenes militares, Oficiales de las Fuerzas Armadas, defensores de nuestra patria, que Dios les otorgue sabiduría valor y templanza para que cuando llegue el momento de la duda y la prueba sepan responder por sus actos con responsabilidad, así lo espera la patria” (Torres & Núñez, 2024, 147). Discurso de la presidenta Xiomara Castro en la Ceremonia del CXCVII Aniversario del Ejército de Honduras y ascensos de oficiales de las Fuerzas Armadas. 11 de diciembre de 2023.
- 5) “Por donde voy la gente me lo dice, sobre la urgente mejora de los servicios de salud con equipo y recursos. Invertiremos el tiempo que Dios nos permita para aliviar y dar mejor respuesta en salud. ¡No acepto más justificaciones! La gente no puede seguir durmiendo en el piso, bajo el sol y con hambre, esperando un médico y una medicina” (Torres & Núñez, 2024, 156). Discurso de la presidenta de la República de Honduras, Xiomara Castro, en Cadena Nacional. 1 enero de 2024.

4. Revisión global sobre el enfoque operativo del Teísmo en los discursos presidenciales de Xiomara Castro durante el período comprendido entre 2022 y 2024.

En el fragmento uno se identifica que *Dios tarda, pero no olvida*, tiene una doble implicación; primero, Dios ha realizado una acción en la cual aparentemente tardó y, segundo, a Dios se le es imposible olvidar, aun cuando sea tarde. Estas propiedades se ajustan perfectamente a los parámetros de conceptos mínimamente contraintuitivos (MCI) y activan idóneamente el Dispositivo de Hiperactividad de detección de agencia (HADD) y el dispositivo de Teoría de la Mente (ToM), dado que se encuentran específicamente cercanos a las propiedades divinas establecidas por Barrett (2004), como lo son: un Dios *superpoderoso* para la primera acción y un Dios *super-sapiente* como *super-perceptivo* para la segunda acción.

En el fragmento dos, se expresa que *ni una hoja se mueve si no es por su voluntad*. Aquí implica una propiedad divina que se ajusta perfectamente a la teoría teísta de Barrett (2004), en cuanto a Dios como un ser *superpoderoso*, donde hasta el más mínimo fenómeno de la realidad es ejercido por su voluntad, por lo que cumplen con los parámetros de los MCI y activan correctamente los dispositivos HADD y ToM.

En el fragmento identificado como número tres, establece el acompañamiento permanente de Dios, lo cual implica un acompañamiento no físico, al expresar que *Dios y el pueblo están con nosotros*. Se complica aún más, haciendo que nuestras herramientas mentales hagan comparación entre dos agentes, uno físico y otro no físico. Esta propiedad divina se ajusta a la expresada por Swinburne (2016) sobre la omnipresencia de Dios. Específicamente esta propiedad se encuentra entre los ejemplos contraintuitivos de Barrett (2004): “Si se examina con cuidado, puede ser que las únicas propiedades contraintuitivas de Dios se refieran a su fisicalidad, como ser omnipresente o no tener ubicación en el espacio y el tiempo” (87, traducción propia). Por lo tanto,

este fragmento no es MCI y requiere el uso de creencias reflexivas.

En el fragmento número cuatro se expresa que *Dios les otorgue sabiduría, valor y templanza para que cuando llegue el momento de la duda y la prueba sepan responder por sus actos*. Esta acción de otorgar, de parte de Dios, implica dos de las propiedades descritas por Swinburne (2016), las cuales son: Dios como creador y sustentador; y Dios como fuente de obligación moral. En la teoría teísta de Barrett (2004) esta acción de Dios en otorgar dones o virtudes, de manera oportuna, podrían implicar a un Dios creador y a un Dios super-bueno. Por lo tanto, estas propiedades se ajustan perfectamente a los parámetros de los MCI y activan los dispositivos HADD y ToM.

En el último fragmento identificado, expresa *el tiempo que Dios nos permita*, implica que Dios cuenta con las propiedades *superpoderosas*, que le permiten otorgar situaciones y Dios es quien maneja el tiempo. Igualmente, este fragmento cumple con la teoría del teísmo de Barrett (2004). activando idóneamente el uso de los dispositivos HADD y ToM en parámetros MCI.

5. Conclusiones: Proyección del análisis sobre el enfoque operativo del Teísmo en los discursos presidenciales de Xiomara Castro durante el período comprendido entre 2022 y 2024

En la teoría del teísmo en Barrett (2004), se logra establecer la naturaleza teísta del humano, dado a los dones naturales de la biología humana y las condiciones del mundo en el que el humano habita, lo que da como resultado que todas las personas del mundo sean poseedoras de mentes similares con una básica estructura de base, capaz de generar procesos mentales, los cuales abarcan las creencias. Las creencias se encuentran en los contenidos de la mente, y cuanto más sistemas mentales o herramientas mentales produzcan resultados coherentes con la idea en cuestión, más probable será que se convierta en una creencia. La creencia en dioses o en Dios en particular es común porque se ajusta bastante bien a este principio. *El dispositivo de hiperactividad de detección de agencia* (HADD) activa la herramienta mental *Teoría de la Mente* (ToM) para generar descripciones detalladas de un agente en el cual podemos pensar sobre sus estados mentales y acciones aun cuando no estén presentes y tal vez nunca lo hayamos observado. Esa capacidad mental del humano más los *conceptos mínimamente contraintuitivos* (MCI) facilitan la creencia en Dios.

El enfoque operativo del Teísmo en los discursos presidenciales de Xiomara Castro durante el período comprendido entre 2022 y 2024 es congruente con las teorías del teísmo de Justin L. Barrett (2004). En cuatro de los cinco fragmentos en los que Xiomara Castro establece un enfoque teísta, hace uso de las propiedades divinas fácilmente categorizables como *super-sapiente*, *super-perceptivo*, *super-bueno* y *superpoderoso*, todas estas propiedades de Dios cumplen como conceptos mínimamente contraintuitivos, hacen un ejercicio cognoscitivo normal en cuanto a los dispositivos de detección de agencia y además requieren el uso de creencias no reflexivas para su entendimiento. En cuanto al único fragmento identificado como contraintuitivo, puede explicarse desde la perspectiva teórica de Barrett (2004) que la omnipresencia de Dios representa un claro ejemplo de una propiedad divina cuya propagación resulta deficiente. Esto se debe a que no se ajusta a los conceptos

mínimamente contraintuitivos y requieren el uso de creencias reflexivas para su entendimiento.

Notas

¹ Justin L. Barrett (2004), Ph.D. en psicología experimental por la Universidad de Cornell, miembro de las facultades del Calvin College y la Universidad de Michigan. Director de *International Culture and Cognition Consortium*, editor del *Journal of Cognition and Culture* y editor de *The Oxford Handbook of The Cognitive Science of religion*. Consultor y evaluador de numerosas investigaciones académicas y grupos sin fines de lucro, especialmente los concernientes a la ciencia y a la religión.

² Hay dos principales variantes en *creer en*: la primera sería del tipo referencial, ya sean en las aptitudes de otra persona de modo a elogio (creo en tus competencias, creo en tu lealtad). Y En cuanto a referencia a entidades (no en estados ideales de abstracciones), *creer en* exige la existencia de la entidad, cuando es en primera persona, como la creencia en Dios, es proclamada en miras a que se puede justificar la creencia, en cuanto a *creer en* expresado a terceras personas, se puede usar desde la afirmación del rechazo de la existencia de la entidad a la cual creen terceros: los niños creen en Santa Claus, Las personas del siglo XV creían en la hechicería (Honderich, 2005, traducción propia).

³ Un filósofo que intentó pensar críticamente sobre todo tipo de creencias fue el escéptico Pirrón, el cual resumió su filosofía en tres preguntas: ¿Cómo son realmente las cosas?, ¿Qué actitud debemos adoptar ante ellas? y ¿Qué le sucedería a alguien que no adoptara esa actitud?, Pirrón llevó al extremo su escepticismo, ir caminando hacia un acantilado no le habrían convencido de que estaba a punto de caer. Warburton (2013) explica que el punto débil de su filosofía se hallaba en que “[...] nuestros instintos nos salvan de muchos peligros posibles. Puede que no sean del todo fiables, [...]. Supuestamente, incluso Pirrón se apartó cuando un perro intentó morderle: por mucho que quisiera, no podía dominar por completo sus reacciones automáticas” (25-26).

⁵ La división tripartita del alma de Platón (sf/2013) expuesta en su obra *La República* se encuentra en el libro IV, aunque en otros momentos Platón reduce esta división en dos partes, tal como lo explica la nota 22 de los traductores: “[...] lo racional y lo irracional. En esto último se comprende el elemento concupiscible y el colérico o, mejor dicho, una forma degenerada de éste que ya no es, como aquel, instrumento de la razón” (643).

⁶ Jonathan Haidt (2007), en su obra *The Happiness Hypothesis: putting ancient wisdom and philosophy to the test of modern science*, divide la mente en cuatro caminos de la siguiente forma: Primera división, mente vs cuerpo; segunda división, cerebro izquierdo vs cerebro derecho; tercera división, cerebro nuevo vs cerebro viejo; y la cuarta división, lo controlado vs lo automático. Añadiendo que: “La cuarta es la más importante, [...], pero las primeras tres también contribuyen a nuestras experiencias de tentación, debilidades y conflictos internos” (5, traducción propia).

⁷ El dispositivo de detección de agencia (ADD) el cual Barrett (2004) establece como el dispositivo de hiperactividad de detección de agencia (HADD), dado a las investigaciones psicológicas que

guían a que el humano sufre de una hiperactividad en la detección agencia, es decir, encuentra agenciamiento en todas partes. HADD se encuentra en la categoría mental de *categorizadores*, es una herramienta mental que determina cuando un objeto es un agente o que un evento o un rastro, es el resultado de un agenciamiento.

⁸ Teoría de la mente (ToM) se encuentra en la categoría mental de *Descriptores*, es una herramienta mental que genera descripciones de agentes y hace predicciones acerca de las actividades mentales de un agente, incluyendo las creencias, deseos, emociones, percepciones, opiniones y actitudes de los otros y de uno mismo. ToM es un *Descriptor* que opera cuándo el ADD ha detectado un agente o un evento es producto de un agente (Barrett, 2004).

⁹ Barret (2004) explica que estas investigaciones evidencian una clara contraargumentación a la hipótesis del antropomorfismo en los niños preescolares. Sin embargo, aclara que, aún estas evidencias obtenidas experimentalmente se encuentran en una etapa prematura, por lo que se requiere un mayor número de investigaciones futuras para llegar a confirmar ciertas asunciones de las propiedades divinas como MCI, desarrolladas en la infancia. Experimentos en la que se le pregunta a un niño familiarizado con una caja de galletas, pero se le muestra al niño que la caja contiene piedras en vez de galletas, en lo que el experimentador prosigue consultándole: ¿Qué pensaría la madre que hay en la caja?, la mayoría de niños de tres años, formarían una creencia falsa respondiendo que la madre sabría que hay rocas en la caja. Barrett (2004), agrega una pregunta con respecto al teísmo, obteniendo nuevas conclusiones de esta experimentación: “Sin embargo, cuando se les preguntó qué pensaría Dios que había en la caja, los niños de todas las edades tenían la misma probabilidad de responder *piedras*, apreciando que Dios no se dejaría engañar por la apariencia de la caja” (Barret, 2004, 79, traducción propia).

¹⁰ La *omnipresencia* de Dios, significa que sabe lo que sucede en todas partes y que puede actuar en todas partes. Dios como *creador* y *sustentador*, implica que todo lo que existe depende de Dios, si hubo un comienzo, fue causado por Dios y si no, entonces Dios lo ha mantenido en existencia. Dios como un ser *perfectamente libre*, significa que nada externo a Dios puede causar o influir en sus acciones. La *omnipotencia* de Dios, inicialmente se establecía que puede hacer cualquier cosa que desee hacer, luego los teístas han tratado de explicar lo que eso excluye, por ejemplo, lo lógicamente imposible. La *omnisciencia* de Dios, significa que es conocedor de todo. Dios como *fuentes de obligación moral*, implica que sus preceptos hacen que las acciones humanas sean correctas o incorrectas. La *necesaria existencia* de Dios, significa para algunos una necesidad lógica, sería incoherente suponer que no existe Dios, otros teístas explican que Dios es necesario como el hecho bruto último del que dependen todas las demás cosas (Swinburne, 2016).

¹¹ El deísmo es: “Una creencia filosófica en un dios establecido por la razón y la evidencia (en particular, por el argumento del diseño) sin aceptar la información especial supuestamente revelada, por ejemplo, en la Biblia o el Corán. Por lo tanto, el deísmo implica la creencia en un creador que ha establecido el universo y sus procesos, pero que no responde a las oraciones ni a las necesidades humanas. [...]. El deísta arquetípico es Voltaire” (Honderich, 2005, 195, traducción propia).

¹² Ateísmo y agnosticismo: “El ateísmo es la doctrina de que no existe Dios. Algunos ateos

apoyan esta afirmación con argumentos, pero estos argumentos suelen ir dirigidos contra el concepto cristiano de Dios y son en gran medida irrelevantes para otros dioses posibles. [...], el agnosticismo puede ser estrictamente personal y confesional (no tengo una creencia firme acerca de Dios) o puede ser la afirmación más ambiciosa de que nadie debería tener una creencia positiva a favor o en contra de la existencia divina” (Honderich, 2005, 64, traducción propia).

¹³ El fideísmo floreció en el siglo diecinueve y es ampliamente adoptado en el presente; los fideístas sostienen que la creencia religiosa se basa en la fe y no en la razón. La postura extrema sostiene que es contraria a la razón (Honderich, 2005).

¹⁴ Materialismo: “Básicamente, es la idea de que todo está hecho de materia. pero ¿Qué es la materia? Probablemente la aceptación más inocente y alegre de esta idea se produce [...] con Demócrito [...], el mundo estaba formado enteramente por átomos [...]. Frege y Popper [...] definen tres tipos de cosas reales, el primero contiene las cosas materiales, incluidas los fotones [...]. El segundo, contiene cosas psicológicas, [...]. El tercero contiene cosas abstractas como números, propiedades, clases, verdades y quizás falsedades, [...]” (Honderich, 2005, 564, traducción propia).

¹⁵ Los problemas de procesar abiertamente el ateísmo, sigue presente en sociedades incluso desarrolladas, Dennett (2006/2007) explica: “En los Estados Unidos, la voz política de aquellos que, sin ser religiosos, están moralmente comprometidos finalmente puede ser escuchada con fuerza y claridad, y está empezando a ser tomada seriamente. Hay aún mucho camino por recorrer antes de que un agnóstico o un ateo confeso puedan ser elegidos para un puesto público, pero pienso que la rutinaria difamación de los medios en contra de aquellos que *carecen de Dios* es cosa del pasado” (12-13).

¹⁶ William James (1897/1979), expone una solución entre elecciones debatidas como el teísmo y el ateísmo, expuso que la *voluntad de creer*, permite bajo ciertas condiciones específicas, el derecho a dejar que nuestra naturaleza pasional decida entre dos hipótesis alternativas, las cuales no se pueden resolver en bases intelectuales y que la elección entre ellas es forzada y trascendental, dado que debemos actuar en la vida a la luz de una u otra.

Referencias

- Barrett, J. L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* AltaMira Press.
- Barrett, J. L. (2007a). Cognitive science of religion: What is it and why is it? *Religion Compass*, 1(6), 768-786. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x>
- Barrett, J. L. (2007b). Is the spell really broken? Bio-psychological explanations of religion and theistic belief. *Theology and Science*, 5(1), 57-72. <http://dx.doi.org/10.1080/14746700601159564>
- Barrett, J. L. (Ed.). (2022). *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*. Oxford University Press.

- Barrett, J. L., & Lanman, J. A. (2008). The science of religious beliefs. *Religion*, 38(2), 109-124. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2008.01.007>
- Dennett, D. C. (1995). *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar* (S. Balari Ravera, Trad.). Ediciones Paidós Iberica, S.A. (Trabajo original publicado en 1991)
- Dennett, D. C. (2007). *Romper el hechizo: La religión como un fenómeno natural* (F. De Brigard, Trad.). Katz. (Trabajo original publicado en 2006)
- Gendler, T. (2011, January). Philosophy and the Science of Human Nature [PHIL-181 Yale University]. In *Open Yale Courses*. <https://oyc.yale.edu/philosophy/phil-181>
- Haidt, J. (2007). *The Happiness Hypothesis: Putting Ancient Wisdom and Philosophy to the Test of Modern Science*. Arrow Books.
- Honderich, T. (Ed.). (2005). *The Oxford Companion to Philosophy New Edition* (2nd ed.). Oxford University Press.
- James, W. (1979). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (F. Burkhardt, F. Bowers, & I. K. Skrupskelis, Eds.). Harvard University Press. (Original work published 1897)
- Platón. (2013). *La república* (J. M. Pabón, Suárez De Urbina y M. Fernández-Galiano, Trad.). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado sin fecha).
- Platón. (2016). *Íón ; Timeo ; Critias* (J. M. Pérez Martel, Trad.). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado sin fecha).
- Swinburne, R. (2016). *The Coherence of Theism* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Torres, C., & Núñez, C. (Eds.). (2024). *El pensamiento de Xiomara Castro en sus discursos* (2nd ed.). Editorial Nacional Eva Thais, SECAPPH.
- Warburton, N. (2013). *Una pequeña historia de la filosofía*. Galaxia Gutenberg.

Para citar este artículo:

Rodríguez Varela, Lino José. (2026). Análisis sobre el enfoque operativo del Teísmo en los discursos presidenciales de Xiomara Castro durante el período comprendido entre 2022 y 2024. En *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 66-79. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/Analisis-sobre-el-enfoque-operativo-del-Teismo-en-los-discursos-presidenciales-de-Xiomara-Castro.pdf>

César Octavio Santos Polanco

Ética y narcotráfico: un análisis filosófico de la narco-política en Honduras

RESUMEN

La presente investigación explora la compleja relación entre el narcotráfico y la política, analizando cómo esta intersección afecta los principios éticos en sociedades contemporáneas. La narcopolítica no solo se manifiesta en la corrupción y la violencia, sino que también genera una crisis de valores que compromete la confianza pública en las instituciones. A medida que el narcotráfico influye en las decisiones gubernamentales, se desdibujan los límites éticos, lo que plantea dilemas morales significativos para los actores políticos y sociales.

Desde una perspectiva filosófica, el estudio examina cómo las teorías éticas pueden ofrecer un marco interpretativo para entender esta crisis y su impacto en la vida pública. A través del análisis de casos concretos, se busca identificar las tensiones entre decisiones políticas y principios morales, evaluando las implicaciones sociales de estas dinámicas. Además, se propone fomentar un diálogo sobre la reconstrucción de valores éticos que puedan guiar la acción política.

Palabras Claves: Ética, narcopolítica, perspectiva filosófica, política.

Abstract: This research explores the complex relationship between drug trafficking and politics, analyzing how this intersection affects ethical principles in contemporary societies. Narco-politics not only manifests in corruption and violence but also generates a crisis of values that undermines public trust in institutions. As drug trafficking influences governmental decisions, ethical boundaries become blurred, presenting significant moral dilemmas for political and social actors.

From a philosophical perspective, the study examines how ethical theories can provide an interpretative framework for understanding this crisis and its impact on public life. Through the analysis of concrete cases, it seeks to identify the tensions between political decisions and moral principles, evaluating the

Autor/ Author

César Octavio Santos Polanco
Universidad Nacional Autónoma
de Honduras

Ciudad: Tegucigalpa, Honduras

**ORCID ID: 0009-0006-
3513-8597**

Correo:
**octavio18polanco@
gmail.com**

Recibido: 06/12/2025

Aprobado: 17/08/2025

Publicado: 06/01/2026

social implications of these dynamics. Additionally, it aims to promote dialogue on the reconstruction of ethical values that can guide political action and foster greater transparency and social justice.

Key words: : Ethics, narcopolitics, philosophical perspective, politics.

1. Introducción

La narcopolítica se ha convertido en un fenómeno crítico en el contexto hondureño, donde la intersección entre el narcotráfico y la política genera dinámicas complejas que afectan la gobernanza y la estabilidad social. Este fenómeno no solo se limita a la violencia y la corrupción, sino que plantea serias interrogantes sobre la ética y los valores que deben guiar a los actores políticos. En un mundo cada vez más interconectado, las implicaciones de la narcopolítica trascienden fronteras, revelando cómo el crimen organizado puede influir en las decisiones gubernamentales y en la vida cotidiana de los ciudadanos.

En este marco, la crisis ética que enfrenta nuestra sociedad se torna evidente. La degradación de los principios morales en la esfera pública, alimentada por la corrupción y la impunidad, plantea un desafío para la legitimidad de las instituciones y la confianza de los ciudadanos. La relación entre la política y el narcotráfico, marcada por la complicidad y el clientelismo, desdibuja los límites de la ética, generando dilemas que requieren un análisis profundo.

Desde una perspectiva académica, la ética no debe entenderse únicamente como un juicio normativo externo sobre la realidad política, sino como una herramienta analítica capaz de esclarecer las condiciones de posibilidad del orden social. En este sentido, abordar la narcopolítica desde la ética filosófica permite desplazar el análisis del plano meramente descriptivo o jurídico hacia una reflexión crítica sobre los fundamentos morales que sostienen o erosionan la legitimidad del poder. La filosofía, por su vocación crítica y su distancia respecto de intereses inmediatos, se encuentra en una posición privilegiada para inaugurar este campo de reflexión, articulando categorías que permitan comprender el fenómeno sin reducirlo a una acusación, sino orientándolo hacia la reconstrucción racional de la vida pública.

Este artículo busca abordar estas cuestiones desde un enfoque ético y filosófico, explorando cómo la narcopolítica no solo desestabiliza el orden social, sino que también provoca una reflexión crítica sobre los valores que deben sustentar la vida pública. A través de esta exploración, se pretende identificar y analizar los dilemas éticos que surgen en el contexto hondureño marcado por la narcopolítica, con el objetivo de contribuir a la construcción de un marco ético que pueda guiar a la sociedad hacia un futuro más justo y transparente.

2. La influencia de la narco-política en el deterioro ético en Honduras modelo político: Narco-oligarquía

Aristóteles (1988) clasifica los gobiernos en tres justos (monarquía, aristocracia y democracia) y sus correspondientes corruptos (tiranía, oligarquía y demagogia). La

narcopolítica podría ser analizada como una forma de tiranía o de oligarquía corrupta, donde el poder se concentra en manos de unos pocos (narcotraficantes) que utilizan el miedo y la violencia para controlar a la población, deslegitimando así las formas de gobierno justas. Según Wendy Funes (2022)¹ hoy, la narco-política domina a Honduras, y debido a la elite política entremezclada con el crimen organizado, especialmente, el narcotráfico, podemos considerarle una narco-tiranía.

Según Aristóteles (1988) el objetivo de la política es alcanzar el bien común y la justicia, mientras que, en la narcopolítica, los grupos del narcotráfico pueden influir en las instituciones para su beneficio propio, a menudo en detrimento del bien común. La narcopolítica puede ser vista como una corrupción del ideal aristotélico, donde la búsqueda de poder y riqueza se antepone a la justicia social.

Reporteros de investigación (2022) nos aclaran que en una tarde conversando con el defensor privado de Mata Ballesteros², basta para entender la facilidad con que las estructuras gubernamentales de Honduras son fáciles de infiltrar mediante el soborno.

Hannah Arendt (2016) nos expresa sobre la corrupción del poder y la violencia política. En la narcopolítica, estos se asimilan, y en ella las organizaciones criminales utilizan la violencia no solo como un medio para dominar, sino como un fin en sí mismo para mantener su poder. Las estructuras de narcotráfico que operan en muchos países no solo dependen de la violencia para consolidar su control territorial, sino que también emplean la violencia sistemática para corromper las instituciones del Estado (policía, fuerzas armadas, justicia) y desarticular cualquier forma de oposición. Al igual que en una revolución que pierde su rumbo, la narcopolítica transforma el poder político en un régimen de violencia y control, en el que las instituciones democráticas o republicanas se ven vaciadas de su significado y reemplazadas por la ley del narcotráfico.

3. Ambición y Narcopolítica

Según Maquiavelo (2012) los gobernantes deben estar dispuestos a usar cualquier medio necesario para adquirir y mantener el poder, incluidas la manipulación, el engaño y la violencia. Maquiavelo defiende que el príncipe debe estar preparado para usar tanto el vicio como la virtud y para preservar el orden y su dominio. Esta visión pragmática y realista de la política, alejada de consideraciones éticas, se conecta directamente con la narcopolítica, donde las organizaciones de narcotráfico también emplean una combinación de violencia, corrupción, cooptación institucional y manipulación para adquirir y mantener el control territorial y político.

En el contexto de la narcopolítica, las mafias narcotraficantes no solo se dedican a actividades ilegales como el narcotráfico, sino que también establecen alianzas con funcionarios corruptos, políticos y otras instituciones del poder. Esto les permite protegerse de la justicia, expandir su influencia y garantizar la impunidad, tal como Maquiavelo aconsejaría a un príncipe: crear relaciones de poder que fortalezcan su posición.

Nos explica Wendy Funes (2022) sobre la influencia que ejerció el Chapo, Joaquín Guzmán desde inicios del presente siglo, encabezando él la creciente proliferación del narco local y como, de a poco, comenzaba a infiltrarse dentro de la estructura política hondureña, impactando importantemente sobre las elecciones presidenciales

de 2009, 2013 y 2017, al grado de manipularlas y ubicar él mismo a los representantes del poder ejecutivo hondureño.

Lo cierto es que, al tomar el poder Juan Orlando Hernández³, les proporcionaría un severo revés, traicionando paulatinamente a sus aliados narcotraficantes, apéndices del cartel de Sinaloa, para quedarse así con un monopolio del propio “negocio”. Estos son los alcances que tiene la ambición y avaricia desmesurada, y como consecuencia inclusive la traición, cosa que luego le costaría caro al exmandatario.

En *La Política*, Aristóteles (Aristoteles, 1988) examina cómo se forman las comunidades y las relaciones de poder dentro de ellas. La narcopolítica se puede analizar en términos de cómo los narcotraficantes crean estructuras de poder paralelas que desafían o cooptan al estado. Esto permite explorar la relación entre el poder legítimo y el poder coercitivo que ejercen los carteles, irradiándose así, desde el aparato gubernamental hacia la población, esas facciones de ambición y traición comunes en “la alta esfera”, lo que se asimila en la población como algo “digno” de alcanzar.

Nos aclara Funes que La narcopolítica en Honduras sigue vigente aun con las entregas y las extradiciones hacia Estados Unidos. El mapa está formado por tres actores: el grupo que dirigió el presidente Hernández, la Mara Salvatrucha y enviados del Cartel de Sinaloa. No es, esta, una relación siempre amistosa o funcional. Además, este grupo mantiene una disputa de poder y de control de territorios con narcotraficantes que aspiran a las alcaldías, diputaciones o a la presidencia.

4. Control y narcopolítica

Maquiavelo (2012) también subraya que un príncipe debe saber cómo manipular a los funcionarios públicos, ganarse a los aliados adecuados y corromper a los enemigos para neutralizarlos o debilitarlos. El arte de la política, según Maquiavelo, es saber cómo usar a las personas y las instituciones a su favor, incluso si para ello se deben vulnerar normas éticas.

En la narcopolítica, la corrupción institucional es uno de los mecanismos fundamentales de control. Los narcotraficantes no solo controlan territorios a través de la violencia, sino que también sobornan a policías, jueces, políticos y funcionarios públicos para garantizar que su actividad ilícita no sea perseguida, o incluso para que los ayuden a desarticular a sus competidores. Al igual que un príncipe maquiavélico, los líderes de los cárteles de drogas saben que la lealtad comprada y la corruptibilidad de las instituciones son elementos cruciales para mantener el poder y expandir su influencia.

Nos señala reporteros de investigación (Funes, 2022) que mientras Matta entraba en declive, los militares que de facto controlaban el tráfico de drogas siguieron inmutables en el negocio y multiplicaron sus operaciones reclutando ciudadanos, y estando los militares, además, vinculados a más actividades ilícitas o delictivas del crimen organizado, tales como el robo o hurto de vehículos, extorsión etc. Nos narran también cómo en 2009 la elite narcopolítica utilizó a la propia policía nacional para ejecutar el asesinato del llamado “Zar antidrogas”, Arístides González, general retirado y director de la lucha contra el narcotráfico.

En su obra, *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt (1974) explica cómo los regímenes totalitarios se basan en la concentración absoluta del poder, tanto político

como social, en manos de una élite dominante que somete a la sociedad a un control total. Este poder no solo se ejerce a través de la política convencional, sino mediante el uso de una violencia sistemática que desarticula a las instituciones democráticas, impide la pluralidad y aniquila cualquier forma de oposición.

La narcopolítica, como fenómeno en muchos países de América Latina y otras regiones del mundo, también se caracteriza por la concentración de poder en manos de organizaciones criminales y de narcotraficantes. En estos contextos, las estructuras de narcotráfico ejercen una influencia directa sobre las instituciones del Estado (como el poder judicial, la policía, los políticos) y someten a la población a su voluntad mediante violencia y corrupción. En algunos casos, las mafias de narcotráfico llegan a reemplazar de facto al Estado en varias áreas, actuando como un sistema paralelo de control.

Foucault (1975) describe cómo el poder se ejerce a través de diversas instituciones y prácticas. En el contexto de la narco-política, los carteles de narcotráfico ejercen un poder paralelo al del Estado, creando estructuras de control que desafían la autoridad oficial. Esto incluye el uso de la violencia para mantener el control territorial y social.

Este autor francés enfatiza la importancia de la vigilancia en la sociedad moderna. En el ámbito de la narco-política, el narcotráfico impone un sistema de vigilancia donde los narcotraficantes monitorean y controlan a la población mediante el miedo, creando un ambiente en el que las conductas son reguladas por la amenaza de la violencia.

Wendy Funes (Funes, 2022) nos explica cómo existe un pacto entre los gobiernos hondureños y la mara salvatrucha, infiltrándose incluso en instituciones como el RNP con falsificación de identidades.

En el contexto de la narcopolítica, la libertad individual y colectiva de los ciudadanos se ve severamente restringida. Los narcotraficantes, al igual que los regímenes totalitarios que Arendt (1974) describe, buscan eliminar cualquier forma de libertad política genuina, ya que los habitantes de las áreas controladas por el narcotráfico no tienen la libertad de decidir o de participar activamente en la política local. Las decisiones son tomadas por las mafias, no por los representantes democráticos ni por las instituciones del Estado. La coerción, el miedo y la violencia privan a los ciudadanos de sus libertades fundamentales, transformándolos en súbditos de un poder paralelo, opaco y autoritario.

En *Estado de excepción*, Agamben (2005) argumenta que, en situaciones de emergencia, el gobierno puede declarar un estado de excepción, suspendiendo temporalmente las leyes, los derechos y las libertades fundamentales para enfrentar amenazas percibidas. En esta situación, el soberano (es decir, el gobierno o el líder político) tiene el poder de actuar fuera de las restricciones legales, dando lugar a un vacío normativo que puede ser ocupado por actos arbitrarios de poder.

En el contexto de la narcopolítica, las autoridades pueden recurrir a la suspensión del estado de derecho para enfrentar el poder de los carteles de narcotráfico. Esto puede manifestarse en medidas extraordinarias como el uso excesivo de la fuerza pública, la violación de derechos humanos (desapariciones forzadas, torturas, asesinatos extrajudiciales) o la implementación de leyes represivas que permiten a las fuerzas de seguridad operar sin la supervisión adecuada, o incluso realizar actividades ilícitas durante estas horas por parte de las narco-autoridades.

5. Codicia y narcopolítica

La crematística en Aristóteles (1988), que se refiere al arte de hacer dinero a través de la compra y venta, se diferencia de la economía doméstica (o “oikonomía”), que él considera una forma natural y justa de gestionar los recursos en una casa o comunidad. Para Aristóteles, la crematística implica una acumulación de riqueza que puede ser desproporcionada e insostenible, ya que su fin es el beneficio personal sin tener en cuenta el bienestar de la comunidad. En este sentido, se refiere a una forma de comercio cuyo propósito es la ganancia sin un límite ético o moral, lo que genera desigualdades y corruptelas.

Cuando relacionamos esta noción con el tema de la narcopolítica, entendemos que ambos conceptos comparten una dinámica de explotación económica y social en donde el poder político o económico se utiliza para mantener el control a través del dinero y las estructuras de poder. En el contexto de la narcopolítica, las organizaciones criminales, como los carteles de drogas, se convierten en actores clave que manipulan la economía, utilizan la crematística para la acumulación ilícita de riqueza y operan bajo un sistema que favorece la ilegalidad y la corrupción para asegurar su supervivencia y expansión. Así como Aristóteles veía en la crematística una actividad que distorsionaba el orden social, en la narcopolítica vemos cómo el dinero proveniente del narcotráfico corrompe las instituciones, desestabiliza los sistemas políticos y perpetúa un modelo de poder que va en detrimento de la justicia social.

Como anteriormente afirmamos, si la parte política ansía el dinero y se envanece en la materialidad, esta se vuelve pretendida o buscada por la parte baja de la pirámide (la sociedad). Funes nos narra también cómo en muchas zonas de Honduras se forma prácticamente un club de narco-alcaldes, donde solo estos pueden acceder al cargo municipal, gozan de fiestas super lujosas con comida, bebida, músicos, prostitutas internacionales, iniciándose desde los pueblos estas dinámicas de codicia y transvaloración de la virtud al vicio.

6. Violencia y Narcopolítica

Zizek (2008) distingue entre violencia subjetiva (actos individuales visibles) y violencia sistémica (estructuras que perpetúan la desigualdad). La narcopolítica puede verse como un ejemplo de violencia sistémica, donde la corrupción y la opresión son normalizadas. El narcotráfico no solo ejerce violencia directa, sino que también crea un ambiente en el que las instituciones estatales son socavadas, perpetuando la violencia estructural en la sociedad.

Nos expresa Funes (2022) que, en Choloma, existieron al menos 20 asesinatos devenidos directamente por el control y luchas del narcotráfico entre 2005 y 2021, contando también con expropiaciones de inmuebles producto de la narco-alcaldía, señalando también la violencia de género ejercida por los hombres inmiscuidos en tales actividades relativas al fenómeno narco, tomando cualquier mujer que les gustara para someterla, violarla, e incluso matarlas, conociéndosele a este municipio como una segunda ciudad Juárez. Igual situación se daba en Copan con el clan narco Valle Valle.

Uno de los aspectos que Arendt identifica como característicos del totalitarismo es el uso de violencia sistemática y desmesurada. En los regímenes totalitarios -en este caso la narcodictadura en Honduras- el terror no solo se usa para eliminar a los enemigos del régimen, sino que se convierte en una herramienta para desintegrar el tejido social, disuadir cualquier intento de rebelión y reforzar el control del poder. La violencia, en este sentido, no es simplemente un medio para un fin, sino que se convierte en una forma de reconstruir y reorganizar la sociedad según la voluntad del régimen totalitario.

Reporteros de investigación (2022) nos señala que Catacamas es un lugar en el que se vive con miedo, sobre todo en áreas cercanas a las narco-rutas. Esta ciudad es también el asidero del desplazamiento tawahka, en la cooperación entre alcaldía y terratenientes (a los que también se les vincula con el narcotráfico) que, aparte de sacar y expropiar a tal etnia, deforestaron gran cantidad de acres de tierra.

Prosigue Funes (2022) narrándonos cómo la narcopolítica se alió con municipalidades y altas autoridades para implementar una política extractivista (explotación de recursos naturales sobre todo en zonas indígenas), para lo cual se aliaron con una cantidad nada despreciable de líderes en la sociedad civil para “comprarles” sus voluntades y poder realizar sus maniobras ilícitas sin obstáculos, reprimiendo así la protesta ciudadana. Es así por lo que observamos cómo la sociedad adopta tanto la violencia sistémica, quedándose sin lugar para defenderse, como la violencia estructural, mediante amenazas y la aceptación de sobornos.

7. Falsedad y Narcopolítica

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt (1974) señala que los regímenes totalitarios son expertos en manipular la verdad y controlar las narrativas sociales. En el caso de la narcopolítica, los narcotraficantes también buscan manipular la información y controlar las narrativas locales. Esto se puede hacer mediante el control de los medios de comunicación, el soborno a periodistas o políticos, o a través de la intimidación para silenciar a quienes intenten exponer la verdad sobre sus actividades. Además, las organizaciones de narcotráfico crean una narrativa que legitima su poder, presentándose a veces como “protectoras” de la comunidad, en un intento por generar un sentimiento de lealtad o dependencia en la población local. En estos territorios, la percepción de la “realidad” es distorsionada, lo que refuerza aún más el control social y político de los narcotraficantes.

Nos habla Wendy Funes (2022) sobre la muerte del general Arístides González, lo que produjo que se investigara a varias autoridades, entre ellas al expresidente Lobo; sin embargo, tales investigaciones nunca llegaron a un término medianamente objetivo, quedando a medias e inconclusas. También es común observar en medios de comunicación, la negación de sus actividades relacionadas con el fenómeno narco, teniendo cierta “relevancia» mediática tales declaraciones.

Prosigue Funes expresando que se suministraron datos, imprecisos, sobre el número y las cantidades de drogas incautadas en los años 2000 y 2001. Esto generó manipulación de la narrativa de control antidrogas, aparentando que se tenía cierta eficacia en este ámbito de la seguridad. Así que no es nada extraño que, controlando

la nación a nivel empresarial (como el caso de los Rosenthal, entre otros muchos empresarios vinculados al fenómeno narco) así como a nivel estatal o gubernamental, tengan la suficiente “pericia” para intervenir en los medios de comunicación, infiltrando así la agenda que consideren pertinente que la población debe creer.

1. Posible salida al problema

La obra de Zizek (2008) aborda cómo la globalización ha afectado la violencia y la desigualdad. La narcopolítica a menudo se nutre de las dinámicas de la globalización, donde el tráfico de drogas se convierte en un medio para la acumulación de capital en un contexto de desigualdad extrema. Esto pone de relieve la interconexión entre economía, política y violencia en el mundo contemporáneo.

Por lo tanto, el índole vicioso (codicia, ambición, violencia, falsedad, autoritarismo) adviene de las relaciones económicas y el modo de producción imperante, que vivifican y perpetúan el eterno debate de clases, donde la clase “alta” vuelve a los más desfavorecidos tan solo apéndices de sus deseos y controles sociales, donde en un efecto recíproco su manipulación se vuelve también contra ellos, debido a la creación de mecanismos “útiles” (como el fenómeno narco) que en su ansia acumulativa deforman la esencialidad de ambos polos opuestos de la lucha de clases y, por lo tanto, convierte a ambos en víctimas, ambos oprimidos, y ninguno tiene auténtica libertad.

En su obra más conocida, *El hombre unidimensional*, Marcuse (1964) argumenta que la sociedad moderna, bajo el capitalismo avanzado y la tecnología, ha producido un tipo de ser humano que es unidimensional. Este concepto hace referencia a la reducción de la conciencia y la autonomía del individuo en una sociedad donde la capacidad crítica se ve anulada y persiste una homogeneización cultural, producto de la falta de libertad auténtica y conformismo estructural.

De nuevo observamos que ambos (dueño del capital y proletario) terminan siendo unidimensionales, sin conciencia crítica, libertad o autonomía. Reestructurar los sistemas políticos y modelos económicos se vuelve esencial para provocar un cambio, el cómo realizar tal tarea se vuelve un periplo teórico y nos concentraremos en ello más adelante.

2. Conclusiones

La narcopolítica hoy se percibe como la mayor herramienta de control social, tal si fuese un monstruo de siete cabezas que, infiltrado en el sistema público y privado, garantiza el arraigo del antivalor y su consecuente proliferación a todos los sectores de la sociedad (clases sociales, profesiones, áreas geográficas, culturas, etc) siendo prácticamente la madre de las desdichas y la consumación del triunfo del mal (si fuésemos (meta-teleológicos pesimistas).

El cómo abordar esta dinámica para producir un cambio social parece imposible hoy. Al observar que la acumulación de capital puede comprar voluntades y organizaciones civiles para perpetrar los actos ilícitos, nos revela el severo problema de esta cuestión.

Los hechos nos dan siempre una pauta de lo que ha ocurrido y cómo ha sucedido, mostrándonos el camino que se debe tomar en caso de estar errados. En la civilización hemos medianamente aprendido a encontrar una objetividad en los actos y rumbos que, como conjunto o tejido social, establecemos. Por tanto, sabemos fehacientemente que el mecanismo del traslado ilegal de sustancias ilícitas siempre ha terminado en más violencia, ambición, luchas y controles o gastos innecesarios en las naciones,

Es necesario que, a nivel jurídico internacional, se dé una discusión seria para promover la legalización mundial de todas las sustancias para evitar un porcentaje amplio de los males que la misma produce en su tráfico; luego de llegar a esa etapa se determinará qué cambios deben continuar.

Hemos visto algunos esbozos del daño que estas estructuras narcopolíticas causan en nuestra patria, por tanto, debemos dar un paso adelante en la implementación de mecanismos jurídicos que desregulen y permitan un ambiente sin violencia; luego procederemos y se llevarán a cabo más cambios.

Al legalizar parte de estas sustancias, se impedirá el fetiche de lo prohibido en la población, logrando ser menos atractivo, al contrario de lo que se piensa y, por lo tanto, lo más ético y responsable en este momento es actuar y ser pragmáticos: ensayo y error, y luego se definirá el paso subsiguiente y lo que se tendrá que modificar.

La ética, entendida filosóficamente, no ofrece soluciones técnicas inmediatas, pero sí establece los criterios desde los cuales una sociedad puede evaluar racionalmente sus prácticas y estructuras de poder. En este marco, resulta necesario que la filosofía asuma un papel pionero en el análisis de la narcopolítica, no como instancia moralizante, sino como disciplina capaz de clarificar conceptos, revelar contradicciones y proponer horizontes normativos alternativos. Solo desde esta reflexión rigurosa es posible abrir un espacio académico que permita pensar transformaciones estructurales sin caer en reduccionismos punitivos o denunciialistas. Así, la ética se convierte en un punto de partida indispensable para cualquier proyecto serio de reconstrucción institucional y social.

Bibliografía

Agamben, G. (2005). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Arendt, H. (1974). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus.

Arendt, H. (2016). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

Aristoteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

Foucault, M. (1975). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Gallimard.

Funes, W. (24 de Junio de 2022). *reporterosdeinvestigacion*. Obtenido de *reporterosdeinvestigacion*: www.reporterosdeinvestigacion.com

Maquiavelo, N. (2012). *philosophia.cl*. Obtenido de *philosophia.cl*: www.philosophia.cl

Marcuse, H. (1964). *EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL*. Madrid: Planeta-Agostini.

Zizek, S. (2008). *Sobre la Violencia. Seis Reflexiones Marginales*. Barcelona: Paídos.

Para cita este artículo:

Santos Polanco, César Octavio. (2026). Ética y narcotráfico: un análisis filosófico de la narco-política en honduras. En *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: . Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/Ética-y-narcotráfico.pdf>



II

Dossier Encuentros multiespecie



Presentación

Encuentros multiespecie.

Sobre las relaciones entre animales humanos y no humanos

Pensar las relaciones entre animales humanos y no humanos constituye una tarea ineludible tanto para los saberes como para las prácticas. La crisis ecológica contemporánea, la extinción masiva de especies, la industrialización de la vida animal y las transformaciones en nuestra comprensión de la sintiencia y la agencia de otros vivientes han puesto en evidencia la insuficiencia de los marcos conceptuales heredados del humanismo moderno. El presente dossier, *Encuentros multiespecie*, responde a esta urgencia al reunir siete contribuciones que, desde perspectivas disciplinares diversas -filosofía, estudios literarios, bioética, feminismo, estudios críticos del turismo, ética animal y teoría poscolonial-, interrogan las fronteras ontológicas, epistemológicas y políticas que han sostenido la separación entre lo humano y lo animal.

La apuesta por la pluralidad de acercamientos no es meramente metodológica; responde a la convicción de que la cuestión animal excede cualquier aproximación unidisciplinar. Como han señalado pensadoras y pensadores fundamentales en este campo de estudio -Jacques Derrida, Donna Haraway, Vinciane Despret-, la animalidad no es un objeto de estudio delimitado, sino un lugar de cuestionamiento que desestabiliza las categorías mismas desde las cuales pretendemos abordarla. Por ello, este dossier presenta diversas voces que se interpelan, se complementan y, en ocasiones, se tensionan mutuamente.

Dos contribuciones del dossier se sitúan en el corazón de la tradición filosófica occidental para interrogar sus fundamentos sacrificiales. Xicoténcatl Servin Lira, en “Carnofalogocentrismo: la estructura sacrificial de la ética occidental”, recupera la potencia crítica del concepto derridiano para mostrar cómo la violencia contra los animales no constituye un residuo arcaico ni una práctica marginal, sino el fundamento mismo de la subjetividad soberana occidental. La lectura cruzada de Nietzsche y Derrida permite iluminar los mecanismos mediante los cuales el sacrificio animal ha operado como condición de posibilidad del sujeto ético-político moderno.

Por su parte, Armando Villegas Contreras, en “Las fábulas, la política, los animales... y Derrida”, examina el dispositivo retórico de la fábula como lugar donde se anudan la literatura, el pensamiento político y la animalidad. Su análisis revela cómo los animales han funcionado en el discurso filosófico-político no como presencias, sino como figuras al servicio de la alegoría del poder soberano, quedando paradójicamente invisibilizados en el mismo gesto que los convoca.

Las prácticas artísticas y literarias ofrecen territorios privilegiados para imaginar relaciones interespecies que excedan la lógica de la dominación. Birgit Kaiser, en “Pas de deux de Argelia: Hélène Cixous y Adel Abdessemed, sobre vivir con leones”, analiza la colaboración entre la escritora y el artista visual como un ejercicio de memoria y reparación que articula la violencia colonial con la erradicación ecológica. La figura del león -emblema argelino- permite explorar las superposiciones entre el “corte de la separación” colonial y la fractura ontológica entre especies, abriendo la posibilidad de lo que Kaiser denomina una “eco-logía de la voz” donde resuenan los ecos de otros -humanos y no humanos- borrados por la historia.

Kári Driscoll, en “Tipos impredecibles de nosotros’: Julio Cortázar y la imaginación zoopoética”, propone una lectura del célebre cuento “Axolotl” como paradigma de la escritura zoopoética. La metamorfosis humano-animal que estructura el relato no se interpreta como un simple recurso fantástico, sino como una operación que revela la naturaleza textual de la literatura misma. Siguiendo a Haraway, Driscoll conceptualiza a los ajolotes como “nudos materiales-semióticos” en los que se cruzan naturaleza, cultura y significación.

Leticia Flores Farfán, en “Cuando el feminismo y el animalismo se encuentran”, articula las convergencias entre la crítica feminista y los estudios animales, mostrando las conexiones estructurales entre el especismo, el sexismo y otras formas de opresión. Su ensayo no se limita, sin embargo, a la denuncia de las violencias compartidas, sino que avanza hacia una propuesta constructiva: la configuración de comunidades multiespecie basadas en la hospitalidad, el cuidado y la cocreación de mundos comunes. La recuperación de las propuestas epistemológicas de Vinciane Despret -la agencia animal relacional y las metodologías encarnadas- ofrece herramientas para reconocer a los animales como co-constructores del conocimiento, superando tanto la victimización como las soluciones simplistas.

Las dos contribuciones restantes desplazan la reflexión hacia dominios prácticos específicos: el comercio de fauna silvestre y el turismo. Susana Cruz-Aguilar y Ángeles Cancino-Rodezno, en “La mercantilización de los animales silvestres”, sostienen que el comercio de fauna -legal e ilegal- constituye una manifestación de violencia especista incompatible con cualquier ética animal consistente. Su análisis vincula la instrumentalización de los animales silvestres con procesos más amplios de destrucción ecológica: pérdida de hábitat, crisis de biomasa y lo que denominan “aniquilación biológica”. La conclusión es contundente: la regulación legal resulta éticamente cuestionable cuando no cuestiona el paradigma mismo que reduce a los individuos animales a objetos de intercambio.

Gino Jafet Quintero Venegas, en “Bioética extendida y estudios críticos del turismo”, propone un marco teórico que integra la reflexión bioética con los estudios críticos del turismo desde una perspectiva poshumanista. Su argumento central es que el turismo, habitualmente analizado desde enfoques económicos o socioculturales, debe comprenderse también como una práctica moral y ecológica que transforma las relaciones entre humanos, animales y ecosistemas. La distinción entre una bioética antropocéntrica y otra no antropocéntrica permite articular lo que el autor denomina una “bioética extendida”, capaz de incluir todas las formas de vida.

Los siete textos reunidos en este dossier comparten, más allá de sus diferencias metodológicas y disciplinares, una premisa fundamental: la necesidad de desmontar el excepcionalismo humano que ha estructurado el pensamiento occidental. Ya sea a través de la deconstrucción filosófica, el análisis de las prácticas artísticas, la crítica feminista o la reflexión bioética, todos convergen en señalar que las fronteras entre lo humano y lo animal son construcciones históricas que han legitimado formas de violencia y dominación.

Pero el dossier no se agota en la crítica. Cada contribución ensaya, a su modo, formas alternativas de relación, pensamiento y escritura: la eco-logía de la voz, la zoopoética, la hospitalidad multiespecie, la bioética extendida. Estos conceptos no

constituyen soluciones definitivas, sino herramientas para imaginar otros modos de habitar el mundo con los demás vivientes. En tiempos de extinción masiva y colapso ecológico, esta imaginación no es un lujo intelectual, sino una urgencia política y existencial.

Invitamos a las y los lectores a recorrer estos textos no como contribuciones aisladas, sino como fragmentos de una conversación más amplia que atraviesa fronteras disciplinares, geográficas y, sobre todo, ontológicas. En ese diálogo, quizá podamos vislumbrar lo que Donna Haraway ha llamado “hacer parientes” (*making kin*): la tarea de tejer alianzas improbables con otros seres en un mundo dañado pero aún habitable.

Leticia Flores Farfán

Armando Villegas Contreras

Las fábulas, la política, los animales... y Derrida¹

RESUMEN

A partir de los análisis de Jacques Derrida, analizamos la relación que existe entre el género literario de la fábula, el pensamiento político, la filosofía y los animales. Dicha relación se encuentra en el traslado retórico que han hecho los filósofos occidentales en tono a los animales y el poder soberano. Lo anterior tendrá consecuencias en prácticas del poder político, pero también en el trato directo con los animales involucrados en famosos relatos. La tensión que se mantiene entre el relato fabuloso y la filosofía anuda una secreta complicidad que invisibiliza retóricamente a los animales.

Palabras Claves: filosofía, política, animalidad, fábula.

Abstract: Drawing on the analyses of Jacques Derrida, we examine the relationship between the literary genre of the fable, political thought, philosophy, and animals. This relationship lies in the rhetorical transference made by Western philosophers of animals and sovereign power. This has consequences for the practices of political power, but also for the direct treatment of the animals involved in famous stories. The tension between the fable and philosophy creates a secret complicity that rhetorically renders animals invisible.

Key words: : Philosophy, Politics, Animality, Fable.

Autor/ Author

Armando Villegas Contreras
Universidad Autónoma del Estado
de Morelos

Ciudad: Cuernavaca, México

ORCID ID:

0000-0003-4373-2378

Correo: armandovic@uaem.mx

Recibido: 02/11/2025

Aprobado: 04/12/2025

Publicado: 06/01/2026

1. Introducción

“La cuestión de la animalidad no es, por cierto, una cuestión entre otras”. Estas palabras de Derrida (2003, 25) anudan una preocupación que no dejó de estar presente en sus textos durante toda su vida. Ya en *De la Gramatología* (1971) la deconstrucción debía reparar en el hecho de que la metafísica pensó “lo otro” con un dejo de simplicidad, de semejanza, de identidad y de continuidad. Y eso “otro” que se anuncia como

tal y de lo cual la metafísica no sabe nada, implica a todo lo que ha determinado como “no viviente” y por todos los niveles de la organización animal.

Derrida dedicó los últimos seminarios de su actividad académica a pensar el problema de la animalidad. Lo hizo con varias estrategias: analizando diversas cuestiones en torno a la vida de los animales y su relación con lo humano; también elucubró una experiencia de nuestra época que implica una preocupación por los animales que no se había visto en los últimos siglos de la historia humana. Pensó, asimismo, el concepto de “animal” como uno más de la “metafísica occidental” que en un corte general opone lo humano a lo animal como si, entre ambos mundos, las fronteras estuvieran estrictamente delimitadas.

En este tema una vertiente destacada de sus estrategias de lectura fue pensar en la “retórica” que se ha producido en torno a los animales como figuras, como excesos o sedimentos de significación de lo humano cuyas características son trasladadas de un ámbito a otro de manera metafórica, metonímica, hiperbólica, catacrética o alegórica. Me refiero a las famosas fábulas. Estas figuras fueron usadas por la filosofía occidental para pensar el ámbito del poder, de la política y de la moral. Rastrear las figuras de la animalidad le permitió nuevas reflexiones sobre la relación entre el poder político, las organizaciones sociales y los vivientes. Y, en términos metodológicos, nuevas reflexiones sobre el uso de tropos y sobre la retórica en general. En este sentido los animales, al menos en los textos de filosofía, fueron pensados de manera retórica y se les atribuyeron características de la experiencia política.

Por ello en este artículo la tarea es doble. Por un lado, analizar algunas figuras animales y sus efectos en prácticas sociales en relación con el “trato” o el “maltrato” político (lo explicaré más adelante) con los animales y, por otro lado, pensar en estrategias metodológicas que configuran el funcionamiento del discurso en general, es decir, lo que la filosofía le aporta a la retórica² y viceversa. Pensemos primero la apuesta metodológica para luego analizar las consecuencias de la “fabulación política del animal”.

2. La cuestión metodológica

A pesar de las discusiones tanto semánticas como filosóficas en relación con el concepto de “figura retórica”, de su división o su clasificación, Derrida no necesitó cuestionar la teoría de la figura y volvió a la explicación más sencilla, a saber, la de que la figura condensa significados desplazados y derivados de usos imaginariamente comunes. Pero al mismo tiempo, cree firmemente en el potencial performativo de las figuras. Esto es que no solo actúan como añadidos a una explicación, sino que cada uso produce también relaciones sociales, políticas y culturales. La siguiente afirmación, a propósito de la animalidad, la bestialidad, en la novela *Robinson Crusoe*, así lo demuestra:

Observen bien que no se tratará de explorar solamente la semántica del discurso, el sentido de cada una de estas palabras (*bestias, están, solas, etc.*,) sino también todas las retóricas y las pragmáticas, es decir, todas las situaciones concretas, todos los contextos, todos los gestos que pueden determinar y transformar el sentido, el querer decir, o el efecto buscado

en la inscripción de esta frase, que se supone que solo un humano habrá de escribir (Derrida, 2010, 27).

Esta afirmación muestra el camino estratégico por seguir. “Todas las retóricas y pragmáticas”, “todas las situaciones concretas”, son indicios para la investigación. En sus dos últimos seminarios, Derrida dejó muchas pistas sobre cómo abordar la problemática, aunque no necesariamente las desarrolló. Ahora bien, estos indicios apuntan a deconstruir a la política misma en sus formas de enunciación y en los argumentos de autoridad que la sostiene que, se ha dicho, deben ser apegados a las leyes de la razón, pero que muchas veces se ven enunciados por fabulaciones. Discursos fabulosos en los que las formas de la figuración ocupan un lugar central. En este sentido, la filosofía siempre pensó que era sencillo explicar el poder político (su legitimidad, sus formas para transmitirlo, los medios para construir sus consensos, las formas en las que justifica su historia del poder, la del Estado, la de la ley, etc.) relacionándolo con los traslados que se hacían del imaginario que los europeos asignaban a los animales. La fábula fue asumida como el elemento que posibilita la explicación de la construcción del poder político; la fábula explica de manera didáctica lo que se asume que es difícil de explicar conceptualmente. Pero la filosofía no pensó que también el poder político podía ser, él mismo, calcado de la estructuración de las fábulas. Que los fundamentos del poder político fueran en sí mismos fabulosos. No importa que la fábula copie la estructura del poder o viceversa, sino que, si tratamos indistintamente ambos discursos (una estrategia metodológica), encontramos claves para pensar la organización misma de las relaciones entre humanos y humanos y entre humanos y animales. Ese es el gran aporte de Derrida que intentamos explicar.

3. La fábula

Cito en extenso la hipótesis de Derrida:

¿Qué pasaría si, por ejemplo, el discurso político, incluso la acción política que va unida a él y que es indisoluble de él, estuviesen constituidos, incluso instaurados por lo fabuloso, por esa especie de simulacro narrativo, por la convención de algún *como si* histórico, por esa modalidad ficticia del “contar historias” que se llama fabulosa o fabulística que implica dar a saber ahí donde no se sabe, que afecta u ostenta fraudulentamente el “hacer saber” y que administra, en la obra, o en el fuera-de-obra de algún relato, una lección moral, una moraleja (Derrida, 2010, 58).

Reiteremos. La importancia aquí no solo está en el hecho de que se piense a la fábula como “instrumento” para pensar la política, sino que la forma de enunciación de la política, de sus prácticas, de su imaginación, está, ella misma, estructurada fabulosamente. La puesta en escena de una política consistiría en una retórica y en una pragmática en la que circulan las “propiedades” de seres vivos, humanos y animales y que estructuralmente están diseñados para hacer un saber que, por un lado, finge, pero con ese fingimiento, también enseña, instruye, edifica y, por último, controla a aquellos a quienes está dirigida. Una fábula es una especie de discurso que

finje, pues cuando nos la cuentan sabemos que no es verdad (no es verdad que el lobo se come al cabrito por no obedecer, tampoco es verdad que el cuervo engaña a la zorra); sin embargo, es verdad que si alguien no obedece será castigado, y es verdad que si te engañan una vez te engañarán dos. Así, las fábulas tienen en su embrión una paradoja discursiva: el fingimiento y la verdad. Producen un saber con un discurso fingido. Lo que hace la filosofía es extraer la parte del embrión del fingir para dejar la del saber, es decir, la parte que nos instruye y enseña³.

Ahora bien, siguiendo esta línea de argumentación, una fábula no está permitida en el orden del saber. O solo es permitida si se la toma como género literario, como objeto de estudio, pero no como demostración de un saber. Así, las alegorías fabulosas pueden permitirnos hablar de los animales como si ellos fueran meros ejemplos, lo cual produce una distancia entre lo humano y lo animal, ya que detrás de una fábula no hay un animal sino, la mayoría de las veces, una relación social. Objetos de la ficción que nos muestran las moralejas de la vida. Este carácter didáctico conlleva una pedagogía que hace que se instrumenten como ejemplos ilustraciones cuyas enseñanzas invisibilizan la vida de los animales o, en el peor de los casos, que se los ataque por efecto mismo de la fabulación. Innumerables fábulas, innumerables moralejas, innumerables prácticas⁴.

Volviendo al análisis de la relación fábula/saber, si separamos a la primera como género literario y pensamos en ella, de manera contraintuitiva, como productora del segundo, tendremos dos problemas. Primero, que las fábulas se estudian según las lógicas de las disciplinas filosófico-universitarias pero su forma enunciativa, se ha dicho, no es un “saber” en el sentido que son ejemplos ficcionales que referirían cuestiones prácticas, pero por derivación. Por ejemplo (hay muchos) el momento en el que Maquiavelo habla de la figura del príncipe Aquiles haciendo alusión al centauro Quirón, es decir, diciendo que el príncipe debe ser mitad bestia, mitad hombre para metaforizar la relación de un soberano entre la fuerza y la ley. Citémoslo aquí:

Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente a la bestia, debe elegir entre ellas, la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos, es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos. Los que solamente hacen de león no saben lo que se llevan entre manos, no puede, por tanto, un señor prudente, ni debe guardar la fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero –puesto que son malos y no te guardarán a ti su palabra- tampoco tú tienes que guardarles la tuya (Maquiavelo, 1981, 104).

En la cita del autor florentino, encontramos un ejemplo típico del proceder argumental de la filosofía política⁵. La ley es lo propio de lo humano, pero no basta. Maquiavelo se olvida de la ley y procede a utilizar la imaginación sobre la zorra, el lobo y el león.

En la lógica del saber, de la ciencia, de la teoría y de la filosofía política, ese centauro es un ejemplo, una figura para expresar un contenido más importante, el de la ley y la fuerza. Los lectores, entonces, apreciamos lo didáctico del ejemplo, pero como investigadores deberíamos atenernos solo al problema de los conceptos. Así

un investigador, un profesional de la teoría, se aproxima al estudio de las fábulas para mostrar su capacidad de actuar como ejemplos solamente. García Gual (2016) en su texto *El zorro y el cuervo. Estudio sobre las fábulas* destaca lo que sigue:

El carácter alegórico del relato fabulístico está bien indicado ya por los retóricos antiguos. Así en la definición de Teón de que “La fábula es un relato fingido que da una imagen de la verdad” (*míthos ésti lógos pseudès eikonízon alétheian*).

A través de la escena fantástica de su mundo animal, la lección de la fábula se aplica, alegóricamente al entorno real. A diferencia del cuento fantástico, las figuras de los animales parlantes no invitan a una evasión, sino a una meditación del mundo humano (27).

Según esto, las fábulas no dirían nada de los animales, ni de las relaciones entre lo humano y lo animal. Y si Maquiavelo utiliza esa pequeña fábula del centauro es porque lo que interesa es la fuerza y la ley, no la bestialidad. García Gual no dice nada nuevo como muestra su cita de Teón. Las fábulas “son” así. En el fondo existe aquí todavía una noción del “lenguaje” que lo asume en una de sus funciones clásicas, la de describir o representar el mundo. Pero esta concepción tiene dos problemas. Por un lado, hay una separación muy marcada en términos epistemológicos entre lo real y la ficción. Y por otro, esa separación indica en el caso del ejemplo de Maquiavelo (pero también en muchos casos que analizamos más adelante) que existiría un mundo de la imaginación y otro positivo, con un objeto delimitado de estudio que es la política. Por eso la fábula está excluida del saber, solo muestra problemáticas que no le son propias. Y si ha de haber saber sobre lo fabuloso solo sería como un género literario; pero la pregunta que hace Derrida va más allá de esta cuestión. La pregunta que hace es la siguiente: ¿Qué pasaría si no existiera la separación? ¿Qué pasaría si, en este caso, la política, en su lógica, en su forma de enunciar la ley, si el Estado, las instituciones, no fueran ya en sí mismos, fabulosos? Es válido deconstruir la forma de enunciar del saber universitario para aproximarnos a esta cuestión.

En principio, en la más notable tradición de la institución universitaria, un seminario no compete a la fábula. No pertenece al género de la fábula. Puede, ciertamente, en alguna ocasión, presentarse como un discurso docto acerca de esa ley del género que se denomina la fábula, puede sin duda brindarse como un discurso sabio, histórico, crítico, teórico, filosófico, un discurso docto sobre la fábula, acerca de lo fabuloso en general (Derrida, 2010, 57).

Aquí la ley universitaria impide pensar lo fabuloso como un orden del discurso que nos enseñe algo de sí mismo pues separa la funciones de referir y de postular del lenguaje de un objeto ajeno al orden del saber. Tenemos así la “fábula” y la “teoría de la fábula”. Así, la fábula, excluida del orden del saber (por ejemplo, cuando decimos que un docente no acredita sus cartas universitarias con un discurso fabuloso, sino con uno científico, incluso ahí donde se estudia la fábula subsiste la distinción entre el discurso de la fábula misma y el discurso del profesor de literatura) actúa como sustitución ejemplar que acredita una ficción. Pero, paradójicamente, la fábula

comporta otro tipo de saber, (un saber “menor” si se quiere, que no refiere nada, sino que enseña en dos sentidos):

- 1) “En el sentido de llevar un saber al conocimiento del otro, informar al otro, dar parte al otro, hacer conocer al otro, y
- 2) En el sentido de hacer saber, es decir, de dar la impresión de saber, hacer el efecto del saber, parecerse al saber ahí donde no lo hay necesariamente” (Derrida, 2010, pp. 57-58). Véase más arriba la definición de Teón.

En el primer sentido hacer saber es informar, enseñar. En el último sentido una fábula sería un simulacro del saber, un engaño, como cuando decimos “eso no es real, es mera fábula”. Aquí agrego un apunte en el sentido nietzscheano de pensar cómo la realidad puede convertirse en fábula y que Derrida no anota pero que es crucial. “Hacer saber” también se ha dicho, es el hecho universitario en particular, y de la investigación en general, de “producir saber”. Cuando se investiga se hace un saber que no existía, se descubre, en términos de la investigación, ciertos enunciados que pueden “describir mejor el mundo”. Esto es importante puesto que Derrida apunta que para que pueda existir la fábula es necesario que exista una técnica, una retórica, un arte del simulacro. Saber engañar, por ejemplo, en el sentido del *Príncipe* de Maquiavelo. Y entonces si Derrida sospecha sobre si no, en realidad, la política y la acción política se estructuran de manera fabulosa, aunque no se lo reconozca, podríamos pensar que el orden del saber universitario también puede ser, en el sentido nietzscheano, que la verdad es una fábula ahí donde se puede confundir un cuento de Borges como “Tlon, Uqbar, Orbis Tertius” con la monadología o la metafísica de Leibniz. ¿No decía el mismo escritor que la metafísica era parte de la literatura fantástica?

Lo fabuloso sería así

- 1) Hacer saber: Te hago saber de lo que soy capaz. Muestro mi poder y mi soberanía. Un desfile militar por ejemplo despliega la disposición del Estado para atacar. Te hago saber que tengo estas armas. Este procedimiento mediático podemos encontrarlo en muchos textos de filosofía política, pero también en configuraciones contemporáneas de lo político. Expondré algunos. Cuando Hobbes (1980), en el capítulo XIII de *Leviatán* dice que la guerra es como el estado del tiempo, no importa si se da o no, lo que importa es la disposición a batallar. También ahí donde el autor dice que cuando uno sale de casa cierra sus puertas y arcas, cabalga armado y se pregunta “¿no es eso condenar a nuestros conciudadanos con acciones como él lo hace con sus palabras?” (103) En efecto, si cierro mis arcas le estoy haciendo saber al vecino que no confió en él. Cuando podemos decir también que las demostraciones de Corea del Norte en relación con los armamentos nucleares son estrictamente fabulosas en el sentido de “Hacer saber”, ¿debería alguien que prepara un ataque mostrar las armas que tiene? Hace tiempo veía que el presidente de Irán mostraba un nuevo misil que, según él, paradójicamente serviría

para la paz. En realidad, hacer saber es mostrar al otro lo que uno tiene. Hobbes lo enuncia así: “Así como la naturaleza del tiempo no radica en uno o dos chubascos sino en la propensión a llover durante uno o varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (102).

- 2) Hacer saber: Es también hacer saber ahí donde no lo hay, fabular, fantasear con que existe un saber en donde no lo hay, un simulacro. Aquí entramos de lleno en la capacidad performativa de la fabulación. El presidente de los Estados Unidos, para llevar a cabo la separación de su país de los acuerdos sobre el cuidado del medio ambiente, no duda en afirmar que el cambio climático no existe. Aquí entramos nuevamente en el ámbito nietzscheano en el que la verdad se convierte en fábula. Esta acepción ha sido muy común en los últimos años con las redes sociales, por lo que hay una fabulación endémica en las noticias en su reproductibilidad técnica de la imagen.
- 3) Hacer saber: Para hacer saber existiría una dependencia explícita de la ciencia a los mitos, la idea de Lyotard, según la cual los discursos en su lógica legitimadora necesitan de un discurso que no es científico. Relatos que pueden sustituir la misma lógica argumental. El ejemplo de Lyotard en su texto es el de Platón, quien al final de su argumento geométrico sobre la línea entre lo ideal y lo real introduce la caverna, pero puede haber muchos más. Baste mencionar uno más. El relato que Hobbes ofrece en la introducción de *Leviatán* sobre la organización de poder político y su comparación con el cuerpo humano que es a su vez un artefacto.
- 4) Hacer saber: la investigación filosófica como encargada de construir, inventar, producir conocimiento. Hacer saber, como cuando Descartes encuentra el método para llegar a la verdad hace un saber que no existía.
- 5) Estos sentidos en su formulación comportan aspectos no solamente demostrativos, sino performativos; comportan gestos, posiciones, cambios de políticas y agresiones de todo tipo que no son fácilmente controlables por los sujetos de la enunciación. Derrida analiza el ejemplo de las torres gemelas y cómo la reproductibilidad técnica de la imagen fue instalando fabulosas hipótesis sobre el acontecimiento. Pero esa reproducción técnica no solo reflejaba lo que sucedía, sino que, al hacerlo infinitamente, producía el acontecimiento histórico. Las imágenes así tendrían también su jerarquía. No vale lo mismo la “sorprendente imagen” de las torres gemelas que una imagen sobre una hambruna en África o un Huracán que devasta las costas de México. Al menos no se reproducen con tanta intensidad ni son producidas así, como sucesos históricos y la retórica del número de muertes empieza a dejar de ser determinante ahí cuando se compara cuántos humanos o vivientes en general están padeciendo esas desgracias. Ahora bien, independientemente de ese análisis sobre las torres gemelas nos parece importante describir la lógica, el procedimiento sobre el cual una fábula se monta sobre procesos

políticos o cómo la política se construye de manera fabulosa. Analizaré un ejemplo derridiano, pero generalizable. La famosa fábula de “El lobo y el cordero” que es una estructura argumental del siglo XVIII. Una estructura que aparece en Montaigne, en Pascal, y en La Fontaine y que luego Kant recoge en el siglo XVIII. Ese argumento puede enunciarse así, de manera general “La ley deriva de la fuerza, no de las necesidades históricas, ni de la justicia”. Tal es como comienza la Fábula de La Fontaine: “La razón del más fuerte es siempre la mejor”.

Ahora bien, la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia, ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir, o invalidar por definición (Derrida, 1997, 33).

Según Derrida, eso mostraría un límite del discurso. Es debido a ese excedente de fuerza que la ley se impone. Es lo que Pascal y Montaigne llaman el “fundamento místico de la autoridad”. Es decir, un fundamento que no está justificado, un origen que se legitima a sí mismo y que no tiene historia. Esta arbitrariedad estaría en la base de todo proceder jurídico más allá de la justicia que pueda albergar el derecho. Esta misma fábula en la que el poder de la autoridad no necesita más que el poder de su propia autoridad, es la base de “El lobo y el cordero”. Más que describir una enseñanza moral, la fábula aquí muestra procedimientos estatales de soberanía. Recordémoslo rápidamente. La Fontaine comienza diciendo que la razón del más fuerte es siempre la mejor. Y luego cuenta la fábula cuya moraleja es que “Cuando alguien quiere hacer daño, poco importan las razones”. El lobo se quiere comer al cordero y lo devora, luego de mostrar que ningún argumento es falible:

- 1) El lobo aparece como su majestad acusando al cordero de haberle enturbiado el agua.
- 2) El lobo acusa al cordero de hablar mal de él. La imaginación del soberano implica siempre una acusación, una paranoia política, una confesión que da fe de su propia incertidumbre. De su propia vulnerabilidad como soberano.
- 3) El lobo acusa entonces al hermano y con él a los suyos en una declaración de guerra que comporta que “Fue uno de los tuyos”. Me debo vengar por ser quién eres y antes de que el cordero lo piense, el soberano inicia una guerra preventiva. Al final, el lobo lo come sin el debido proceso.

Los tres procedimientos (acusar sin razón, imaginar que “hay algo detrás de” e iniciar guerras preventivas) son prácticas de los estados que Noam Chomsky denominó, “Estados canallas” (*Rogue States*). *Aquellos que acusan de canalla a otro estado pero que son ellos mismos canallas*. Las fuentes del poder social. El desarrollo de las clases y los estados nacionales. María Moliner recuerda que “canalla” es del latín “canis”, “conjunto de perros rabiosos, conjunto de gente soez, bestia, granuja, mala bestia, acciones viles contra otros”. Sin embargo, conceptualmente y asociado

al problema del Estado refiere la “razón del más fuerte”.

La palabra *vouyou*, canalla tiene una historia dentro de la lengua francesa. Por su parte, la noción de “Estado canalla” como la traducción reciente y equivoca, de lo que la administración americana denuncia desde hace varias décadas: el *rouge State*, el Estado que no respeta los deberes de Estado ante la ley de la comunidad mundial, ni las obligaciones del derecho internacional, el Estado que escarnece el derecho, y se mofa del Estado de derecho (Derrida, *Canallas*, 2005, 12).

Estado canalla, se define como aquellos estados que violentan las normas. Estados parios, fuera de la ley. Soberanos. Los usó Robert Litwak, del Wilson Center, para describir a Estados como Irak, y hoy su sentido se podría usar para Venezuela, desde la perspectiva de la administración de Donald Trump. Ahora bien, el que describe a un canalla tal, es siempre, él mismo, un canalla. Es decir, el más fuerte, el que dicta el derecho, fuera del derecho mismo. Los recientes acontecimientos en el pacífico, bombardeo de lanchas supuestamente con narcotraficantes venezolanos o colombianos, su destrucción y el asesinato de su tripulación sin el debido proceso, pertenecen a la lógica de la fábula. Suposición, guerra preventiva. Ahora bien, el desconocimiento de las leyes internacionales atiende no a una falta de liberalidad sino a la constatación de que “la razón del más fuerte es la mejor”. No por el hecho de que, en términos filosóficos, argumentales, positivos, es la mejor, sino en el hecho de que la razón es un tipo, también fabuloso de uso de la fuerza, extraordinario. Carl Schmitt (1985) definió la soberanía, como ese ámbito en el que el para aplicar el derecho se debe estar fuera de él. El soberano está y no está en la ley. Eso lo hace bestia, animal, por un lado y hombre por otro.

Otra fábula que describe de manera adecuada la lógica del más fuerte es la fábula de la ternera, la cabra y la oveja en compañía del león, de Jean de La Fontaine.

La Ternera, la Cabra y la Oveja, hicieron compañía, en tiempos de antaño, con un fiero León, señor de aquella comarca, poniendo en común pérdidas y ganancias. Cayó un ciervo en los lazos de la Cabra, y al punto envió la res a sus socios. Se presentaron todos y el León le sacó las cuentas. -Somos cuatro para el reparto -dijo, despedazando a cuartos el ciervo, y hechas partes, tomó la primera, como rey y señor-. No hay duda -dijo- en que debe ser para mí, porque me llamo León. La segunda me corresponde también de derecho: ya saben cuál derecho, el del más fuerte. Por ser más valeroso, exijo la tercera. Y si alguno de ustedes toca la cuarta, en mis garras morirá⁶.

En esta fábula vemos la lógica contemporánea del Estado de Israel, o de Estados Unidos. Estos últimos aducen siempre su derecho por ser Estados Unidos, pero también en nombre del más fuerte. Sobre esto Derrida (2008) ha escrito: “Así, poco a poco, uno dos tres cuatro, so pretexto de dictar soberanamente la ley de la división en cuatro, el león se apropia de todo en nombre del derecho del más fuerte, un derecho del más fuerte que, por añadidura, emite y produce él mismo” (255). En su calidad de señor, de ser él quien es, de ser, además un ciudadano con derechos, y al final, simplemente porque así lo desea.

Ahora bien, si quisiéramos oponer la razón del más fuerte a una débil fuerza emancipadora de aquella deberíamos recurrir a la relectura de la tesis VIII de Benjamin (2005)

La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. -El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean «aún» posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse (22).

Los oprimidos tienen la tarea urgente de identificar (no apelar a la norma perdida ahí donde esas normas surgidas de la segunda guerra mundial no funcionan más) que la excepción es la regla (la invasión a Irak, a Afganistán, la guerra en Libia, los amagos de E.U, contra los venezolanos, pero en general con los latinoamericanos, el genocidio en Gaza y tantas otras excepciones que confirman la reflexión de Benjamin) elaborando un concepto de historia que corresponda al presente, no a la ilusión del vuelta al pasado. Pero lo más importante en la interpretación de Benjamin es que los oprimidos deben producir un verdadero estado de excepción a aquella excepción que se ha vuelto regla. Ello, dice, “mejorará la lucha contra el fascismo”. Hoy, la reflexión de Benjamin es relevante. Si hay una excepción fascista, un poder que gobierna desde la excepción a la norma, los oprimidos deben hacer otra excepción: una excepción al fascismo. Ello permite combatir tantas violencias pensadas con la lógica de la norma pasada, puesto que la representación de la antigua regla dice, no se mantiene.

4. La fábula: ¿etología o imaginación?

Estas historias actúan de uno o de otro modo haciendo reflexionar sobre la bestialidad de la política y los límites entre la soberanía y la humanidad, sobre la idea de que el soberano es excepcional y por tanto puede estar fuera del derecho, aunque ello también lo convierta en sacrificable (*Homo Sacer*, diría Giorgio Agamben (2010)). Y en ese sentido el soberano se parece al animal pues está fuera del derecho, es sacrificable. Por otro lado (y esto es lo importante del asunto) lo político mismo tiene una base fabulosa, es decir, no se basa en ningún argumento positivo que se pueda apoyar sobre las leyes de la ciencia empírica o la historiografía. Todas las historias de las fundaciones de los Estados nacionales pueden leerse de esta manera. La ley, la fuerza, el poder, no se asientan en nada racional en este sentido, sino en una historia, no en la Historia en el sentido de la disciplina que cuenta el pasado. Como cuando se dice que “La razón del más fuerte es siempre la mejor” y no es la mejor por su capacidad de demostración sino por su fuerza. Llamar la atención sobre el modo de enunciar en una fábula implica considerar que los géneros literarios deben mucho a las organizaciones institucionales o del poder. “La razón del más fuerte es siempre la

mejor” puede ser el encabezado de una fábula, pero también el origen de la política. ¿Cuándo separar a un pensamiento retórico de uno político o científico? ¿Lo propio del discurso es también lo propio de aquello que se describe?

Así, el autor encuentra (o la filosofía encuentra) a la paloma como símbolo de la paz; al león como símbolo de la fuerza; al lobo como símbolo de la soberanía; al zorro como la astucia; a la serpiente como el engaño. ¿Por qué esa figuración y en el caso de lo político, por qué la figuración centrada en la figura del lobo? ¿Qué autorización hay para la filosofía de contar estas historias, que luego aparta de la argumentación y las convierte en ejemplos, como si la figura no tuviera consecuencias? ¿Se puede transitar tan fácilmente, como hemos creído, de la filosofía a la literatura? ¿Qué autorización tiene la estrategia derridiana para extraer cuestiones políticas, lógicas, de los Estados, leyendo fábulas que, para nosotros, no son sino ficción? Derrida conjuga “arbitrariamente” las fábulas de La Fontaine con los textos de Maquiavelo o de Hobbes, los textos de Lacan y de Heidegger con la novela de Robinson Crusoe en la que todo un imaginario etológico se pone en juego. Esta “arbitrariedad” no es tal si consideramos que la textualidad y la significación poco conocen de las políticas del saber y de su separación y, si el objeto de la retórica es el discurso, entonces los pasos de una disciplina a otra, de un saber a otro, son sugerentes. Ya Paul de Man (1996) había advertido que el discurso tenía ciertas características de retoricidad con las que la circulación de propiedades se vuelve anárquica. Una circulación en el caso de las fábulas que va del comportamiento político al comportamiento del animal. Una circulación que imagina comportamientos animales cuando en realidad son políticos. En efecto, al final la crítica puede sostenerse en las propiedades que el hombre se atribuye y se las arrebató al animal en muchos casos: La razón, la moral, el discurso, el logos, la mentira, el juego, el trabajo, la comunicación, la respuesta, el vestido, el inconsciente, la economía, la verdad, la manipulación, la confesión, el suicidio, la muerte, los pactos, la crueldad, y una larga lista de “propios” que hacen a uno pensar que, si hay tantos, entonces, no hay ninguno. Así uno podría probar fácilmente, y según casos singulares que atienden a geografías y culturas distintas, que aquello que se le atribuye al hombre son también características de ciertos seres que nosotros llamamos animales y haríamos aparecer a la metafísica como ignorante del animal. Y esta cuestión por cierto no se trata de atribuirle al animal lo que al hombre para salir en defensa de derechos o juridizar la cuestión. Se trata de ver que los famosos límites entre uno y otro no son claros y se multiplican por todos lados. La crítica deconstructiva no intentaría restituir al animal los poderes que se le discuten; antes bien, plantearía el problema de lo imposible del umbral, y destruiría la gran oposición antes referida.

Ahora bien, los efectos que esta deconstrucción de la política tiene sobre las relaciones humano-animales son importantes. El discurso filosófico asume las fábulas para explicar lo político; sin embargo, al hacerlo invisibiliza a los personajes de las historias. A los animales en este caso. Poco sabe la filosofía de las conductas de los animales.

Si, por ejemplo, pensamos en el modelo pastoral que Foucault analizó, nos damos cuenta de que sus bases tienen la idea de una organización política que piensa en rebaños (Nietzsche) y que dicha organización plantea una geografía y una cultura bien delimitadas, es decir, aquella en la que existen lobos. La metáfora del pastor y

el rebaño, que enseñó Foucault (1990), no aparece en los libros griegos. “La idea de la divinidad, del rey o del jefe seguido por sus rebaños de ovejas, no era familiar ni para los griegos, ni para los romanos” (87). Es sobre la base de una práctica cristiana y del centro de Europa del cuidado de los lobos que una política tal puede surgir. Ahora bien, ni el saber etológico ni varios pueblos distintos a la cultura de Europa en el que no existen lobos pueden imaginar que el lobo tiene un papel preponderante en la percepción de que hay un rebaño que defender. Por ejemplo, el hecho de que los lobos no atacan a los humanos sino al ganado, en todo caso.

Aún hoy en distintas políticas se utiliza el modelo de la caza para dar cuenta de operaciones en las que la fabulación excede los saberes científicos. Revisar esta imaginación sobre el animal conduce a pensar en las relaciones que se entablan con los vivientes. Las cuestiones están también recogidas en el libro *“El animal que luego estoy si (gui) endo”* (2008). Ahí vemos cómo Derrida recoge, como es su costumbre, discursos canónicos de lo que se denomina, bien o mal, occidente. Ahí se analiza la mutación que, desde hace doscientos años, lo que llamamos humanidad ha tenido como una transformación en su trato o su mal trato, con los animales. Y esa es una primera cuestión, la alevosía que se ejerce desde el discurso y en prácticas de todo tipo al nombrar en “singular general” todo lo que no es humano. Como si la única vida que importara fuera la del hombre y con el sustantivo de “lo animal” se nombrara lo mismo al elefante que a la hormiga. Así, el autodenominado hombre ha interiorizado, por millones de años, la idea de que es él la medida de todas las cosas. Y de los animales, aún nada sabemos. Ciertamente es que la biología y la etología, así como los antiguos tratados sobre los animales, ya daban cuenta de una taxonomía de estos, pero todos ellos en función de la utilidad, de la cercanía o alejamiento, de la peligrosidad, de la amistad o enemistad con el hombre. Excepción hecha de Jacob Von Uexküll (2010) quien al acuñar el concepto de *unwelt* parecía avanzar hacia una mirada animal de lo animal y no una mirada antropomórfica y jerárquica. La idea de Uexküll es que cada viviente tiene un espacio y tiempo propios, es decir, que cada uno de los animales percibe un mundo distinto entre ellos y los humanos. Estos saberes etológicos se han distanciado de la filosofía, o mejor dicho, la filosofía ha hecho como si no existieran. En lugar de utilizar a la etología como herramienta de análisis, ha fabulado a los animales, teniendo ello consecuencias en el trato con los vivientes. Dice Derrida (2003), a propósito de esta violencia injusta contra los animales, que su trabajo se caracterizó siempre por cuestionar la oposición sencilla entre lo humano y lo animal.

De la gramatología, la elaboración de un nuevo concepto de la huella debía extenderse a todo el campo de lo viviente, o más bien de la relación vida/muerte, más allá de los límites antropológicos del lenguaje “hablado” (o “escrito”, en el sentido corriente), más allá del fonocentrismo o el logocentrismo que siempre confía en un límite sencillo y oposicional entre el Hombre y el Animal. Yo subrayaba entonces que los “conceptos de escritura, de huella, de grama o de grafema” excedían la oposición “humano/no humano”. Todos los gestos deconstructores que intenté respecto de los textos filosóficos, en particular los de Heidegger, consisten en cuestionar el desconocimiento interesado de lo que se llama el Animal en general, y la manera en que dichos textos interpretan la frontera entre el Hombre y el Animal. En los

últimos textos que publiqué al respecto, pongo en duda el apelativo “Animal” en singular, como si existiera el Hombre y el Animal, simplemente, como si el concepto homogéneo de El animal pudiera extenderse, de manera universal, a todas las formas de lo viviente no humano. (28).

Pero ¿por qué habría de preguntarse, con Derrida, el problema de la fabulación sobre los animales? Porque detrás de esta fabulación se esconde una ética y una moral de la semejanza. Es decir, al asumir que los animales se comportan con lógicas políticas, se está diciendo que la responsabilidad es con el hombre mismo. Para nada con aquellos a los que se invisibiliza. Ello conlleva al problema de la responsabilidad Derrida extiende tímidamente el asunto al problema de los vivientes en general.

Defenderlos por su otredad. no por las semejanzas que puedan llegar a tener con la humanidad. Esto co-implicaría a la responsabilidad ética (recordemos, kantianamente, progreso hacia lo mejor, moral antes que jurídico, experiencia, antes que coerción estatal). La responsabilidad con lo des semejante. Así “Mientras hay algo reconocible y semejante la ética dormita. Duerme un sueño dogmático. Mientras siga siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista. Todavía no piensa. No piensa incluso al hombre del que tanto habla” (Derrida, 2010, 138). Esta axiomática de la semejanza supondría que la responsabilidad sería con los semejantes, con los próximos con quienes se intensifican los lazos de amistad y, por el contrario, nos distancia de aquellos que no son semejantes. Y en esa cadena metonímica de parentesco y de familiaridad, uno sería más responsable de los hombres que de las mujeres, de los nacionales que, de los extranjeros, de los hombres que de los animales. Al final de la cadena siempre estarán aquellos cuyas diferencias sean mayores. Y en el dilema de cuáles vidas son sacrificables, al final siempre (según esa axiomática) estarán los animales. Para concluir, citemos a Derrida:

Dicho lo cual, una vez más, siento *simpatía* (y le tengo afecto a esa palabra) por aquellos que se rebelan: contra la guerra declarada a tantos animales, contra la tortura genocida que se les inflige a menudo de manera en el fondo perversa, es decir, criando en masa, de manera hiperindustrializada, los rebaños que se deben exterminar así para las supuestas necesidades de los hombres; sin hablar de los centenares de especies que desaparecen cada año en la superficie de la tierra por culpa de los hombres; que, cuando no matan lo suficiente, dejan morir, ¡suponiendo que alguna vez el derecho pueda garantizar una diferencia fiable entre *hacer* y *dejar* morir (2003, 78).

Notas

¹ Una primera versión de este argumento fue desarrollada, de manera provisional en Villegas, Armando, (2020) “La fabulación política del animal” en *Sobre la animalidad. Y otros textos afines de política contemporánea*, México: Bonilla artigas.

² Entendemos aquí a la retórica como una disciplina que estudia los fenómenos del discurso.

³ Y al hacerlo oculta a los animales ahí expuestos.

⁴ En general la aproximación de Derrida implica cuestionar el poco conocimiento etológico y positivo de la filosofía respecto a los animales.

⁵ Revisemos algunos casos: Platón en *República* (565 e) narra cómo el hombre democrático, pasa de ser un líder a un tirano que se convierte en lobo y le come las entrañas a su pueblo. Aristóteles en *Política* (1253 a) atribuye a los bárbaros un carácter insocial, y los relaciona con las bestias, “amantes de la guerra”, “sin clan, sin ley, sin hogar”. Hobbes y la relación entre los hombres y los lobos. Este mismo autor y la relación de Leviatán con el poder político.

⁶ Existen varias versiones y traducciones de la fábula.

Referencias

Agamben, G. (210) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Barcelona: Pre-textos.

Aristóteles (2000). *Política*. México: UNAM.

Benjamin (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: ediciones contrahistorias.

De Man, P. (1996). *La ideología estética*. Madrid: Cátedra.

Derrida, J. y Roudinesco, E. (2003). *Violencia contra los animales, Y mañana qué*. Buenos Aires: F. C. E.

Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.

Derrida, J. (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui) endo*. Madrid: Trotta.

Derrida, J. (2010). *La bestia y el soberano*. Vol. I. Buenos Aires: Manantial.

Foucault, M. (1990). “*Omnes et singulatum*. Hacia una crítica de la razón política” en *Tecnologías del Yo. Y Otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. México: F. C. E.

Hobbes, T. (2000). *De Cive*, Madrid: Alianza

García, Gual, C. (2016). *El zorro y el cuervo*. Estudio sobre las fábulas, Madrid. FCE.

Maquiavelo, Nicolás, (1981.) *El Príncipe*, trad. De Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza,

Platón. (2003), *República*, Madrid: Col. Biblioteca de los grandes pensadores, Madrid: Gredos.

Schmitt, C. (1985), *El Concepto de lo político*, México: Folios Ediciones.

Von Uexkull, J. (2016) *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus.

Villegas, Armando, (2020) *Sobre la animalidad. Y otros textos afines de política contemporánea*, México: Bonilla artigas.

Para citar este artículo:

Villegas Contreras, Armando. (2026), Las fábulas, la política, los animales... y Derrida. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 99-113. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/Las-fabulas-la-politica-los-animales...-y-Derrida.pdf>

Birgit Kaiser

Pas de deux de Argelia: Hélène Cixous y Adel Abdessemed, sobre vivir con leones

RESUMEN

Este artículo examina el *pas de deux* intelectual entre Hélène Cixous y Adel Abdessemed, una colaboración que articula una reflexión conjunta sobre memoria, violencia y relacionalidad inter-especie. A partir del análisis de *Ayaï! Le Cri de la Littérature*, *Insurrection de la Poussière* y la fotografía *Séparation*, el texto muestra cómo ambos creadores -marcados por experiencias argelinas distintas pero entrelazadas- cuestionan el “corte de la separación” que sustenta tanto la lógica colonial como la división ontológica entre animales humanos y no humanos. La figura del león, emblema de Argelia, permite explorar la superposición entre la erradicación colonial y la ecológica, así como la posibilidad de reactivar vínculos borrados. El análisis de *Séparation* revela una escena de proximidad suspendida entre un león vivo y el artista, que subvierte el imaginario colonial de la caza del león -encarnado, por ejemplo, en la obra de Horace Vernet- y propone, en cambio, un gesto de acercamiento cauteloso: la posibilidad del abrazo. Este gesto, lejos de negar la violencia, la confronta para imaginar modos alternativos de relación. El artículo sostiene que este *pas de deux* activa una eco-logía de la voz, donde los ecos de otros -animales humanos y no humanos- desbordan los binarismos ontológicos. Así, la colaboración Cixous-Abdessemed ensaya formas de coexistencia que desafían el excepcionalismo humano y abren la escena a una multiplicidad viva y ética.

Palabras Claves: Cixous; Abdessemed; Argelia; violencia; colonialidad; relacionalidad; inter-especie; eco-logía; alteridad; león.

Abstract: This article examines the intellectual *pas de deux* between Hélène Cixous and Adel Abdessemed, a collaboration that articulates a joint reflection on memory, violence and inter-species relationality. Through the analysis of *Ayaï! Le Cri de la Littérature*, *Insurrection de la Poussière*, and the photograph *Séparation*, the text shows how both creators -marked by different but intertwined Algerian experiences- question the “cut of separation”

Autor/ Author

Birgit Kaiser

Universidad de Utrecht

Ciudad: Utrecht, Países Bajos

**ORCID ID: 0000-0002-
2324-2534**

Correo: b.m.kaiser@uu.nl

Recibido: 02/11/2025

Aprobado: 14/11/2025

Publicado: 06/01/2026

that underpins both colonial logic and the ontological division between human and non-human animals. The figure of the lion, an emblem of Algeria, allows exploration of the overlap between colonial and ecological erasure, as well as the possibility of reactivating erased bonds. The analysis of *Separation* reveals a scene of suspended proximity between a living lion and the artist, subverting the colonial imagery of lion hunting -embodied, for example, in Horace Vernet's work- and proposing a cautious gesture of closeness: the possibility of a hug instead. This gesture, far from denying violence, confronts it to imagine alternative modes of relationship. The article argues that this *pas de deux* activates an echology of voice, in which echoes of others -both human and nonhuman animals- overflow ontological binarisms. Thus, the Cixous-Abdessemed collaboration experiments with forms of coexistence that challenge human exceptionalism and open the scene to a living, ethical multiplicity.

Key words: Cixous; Abdessemed; Algeria; Violence; Coloniality; Relationality; Interspecies; Echology; Otherness; Lion.

1. Introducción

Traducción por:

Ana María Miranda Mora
Universidad de Utrecht

Ciudad: Utrecht, Países Bajos

ORCID ID: 0000-0003-1523-4291

Correo: a.m.mirandamora@uu.nl

Carlos López Ocampo
Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad: Ciudad de México, México

ORCID ID: 0009-0003-4952-3849

Correo: cflooc@hotmail.com

En *Three Steps on the Ladder of Writing* (1993), la escritora feminista Hélène Cixous señala: “La escritura, en su función más noble, es el intento de desborrar, desenterrar, encontrar de nuevo la imagen primitiva, la nuestra, la que nos asusta. Curiosamente, se trata de una escena”¹ (9). Como sugiere Frédéric Regard (2013), para Cixous escribir es una forma de aprender a convivir con “fantasmas insistentes” (256). Es una forma de habitar “en la Grenzland, la zona fronteriza entre la soledad y la vida comunitaria” (Cixous, 2013, 43, en lo sucesivo, AY), con el fin de “desolvidar”, de desenterrar voces, seres y escenas que habitan estas zonas fronterizas, ecos de voces que nos habitan y nos persiguen, ya sea a nivel personal o colectivo.

Cuando, en 2013, Cixous conoce al artista multimedia Adel Abdessemed, inmediatamente nota una profunda conexión entre sus prácticas artísticas -“como si las hubiera visto hace 3500 años” (AY 13)- y, a partir de ahí, se inicia un diálogo, un auténtico *pas de deux* intelectual. Entre 2013 y 2019, colaboraron en cinco publicaciones:

Abdessemed produjo primero “ecos visuales de *Ayaï*” (AY 13), con varias imágenes fijas de video y dibujos al carboncillo representados en *Ayaï! Le Cri de la Littérature* (2013). También contribuyó con dibujos al carboncillo en *Abstracts et Brèves Chroniques du Temps II: Corollaires d'un Vœu* (2015), *Correspondance avec le Mur* (2017; en adelante

CM) y *Nacres. Cahier* (2019)². Además, colaboraron en *Insurrection de la Poussière: Adel Abdessemed* (2014; en adelante, IP), que es su intercambio más profundo. En la primera parte del libro, Cixous reflexiona sobre las obras de arte de Abdessemed, mientras que en la segunda reproduce una serie de cartas que intercambiaron entre marzo y noviembre de 2013. Su intercambio epistolar acompañó, por tanto, la redacción de *Ayâ! Le Cri de la Littérature*. Por último, Cixous escribió *Les Sans Arche d'Adel Abdessemed* (2018; en adelante, SAAA), un libro de crítica sobre la obra de Abdessemed para la serie «Art et Artistes» de Gallimard, aunque sin su contribución directamente discernible. Este capítulo se centra especialmente en *Ayâ! Le Cri de la Littérature* e *Insurrection de la Poussière: Adel Abdessemed*.

En *Insurrection de la Poussière*, Cixous señala que cuando se conocieron en febrero de 2013, le llamó inmediatamente la atención lo que percibió como su rechazo compartido al “corte de la separación” (IP 25,); una insistencia en “[...] esta fabulosa invención de un cordón filial (*fil filial*) [...] que ninguna distancia, ninguna frontera, ningún desgarrar puede cortar” (IP 25, énfasis añadido). *Correspondance avec le Mur*, uno de los volúmenes en los que Abdessemed contribuyó con dibujos al carboncillo, describe el esfuerzo por rechazar el corte de separación en su propia obra como “abrir tumbas, llamar a los muertos por teléfono, hacer hablar a las cenizas, sondear las paredes (*sonder les murs*)” (CM s/p). Y, efectivamente, la escritura de Cixous se esfuerza por hacer hablar a las cenizas, de modo que la escritura se convierte en un trabajo de des-olvido y, al hacerlo, también se convierte en un proceso de autoformación. En este sentido, *Ayâ! Le Cri de la Littérature* sugiere que la literatura se ha inventado como una forma de desafiar o defenderse del “saqueo, la masacre, el olvido” (AY, 25). Cixous escribe precisamente contra esta violencia del borrado. Y, como pone de manifiesto su trabajo colaborativo, tanto las obras de Cixous como las de Abdessemed representan el rechazo artístico de las fronteras de separación al (re)inventar fabulosamente los vínculos, mediante «*cette fabuleuse invention du fil filial*» (IP, 25)³, como dice Cixous, sin ignorar, sin embargo, la violencia real que ejercen los cortes. Al afirmar estas zonas a través de la fabulación “fabulosa”, el arte puede experimentar con la conexión de lo que “[...] nuestra espantosa sumisión a la realidad, [nuestra] atroz economía espiritual” (AY, 25) considera desconectado. Como expongo a continuación, el retorno al león -originario de su tierra natal compartida: Argelia- pone de manifiesto cómo se entrecruzan la erradicación colonial y la ecológica, cómo se interrelacionan la alteridad colonial y la de las especies, y permite tanto a Abdessemed como a Cixous examinar la Grenzland, donde incluso las especies aparentemente más desconectadas pueden encontrarse; al menos, esa es la apuesta de su obra y de este capítulo.

Decidí llamar a su colaboración un *pas de deux* -el dúo en el ballet clásico en el que dos bailarines actúan juntos- para señalar su escritura y su pensamiento conjuntos. En una entrevista con Donatien Grau, Abdessemed sostiene que cuando lee a Cixous, “ella no me invita tanto a leer como a pensar” (Grau, 2016, 5). Como tal pensamiento conjunto, su colaboración -al igual que los pasos de baile en un *pas de deux*- cristaliza una afirmación conceptual-estética conjunta, a saber, que el arte y la literatura son prácticas que pueden cuestionar las divisiones convencionalmente proclamadas como ontológicas: las separaciones entre los muertos y los vivos, entre los llamados humanos y los llamados animales. Cabe destacar que ambos lo hacen basados en

sus experiencias (aunque históricamente diferentes) en Argelia. Al contrarrestar estas divisiones, cuestionando la separación ontológica y fabulando la conexión, el arte y la literatura son prácticas que realizan -o pueden realizar- el entrelazamiento (de especies). Cada una de sus obras plantea este punto, pero su colaboración lo intensifica y lo amplifica. Su “baile” colaborativo agudiza y destaca esta búsqueda. Por ello, sugiero su colaboración como un *pas de deux*.

Prestando especial atención a la fotografía de Abdessemed *Séparation* (2006), este capítulo se pregunta cómo el *pas de deux* protagonizado por Cixous y Abdessemed recupera y representa los vínculos entre entidades o ámbitos de la vida que comúnmente se entienden como separados entre sí. En *Séparation* -y en las dos obras clave de su colaboración, *Ayaï! Le Cri de la Littérature* e *Insurrection de la Poussière*-, la figura del león, entrecruzada con el legado cultural e histórico de Argelia, ocupa un lugar central. Esto no es casual, porque “Adel y yo nacimos en el país de los leones sin leones. En Argelia, unohuele al león. Uno huele al león ausente” (IP, 74). *Séparation* se enfrenta a esta ausencia, hace que un león regrese a las calles de París y, lo que es más importante, como imagen, escenifica el intento de dar un paso más allá de la persecución humana a la que ha sido sometida la especie. Como sugiere el propio Abdessemed en una conversación con Pierre-Luigi Tazzi (2012, 70), *Séparation* representa el momento en el que, por el contrario, está a punto de abrazar a un león.

A continuación, sigo el *pas de deux* intelectual de Abdessemed y Cixous para reflexionar sobre las consecuencias de ese posible abrazo. En su intercambio, para el que este capítulo toma *Séparation* como prisma, se hacen audibles los ecos de relaciones que normalmente se consideran imposibles o que se sitúan más allá de una supuesta separación (entre especies) insalvable. La “danza” de Cixous con Abdessemed nos lleva a escenas casi olvidadas de entrelazamiento entre especies. Los ecos que emanan de la escena concreta de *Séparation* de Abdessemed -que tiene lugar en la intersección de la división entre humanos y animales con el legado colonial de Argelia- ponen de manifiesto que, lo que yo denomino una eco-logía de la voz (Kaiser, 2025), cuestiona la supuesta separación entre la naturaleza y la cultura, así como la separación ontológica entre humanos y animales y el excepcionalismo humano que subyace a esa separación. Por muy lejanos que sean los ecos del león, figuran en una eco-logía de la voz, cuyas implicaciones son de gran alcance. Si hay ecos inesperados de otros olvidados, de otros casi erradicados, la cuestión de la eco-logía se abre a un retroceso infinito, a una plétora de otros potenciales.

2. Separación

Abdessemed es un artista multimedia cuya obra abarca el dibujo, el video, la fotografía, la escultura y la performance. Al igual que Cixous, Abdessemed nació en Argelia, aunque algo más tarde, en 1971, nueve años después de la independencia nacional argelina⁴. Su fotografía *Séparation* (2006) se presenta con este título como obra individual en la página web de Abdessemed, y forma parte de varias fotografías tomadas en la *Rue Lemercier* de París en las que aparece el artista interactuando con animales no domésticos. En *Sept frères* (2006) -una fotografía que Abdessemed (2012) describe como

Figura 1 *Séparation*, de Adel Abdessemed (2006).



“una especie de visión onírica, entre el sueño y la pesadilla” (57)-, seis jabalíes olfatean el pavimento. En *Zero Tolerance* (2006), un pie humano está a punto de pisar con fuerza una serpiente. *Séparation* (véase la figura 2) muestra a un león macho mirando a la cámara, con el artista y una tercera figura detrás de él⁵. En *Conversation with Pierre-Luigi Tazzi*, Abdessemed (2012) señala que la imagen lo muestra “a punto de abrazar a un león” (70) y que plantea la pregunta: “¿De dónde viene esta separación?, ¿esta ruptura entre el hombre y el animal?” (70) Teniendo esto en cuenta, quiero prestar atención brevemente a lo que la imagen presenta visualmente al espectador, ya que la disposición que muestra es crucial para el argumento que plantea.

Cuando vi la imagen por primera vez, me llamó la atención la extraordinaria proximidad de las tres figuras: un león y dos humanos, en una cercanía física inusual, en un entorno urbano donde normalmente no se encuentran animales no humanos de este tamaño y con potencial depredador. Sin embargo, la tranquilidad en los ojos del león, que me miraban directamente, impidió que me sobresaltara y me hizo mirar más de cerca. La imagen muestra a un león macho, en primer plano, con el pelaje más o menos del mismo color arenisca que el edificio que hay detrás. No lleva ningún arnés visible, ni hay ningún objeto entre las tres figuras que las separe. Un poco detrás del león, el artista se inclina hacia delante, con el rostro ligeramente tenso. El azul de sus pantalones destaca sobre los suaves tonos amarillos y grises que dominan la imagen. Un poco más atrás, a la izquierda, con la espalda casi pegada a la fachada del edificio, hay una tercera figura masculina, vestida con un suéter gris con el cuello entreabierto, que se asemeja lejanamente a la melena del león. Sostiene el extremo

de una cuerda delgada en su mano derecha, la única herramienta visible. La mirada concentrada que mantiene sobre las otras dos figuras, así como su brazo derecho tenso que sujeta la cuerda, sugieren que podría ser el cuidador o guardián del león.

Séparation, empecé a darme cuenta, muestra una composición de miradas y contacto, separación y proximidad, todo ello suspendido a medio camino. El león está sentado tranquilamente en el pavimento, con la cabeza girada hacia la cámara. Es el único que mira directamente al espectador, con una atención tranquila en sus ojos. Su postura y expresión no son ni totalmente relajadas ni tensas. Más bien me mira con un toque de curiosidad y tristeza en la mirada, o tal vez sea yo quien proyecta mi curiosidad y tristeza en su mirada. Abdessemed se acerca al león por detrás, con los brazos cautelosamente extendidos, como si realmente estuviera a punto de abrazarlo. Sin embargo, en la eternidad de la imagen, el movimiento permanece suspendido y no estoy segura de si los brazos se mueven hacia el león o se alejan de él. Del mismo modo, las piernas del artista podrían estar listas para dar un paso adelante o atrás. Parecen estar a punto de moverse. El cuerpo del guardián de atrás también está tenso, con el pie derecho visible, igualmente listo para dar un paso en cualquier dirección.

Ninguno de los hombres, ni el león, se tocan ni se miran entre sí. Todos están muy cerca, pero separados. El único contacto visual que permite la imagen es entre el león y el espectador. La suave mirada del león, que me mira directamente desde el borde frontal de la imagen, produce la sensación de cercanía que me sorprendió cuando ver la fotografía por primera vez. Sin embargo, en esta cercanía, siento al mismo tiempo mi separación de la escena, de la que no formo parte. Esa constatación tiene un doble filo: dada mi sorpresa inicial al ver a un león tan cerca de mí, en la página impresa, en las calles de París, me siento aliviada de no estar demasiado cerca; y, sin embargo, también me entristece estar alejado de esta escena extraordinaria, no poder tocar el rostro apacible del león ni su suave pelaje, como Abdessemed parece estar a punto de hacer. La imagen captura esta tensión suspendida, un movimiento potencial hacia el león, en una cercanía y, al mismo tiempo, separación entre los animales humanos y no humanos, en la que yo, como espectadora, también estoy implicada. En esta suspensión, creo, reside una parte significativa de la fuerza de la imagen, que, sin embargo, es una imagen de dulzura.

3. Arte y violencia: el legado colonial de la separación

La delicadeza puede ser un atributo sorprendente en el contexto de la obra de Abdessemed. De hecho, en lugar de destacar la ternura que señalé con Cixous en relación con Nafissa y, ahora, con respecto a *Séparation*, la recepción crítica más amplia de la obra de Abdessemed a menudo ha puesto de relieve su violencia⁶. En su conversación con Tazzi, Abdessemed (2012) reconoce: “La gente dice que mi obra es agresiva, violenta” (47). Aunque su respuesta a estas personas es: “Nunca pienso en ello. Yo hago imágenes” (47), la percepción crítica no es sorprendente, si se piensa en las representaciones de violencia intensa en algunas de sus imágenes y obras de video, especialmente la brutalidad contra los animales capturada en *Don’t Trust Me* (2008) o *Printemps* (2013), pero también la (esta vez) autoinmolación escenificada en *Je suis innocent* (2012)⁷. La violencia desempeña, en efecto, un papel crucial en la

obra de Abdessemed, como tampoco deja de subrayar Cixous. A pesar de su interés por los lazos filiales, la ternura y lo maternal en la apertura de *Insurrection de la Poussière, Ayaï! Le Cri de la Littérature* -donde el grito de las gallinas en *Printemps* resuena como *Ayaï* del título- describe a Abdessemed también como “un artista del dolor, un domador de atrocidades” (AY, 13).

Por lo tanto, al considerar *Séparation* como una imagen que se atreve a tocar al otro no humano con un gesto suave, no se puede ignorar la cuestión de la violencia, sobre todo porque el trabajo sobre las huellas y la apuesta por rechazar el corte que he comentado anteriormente no es en absoluto ajeno a la violencia de la separación y sus historias coloniales, patriarcales y ecológicas. Por lo tanto, es importante subrayar que afirmar la relacionalidad en un nivel tan fundamental como para cuestionar la separación ontológica no implica ignorar la violencia omnipresente y estructural ejercida contra los seres humanos, los animales y la tierra. En todo caso, creo que la insistencia en los vínculos surge de una profunda atención a la violencia ontológica, estructural y física que se esfuerza por romper o negar esos vínculos.

Aunque sus circunstancias históricas y personales son muy diferentes -Cixous nació más de treinta años antes que Abdessemed, cuando Argelia aún formaba parte del imperio colonial francés-, ambos comparten una experiencia biográfica y de vida de lo que Cixous denomina “el monólogo de la violencia” (AY, 13), especialmente en el contexto de la Argelia (pos)colonial. A lo largo de su obra, recuerda a los lectores que el ejercicio del poder colonial que presenció en Orán y Argel, impulsado por las jerarquías y la denigración de la alteridad, fue una experiencia clave para su escritura y pensamiento. “Así que tengo tres o cuatro años y lo primero que veo en la calle es que el mundo está dividido en dos, organizado jerárquicamente, y que mantiene esta distribución mediante la violencia” (S, 70). Abdessemed (2012) señala una percepción similar, aunque las circunstancias concretas sean diferentes tras la independencia de Argelia en 1962:

Nací en 1971 y siempre he vivido con esta idea de una guerra de liberación. En la década de 1980, hubo un levantamiento popular y más tarde la guerra civil, el avance del islam y el terrorismo sangriento. La historia no ha terminado. Pasé toda mi juventud entre el terror y la violencia. Aunque no sea consciente, está ahí. Estamos rodeados de toda esta agresividad y violencia. (46-7)⁸.

Tanto Cixous como Abdessemed son muy conscientes de la realidad de la violencia y la alteridad violenta, aunque sus prácticas artísticas abordan este tema de diferentes maneras. Cixous reconoce el hecho de que el mero acto de representar siempre conlleva cierta violencia, lo que ha destacado específicamente al escribir sobre su madre viva. Por ejemplo, en *Osnabrück* -donde aborda la figura de la madre por primera vez en un libro- señala que, mientras que el padre fallecido “es invulnerable” (Cixous 1999, 162), escribir sobre los vivos “causa daño, una herida o un corte al otro” (162). Como sostiene Hanrahan (2004), precisamente en referencia a *Osnabrück*, se trata de una cuestión de la que Cixous es muy consciente. Escribir sobre la madre viva “significa traducir su singularidad intraducible” (7), causando las heridas o cortes a los que se refiere *Osnabrück*, pero al mismo tiempo “no escribir sobre ella significa dejarla sin traducir: en cualquier caso, hay traición” (7). Todas las

formas de representación deben sortear este tipo de traición a la complejidad de la vida, de modo que la cuestión no es tanto cómo evitar dicha traición, sino “cómo mitigarla o minimizarla” (7). La fluidez y la multiplicidad que Osnabrück atribuye a la madre, que es muchas figuras a la vez -como se ha citado anteriormente, “mamá, mi madre, Eva, nuestra madre, Eva Klein, la prometida de mi padre y Eva Cixous, la comadrona” (Cixous 1999, 16)- es una forma de lograrlo.

Además, también, y más directamente relacionado con el intercambio entre Abdessemed y Cixous, seguramente también hay formas de representación que no se esfuerzan por minimizar o mitigar, sino que contribuyen a capturar y congelar a los otros que se representan. Las representaciones orientalistas, por ejemplo, contribuyeron a consolidar las diferencias culturales como jerarquías naturalizadas, tal como lo estableció Edward Said (1978, 1-28) en su famosa obra. En el contexto de Argelia, los retratos orientalistas de mujeres en las postales coloniales francesas de principios del siglo XX que Malek Alloula (1986) recopila en *The Colonial Harem* son un ejemplo de esta forma de violencia representacional. En la tradición de la pintura orientalista, que se popularizó -en particular en relación con Argelia- a raíz del cuadro de Eugène Delacroix *Mujeres en su apartamento en Argel* (1834), estas postales, en lugar de representar con precisión a las mujeres argelinas, las muestran con vestimentas tradicionales, en sus aposentos privados, a veces semidesnudas, representando lo que Barbara Harlow (1986) denomina “el fantasma francés de la mujer oriental” (XIV). Una puesta en escena diferente, aunque relacionada, de estas “figuras de un fantasma” orientalistas (Alloula, 1986, 5) también se puede encontrar en las heroicas representaciones de cacerías de leones a las que me referiré en breve, y que son especialmente relevantes en el contexto de *Séparation*.

Sin embargo, antes de pasar a la interpretación orientalista del motivo de la caza del león como una forma de violencia inherente a la representación, quiero reconocer también la otra cara de la moneda, que es igualmente pertinente para *Séparation* y el legado que esta aborda: la representación de la violencia a la que se refiere Abdessemed (2012) cuando señala que la gente encuentra sus obras “agresivas, violentas” (47). En *Insurrection de la Poussière*, Cixous recoge esta impresión -en una página frente a una imagen fija del video *Don't Trust Me*, que muestra a un caballo abatido y desplomándose sobre su cara- afirmando que “a veces Adel me hace apartar la mirada” (IP, 49). La violencia y la crueldad captadas en algunas de las obras de Abdessemed pueden resultar casi insoportables de ver. “No quiero ver eso, esos momentos duros como eternidades infernales: la tortura, el sufrimiento infligido a los seres vivos, especialmente a los indefensos, los animales” (IP 57), porque, como sugiere Cixous, confrontan al espectador con “verdades insoportables” (AY 40). Sus obras, como sostiene Jacques Rancière (2016) en su propio compromiso con Abdessemed en *Coups d'images*, impactan o golpean al espectador. Las imágenes de Abdessemed, sugiere Rancière (2016), son como “cabezazos, operaciones destinadas a ejercer una cierta violencia, distinta de la representada, pero aun así relacionada con ella” (195)⁹. Así, la obra de Abdessemed a menudo representa la violencia y exige al espectador “enfrentarse a estas imágenes brutales” (McDonough, 2016, 160), aunque el deseo de apartar la mirada pueda ser fuerte, un deseo debido a lo que Cixous llama la “necesidad vital de ignorar [...] lo que hacemos, lo que devoramos,

lo que matamos” (IP, 51). Sin embargo, lo hacen -también en *Don't Trust Me*, que es una de las obras más intensas en ese sentido- de una manera “desprovista de todo espectáculo y dramatismo” (McDonough, 2016, 160). Las representaciones de la violencia de Abdessemed no contribuyen a su exposición espectacular o voyeurista, sino que nos piden, como dice Cixous, “mirar la humanidad demoníaca sin el alivio de la compasión, sin explicaciones, sin atenuaciones” (IP, 74). Es precisamente la valentía de las obras de Abdessemed -en su esfuerzo por “hacer visible lo que no queremos ver, descubrir ese cuerpo que hemos camuflado” (IP, 73)- lo que Cixous aprecia.

Es en este punto donde entra en escena el león de *Séparation*. A diferencia de la obra del video en bucle *Don't Trust Me*, *Séparation* es una imagen fija. *Séparation* es también una imagen impactante y tensa, pero en la que el espectador puede mantener la mirada. Aquí, uno no puede evitar mirar directamente a los ojos al león vivo. En referencia a esta fotografía, pero también teniendo en cuenta las obras de Abdessemed en general, Cixous señala que la imagen “[...] tiene como objetivo devolver a nuestra conciencia al señor más noble de la naturaleza, a quien hemos desterrado y masacrado, erradicado por una envidia atroz e imbécil” (IP, 73). A pesar de su delicadeza, *Séparation* resuena con los ecos de esta atrocidad del “deseo de eliminar al león” (74) solo porque “era más fuerte que nosotros” (74). Sin embargo, como veremos en la siguiente sección, la imagen no solo marca ese legado y revela los cuerpos masacrados, sino que, en su cautelosa delicadeza, se aleja de la violencia sin olvidarla ni ignorarla. Da un paso más allá, alejándose del deseo colonial y ecológico de eliminar que atraviesa la figura del león. En respuesta a ese legado, la escena escenificada en *Séparation* insiste en la posibilidad de la relación y se esfuerza por lograr, o incluso lleva a cabo, lo que Cixous llama una “transfiguración del monólogo de la violencia en un diálogo de pasión” (AY, 13). *Séparation* hace visible al león como un (otro) hermano, mostrando a “Adel y su efímero hermano” (IP, 78), con el fin de “resistir la fuerza de la separación” (73) y ofrecer “un acto puramente visual lleno de esperanza” (Abdessemed, 2007, 203).

4. El regreso del león, a la realidad

En parte, esta resistencia a la separación y su acto lleno de esperanza se manifiestan en el hecho de que el león de *Séparation* de Abdessemed no representa cualidades humanas, sino que es uno de los tres seres cuya precaria relación muestra la imagen. Este león no es una metáfora, como ha argumentado Marta Segarra (2006) sobre las apariciones de animales no humanos en los textos de Cixous, donde “no son un pretexto o una máscara para hablar de la condición humana” (126). En Cixous, la lógica de la metaforicidad -el otro no humano que representa las características humanas- no funciona, insiste Segarra (2006), precisamente porque ella “no establece fronteras fijas entre la animalidad y la humanidad” (126). En la misma línea, el león de *Séparation* tampoco es metafórico, no es una semejanza dibujada desde el punto de vista humano o, como señala Derrida ([2006] 2008), orientada por “un discurso del hombre, sobre el hombre” (37), que en última instancia refuerza la supuesta división entre humano y animal, como argumenta Segarra (2006). Más bien, este león es un león real, llamado de vuelta a las calles de París, de vuelta a la imagen. *Insurrection*

de la Poussière subraya esto al titular la primera sección del capítulo tres, que comienza justo después de la reproducción completa de dos páginas de *Séparation*, «*Reviens, lion, en réalité*» (Vuelve, león, a la realidad; IP, 73). En su conversación con Tazzi, Abdessemed (2012) insiste igualmente en que “en mi obra, los animales son presencias, no símbolos, iconos o signos. No sustituyen a nada. Están realmente ahí” (49). Al insistir en que el león está vivo, aunque sea “un poco desgastado” (IP, 77), o, más precisamente, un poco desgastado porque es real y está vivo, la fotografía se opone al deseo de eliminar. Se opone a la negativa a ver que “los demás están vivos” (Cixous, 1986, 70). El deseo de eliminar se nutre precisamente de esa negativa, como ha argumentado explícitamente Cixous desde la década de 1970. En “*Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/Forays*” ([1975] 1986), Cixous ya ha atestiguado esta negación del otro vivo al “asesinato del otro” (Cixous, 1986, 70), una negación que asegura tanto el excepcionalismo humano como el impulso colonial de erradicar a los demás. En *Séparation*, las tres figuras, tanto las no humanas como las humanas, están vivas. Este león es un otro vivo que, por lo tanto, también puede tocar y ser tocado.

Séparation me conmueve con esa propuesta. Como espectador, me pide que contemple al león vivo, que, además, al igual que Abdessemed y Cixous, es originario de Argelia. Como se ha citado anteriormente, *Insurrection de la Poussière* recuerda que “Adel y yo nacimos en la tierra de los leones sin leones. En Argelia, se huele al/a león” (IP, 74). De hecho, el león de Berbería (*Panthera leo leo*), una de las subespecies de león más grandes, pobló el norte de África hasta su extinción en estado salvaje¹⁰. Según Abdessemed, Cixous sostiene que uno de los últimos leones en libertad de Argelia fue asesinado en su ciudad natal, Batna, en las primeras décadas del siglo XX: “Adel sueña con haber estado presente “cuando el león estaba allí”. ¿Desde cuándo se ha producido la separación entre el gran felino y nosotros?, se pregunta. En Batna, alrededor de 1910 o 1913, dice Adel” (IP, 76). Abdessemed es, por tanto, tan consciente del legado argelino de los leones como Cixous, quien hace que el narrador de *So Close* recuerde los dos leones de bronce que flanquean la entrada del teatro municipal de Orán. Estos leones, como marcadores de la ausencia de leones vivos, debían ser una vista cotidiana para la familia Cixous, que residía en el número 54 de la Rue Phillipe, tangencial a la Place d’Armes y frente al teatro con sus dos leones. “En Argelia, [...] se huele al león ausente” (IP 74) -*on sent le lion absent*-. Sin embargo, más allá de los recuerdos personales de la infancia, los leones forman parte del pasado colectivo argelino. Incluso están inscritos en el nombre de la ciudad natal de Cixous, Orán, cuya versión en árabe es *وهران* (*Wahran*). *Insurrection de la Poussière* aventura que *وهران* deriva del *bereber uharu*, que significa “dos leones” (76)¹¹. “Nací en la ciudad de los leones olvidados. Extraño a los leones” (IP, 76). Por lo tanto, en cierto modo, los leones siempre formaron parte del paisaje argelino, de la eco-logía de Argelia, aunque los leones de la Place d’Armes pudieran haber caído en el olvido hasta que la idea del narrador de regresar a Argelia los trajo de repente a la memoria. Aunque los leones ya no vivan en libertad en Argelia, al igual que la relacionalidad fundamental discutida para lo maternal, este otro, no domesticado, cazado y no humano, siempre estuvo ahí, *toujours là*.

A través del entrelazamiento de Cixous de la fotografía con sus propios recuerdos argelinos, *Séparation* recuerda al león como un elemento integral del paisaje argelino y, al hacerlo, también recuerda ese paisaje como uno en el que predominaba la relación belicosa de los humanos con los leones. Especialmente los leones, señala

Cixous, eran “matados por matar” (IP, 76). “No se interponía en nuestro camino. No devoraba nuestros rebaños. Fuimos a buscarlo a las montañas para matarlo. Y es como si hubiéramos matado a Dios” (IP, 74). A diferencia de otros animales no humanos, los leones no eran cazados por su carne, ni como mercancía, por su marfil, grasa o cuernos, sino solo como trofeo o por deporte. Los leones de Berbería ya eran capturados durante el Imperio Romano para exhibirlos en las luchas del Coliseo. La caza del león era una práctica de autoengrandecimiento real y, como tal, quedó grabada estéticamente en los famosos relieves asirios de la caza del león de Asurbanipal (ca. 645-635 a. C.), “celebrando los triunfos de Asurbanipal como líder militar” (Reade, 2010, 26). Entrelazadas con el imaginario real y más tarde colonial de gloria y destreza, pero también de conquista, especialmente en el siglo XIX, las cacerías de leones se convirtieron en un deporte colonial popular. En la Argelia colonial, eran los miembros del ejército francés -y más tarde los grupos de caza de la burguesía adinerada- quienes iban a cazar leones. “Matar por matar... ¿Qué eran los leones para estos soldados?” (IP, 76), pregunta Cixous.

Séparation es consciente de la historia de esa caza y parece resonar de forma más inmediata, en su disposición pictórica triangular, con el tratamiento de la caza del león en un ejemplo clave de su representación orientalista: *La Chasse au Lion* (1836; *La caza del león*), de Émile Jean Horace Vernet (1789-1863), un ejemplo que también se refiere de forma más directa a la caza de leones en Argelia (Figura 3).

Vernet era uno de los pintores favoritos del rey Luis Felipe y fue enviado a Argelia por el Ministerio de Guerra francés en la primavera de 1833, poco después de la invasión francesa de Argel en 1830, para encontrar motivos adecuados que ilustraran la conquista. Uno de los motivos con los que Vernet regresó de este viaje fue la escena representada en *La caza del león*. Las pinturas de Vernet eran especialmente admiradas por la precisión histórica de sus escenas de batalla y, en consonancia con algunas de sus otras representaciones monumentales de la conquista francesa de Argelia, *La caza del león* fue bien recibida cuando se expuso con el título *Caza en el desierto del Sáhara*, 28 de mayo de 1833 en el Salón de París en 1836¹². Una característica de las pinturas de escenas de batalla de Vernet¹³ es la congelación de figuras en movimiento violento y el uso de colores de tal manera que producen una imagen similar a una instantánea. La meticulosa datación de sus pinturas se suma a la impresión de capturar un momento histórico decisivo. Como si se tratara de una instantánea, y fechada “28 de mayo de 1833” por su primera exposición en París, *La caza del león* de Vernet muestra a dos leones al borde de la derrota. En una disposición triangular, con los humanos a caballo, elevándose sobre los dos leones; uno de ellos yace boca arriba y el otro está a punto de saltar sobre una daga extendida: la batalla está a punto de ganarse. Un cachorro de león en la mano derecha de la figura central ha sido capturado; otro cachorro ya ha sido apresado. Los temas de la captura, la apropiación, la victoria y la sumisión de lo salvaje se retratan vívidamente en colores dramáticos¹⁴.

Abdessemed discute con este legado y su representación artística. Al igual que *La caza del león* de Vernet, *Séparation* produce una congelación de las figuras, una imagen similar a una instantánea. Sin embargo, la congelación en *Séparation* no muestra un instante de movimiento violento, un segundo ante de la derrota y la sumisión de los otros no humanos, sino un instante de un acercamiento suspendido,

una potencial dulzura sin inocencia, un segundo ante de abrazar o tocar al otro, mostrándolo todo en colores suaves y desvaídos, en lugar de colores dramáticos y contrastados. *Séparation* es más bien una tierna pero arriesgada contención de la respiración, que muestra -y aquí adapto lo que Abdessemed señala en relación con los gallos en *Printemps*- a él y a uno de “esos hermanos que uno olvida” (IP, 197): sin armas (visibles), al borde de un abrazo (iniciado unilateralmente), mediado por la presencia de apoyo de una tercera figura. Como dice Cixous:

La gente quiere reducir a los leones a cero. Quieren reducir la “tolerancia” a cero. La hospitalidad a cero. La acogida a cero. La belleza a cero. La admiración a cero. La diferencia a cero. El trabajo a cero. La imaginación a cero. La memoria a cero.

Hay (solo) un joven que escapa a la maldición.

Y un día, devuelve el león a la memoria de los aniquiladores. Más precisamente, lo que queda de los gigantes de Berbería. Un león que permanece. Los restos de un león. Un león armado con los restos de una melena. Un león protegido tanto de la muerte como de la vida. Un león un poco desgastado. Pero, no obstante, un león mitológico. (IP, 77)¹⁵.

Séparation, con un león devuelto a las calles de París, cita implícitamente esta historia de reducción a cero, una reducción que impulsa el imaginario antropocéntrico y orientalista y la captura colonial. La fotografía reconoce este legado y presenta al espectador -en palabras de Karen Barad (2018)- “un entrelazamiento de historias de violencia, condensadas en este único momento del espacio-tiempo” (59)¹⁶. Recuerda, como sostiene Cixous en el pasaje anterior, lo que se ha reducido a cero y, juntos, en su *pas de deux*, Cixous y Abdessemed sacan a relucir de forma crítica estas historias entrelazadas de la relación belicosa con la alteridad que se llevó a cabo con tanta ferocidad en la Argelia colonial, afectando tanto a los animales humanos como a los no humanos. Es este trabajo de huellas lo que ofrece *Séparation*, en afinidad con la forma de trabajar de la propia Cixous como “arqueóloga o paleontóloga de huellas que están a punto de desaparecer” (AA, 50). Cixous describe este esfuerzo en Abdessemed como “recuperar lo que ha sido ocultado, olvidado, separado, descuidado, rechazado” (Cixous, 2016, 31), un esfuerzo que está en estrecha resonancia con su propia dedicación a la escritura. Al aventurarse a abrazar al león, *Séparation* “devuelve al león a la memoria de los aniquiladores” (IP, 77).

5. Eco-lógicas, potencialmente infinitas

Sin embargo, además de este trabajo arqueológico de rastros, *Séparation* también reflexiona más allá de este legado. Al aventurarse a abrazar al otro, sostengo en un último paso aquí, *Séparation* también reimagina de manera crucial la relación entre las tres figuras y propone la posibilidad de dar un paso (*pas*) diferente al que dieron las cacerías de leones. “Adel -escribe Philippe-Alain Michaud (2007)- manipula simbólicamente el lenguaje del arte

para reapropiarse de los poderes elementales de destrucción y revertir su carga negativa” (37, énfasis añadido). Alejándose del heroísmo y la violenta derrota en Vernet, *Séparation* propone que tal vez sea posible abrazar al león. Aunque *Séparation* revisa el gesto de Vernet de esta manera, sigue cargando con el peso de la violencia entre especies, de la práctica histórica y contemporánea de las cacerías de leones y sus registros apropiativos y erradicadores. Sin embargo, como imagen tan cargada, también intenta ver si es posible tocar al otro, abrazar al otro, en un acercamiento concreto, con tímida gentileza y respeto por la diferencia, en un reconocimiento cauteloso del entrelazamiento de las especies, sin ningún ingenuo descuido de la diferencia. *Séparation* muestra la tensión en todos los rostros y su título subraya la separación. Y, sin embargo -*pourtant*, una de las palabras favoritas de Cixous-, parece proponer dar un paso hacia la separación, sin separación, entre lo humano y lo no humano.

Como he intentado hacer aquí con Vernet, en su breve análisis de la fotografía en «*Le Corps d’Adel*», Kristeva (2016) también ve *Séparation* como una respuesta a un legado artístico, proponiendo que dialogue con las pinturas prehistóricas de la cueva de Chauvet¹⁷. Kristeva (2016) defiende las interpretaciones paleontológicas de estas pinturas como “sustentadas por una identificación con los extraños -mamuts, rinocerontes, osos o caballos- como *alter egos*” (135). En consecuencia, para ella, la obra de Abdessemed es también “una verdadera apropiación chamánica de la figura del animal [...] como una figurabilidad original del deseo humano” (Kristeva, 2016, 135). Sin embargo, como insiste el propio Abdessemed y como ha argumentado Segarra en relación con Cixous, la lógica de la metafóricidad en la que se basa Kristeva -en la que el animal sustituye los deseos humanos o permite la identificación- no parece ser lo que está en juego principalmente en *Séparation*. La fotografía no invita tanto a identificarse con el extraño, a una “simbiosis con el animal” (Kristeva, 2016, 135). Tampoco habla en nombre del otro no humano, en una especie de vocalización ingenua del león. Más bien, cuestiona la profunda división erigida entre animalidad y humanidad para reconocer su separación sin separación, ni igualdad ni división insalvable. De este modo, y lo que es importante para mí discusión sobre la eco-logía, Cixous y Abdessemed también plantean un punto crucial sobre la eco-logía de la voz, precisamente al considerar al león. Con esto me gustaría concluir.

Como pone de manifiesto el *pas de deux* entre Cixous y Abdessemed, al considerar al león real -en la fotografía, literalmente parte de una disposición triangular-, *Séparation* inserta un tercero en lo que clásicamente se presenta como una pareja binaria, ya sea colonizador/colonizado, humano/animal o yo/otro¹⁸. Este tercero no es una síntesis o una superación en un movimiento dialéctico, sino que afirma -como ha argumentado Derrida ([2006] 2008) en *El animal que luego estoy si(gui)endo*- una multiplicidad viva. Expresando esto en relación con la cuestión de la humanidad y la animalidad, Derrida ([2006] 2008) señala que “[...] más allá del límite de lo llamado humano, más allá de él, pero de ninguna manera en un único lado opuesto [...] ya existe una multiplicidad heterogénea de lo vivo [...] una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto” (31). Si hay un león vivo, tomado en serio como otro vivo y entrelazado con la escena argelina, esto abre la escena a muchos otros potenciales. Sin duda, la cuestión no es que el león represente aquí a muchos otros, en una lógica de representación, sino que, si el león vivo es real,

en las calles de París y se le aborda como potencialmente abrazable, con cautela, existe la posibilidad de que uno salga del “más allá del límite” (como dice Derrida) de esa contención simbólica¹⁹. En ese sentido, Abdessemed insiste en que el león no es una metáfora. Más bien, es un participante en la complicada y viva eco-logía de esa escena. Las ramificaciones de tales otros vivos (desde detrás del borde de lo llamado humano, quizás de forma inesperada) significan que potencialmente hay otros ignorados, humanos y no humanos, en esta escena y en escenas futuras; una regresión *ad infinitum* que fundamentalmente trastoca los emparejamientos binarios y el confinamiento representacional. La multiplicidad de las eco-logías vivas siempre alberga *plus de deux*, que se traduce como “ya no dos” y “más de dos”, es decir, potencialmente otro otros.

Al comentar el video en bucle de Abdessemed, *Lise* (2011), que muestra a una mujer desnuda amamantando a un lechón, Cixous señala en *Les Sans Arche d'Adel Abdessemed* (2018) que en sus obras de arte “[...] se pone en peligro el orden del mundo, ese orden que distingue a los que comen de los que son comidos, al igual que a los amos de los esclavos”²⁰. El hecho de que Lise amamante al lechón, al igual que el artista casi abraza al león en *Séparation*, va “política, eco-lógicamente [...] hacia una regresión revolucionaria” (SAAA, 21). Amamantar al lechón, abrazar al león, recupera las conexiones afectivas donde el orden mundial establecido impondría una división entre los que comen y los que son comidos, entre los depredadores y las presas. Recuperar y representar los vínculos con estos otros hace que esa división sea porosa. Si se toma “la diferencia como enredo diferencial (relacionalidad primaria)” (Thiele, 2014, 206) como punto de partida, entonces no se puede separar categóricamente y romper. Dentro de esa relacionalidad primaria, siempre hay un enredo diferencial y siempre (aunque solo sea potencialmente) *plus de deux*, más de dos, ya no solo dos. Ecos desconocidos de otros olvidados, otros imprevistos, siempre pueden surgir en el futuro, de modo que una eco-logía de la voz también implica escuchar con atención, con delicadeza, esos ecos casi inaudibles, ecos que el orden del mundo aún no ha permitido que (re)aparezcan.

Al reivindicar tales “regresiones revolucionarias” (SAAA, 21), eventualmente *ad infinitum*, el *pas de deux* de Cixous y Abdessemed no solo constituye una intervención estética, sino también política. Aunque las voces de algunos otros son perceptibles -o se hacen perceptibles gracias al trabajo arqueológico, en “un movimiento para acomodar a una multitud hacia la memoria futura” (Cixous and Wajsbrot, 2016, 50)-, nunca se puede estar seguro de quién más podría haber pasado desapercibido, quién más podría necesitar ser acogido en la calle, como parte de la multitud, en el futuro. Dado que las ecológicas de la vida son campos de articulación tan complejos, la eco-logía de las voces es potencialmente infinita. Así que intenta prepararte para ese cuidado, soporta el intento de ese abrazo, sin saber a quién podrías (de nuevo, incluso en ese gesto) haber olvidado recordar. Como sostiene Cixous, refiriéndose a *Séparation* de Abdessemed y su imagen compañera, *Zero Tolerance* (2006), “Nunca se insistirá lo suficiente en la importancia de estos breves encuentros en los que el artista, con la participación de un león o una serpiente, siembra las semillas de una era aún inimaginable. Habría habido un nuevo contrato social entre especies” (SAAA, 24).

La labor de no olvidar lo olvidado es una tarea interminable, ya que el “tercer” término implica ramificaciones potenciales que se extienden a todos los demás, hasta

la posible insurrección del polvo, la *insurrección de la poussière* del título de Cixous. Una vez que hay un tercero real y vivo, y no solo dos (*pas de deux*) reducidos a una binaria jerárquica, hay una heterogeneidad real y viva y hay, por lejanos e indistintos que sean, ecos de otros otros, olvidados en el futuro. “Nosotros” aún no sabemos quiénes, en el futuro, habrán sido olvidados hoy; quiénes habrán pasado desapercibidos sin dejar rastro, sin saber que algunos están siendo olvidados. Y, sin embargo (*pourtant*), sus ecos, por débiles que sean, aunque solo sean audibles como silencio, advierten contra el cierre, contra la simplificación de la relación en una pareja yo/otro. *Pas de deux*, sin fin. Así, las eco-logías de la voz están en constante reelaboración, siempre “[...] en la Grenzland, la zona fronteriza entre la soledad y la vida comunitaria” (AY, 43). Al ser un esfuerzo continuo, la eco-logía de la voz rechaza la exigencia colonial-nacional de uniformidad e identidad. El león de *Séparation* desbarata la pretensión de uniformidad y rechaza la separación entre especies. En cambio, afirma y representa la incesante eco-logía de otros desconocidos.

Estos otros pueden ser difícilmente perceptibles, conocidos o articulables, pero resuenan, aunque sea de forma opaca, en las formas actuales de vida y articulación. Con sus prácticas artísticas, Abdessemed y Cixous abogan por la posibilidad de dar un paso distinto. En la eco-logía de la voz de Cixous, la alteridad llega hasta el fondo, se podría decir, radicalmente incontenible. Y Donatien Grau, quien presentó a Abdessemed y Cixous en 2013, escribe que un imperativo directo de la obra de Abdessemed es explícito y categórico, aunque se presente en forma de imágenes: “Tienes que cambiar tu vida” (en Abdessemed, 2012, 114). ¡Intenta dar ese paso! No un paso hacia el lado del animal, no un movimiento para identificarte con el animal, sino un paso más allá del recinto de la separación insalvable.

“Es hora” (Abdessemed, 2012, 79) [...] del contratiempo de la vida eco-lógica. Más allá de la “mera” estética, lo que está en juego es inventar diferentes economías libidinales, diferentes modos de ser uno mismo que fomenten la convivencia con muchos otros, dentro y a través de eco-logías de cohabitación que no se nutran del impulso colonial-patriarcal de eliminar a los demás. Pensando con Cixous y Abdessemed, sugiero una economía libidinal diferente, como una eco-logía de la voz, con la esperanza de ofrecer una pequeña contribución al esfuerzo mucho más amplio y continuo de eclipsar conceptualmente la figura del ego narcisista, tan estrechamente ligada a la narrativa moderna del Hombre que sobredetermina globalmente la idea de lo que significa ser humano. Como argumento con mayor detalle en mi libro sobre la poética de la voz de Cixous (Kaiser, 2025), tal intervención no es un esfuerzo poético minoritario. Es una propuesta urgente para reimaginar la existencia planetaria humana y más que humana. Eco-lógicamente.

Traducción por Ana María Miranda Mora y Carlos López Ocampo

Nota

¹ Todas las traducciones son libres a partir de las ediciones en inglés y francés referidas por la autora. N. del T. Este artículo forma parte del capítulo 6 publicado originalmente en *Hélène Cixous's Poetics of Voice: Echo-Subjectivity-Diffraction* (Bloomsbury Publishers 2024), y se presenta aquí

con autorización del autor.

² El primero de estos tres es un libro sobre la muerte y el tiempo; el tercero de una serie con *Abstracts and Brief Chronicles of the Time. I. Los, A Chapter* ([2013] 2016a) y *Death Shall be Dethroned* ([2014] 2016b). Abdessemed contribuye con cinco dibujos al carboncillo relacionados con la obra *Nymphéas* (2015), véase <https://www.adelabdessemed.com/selected-works/nymphéas/>. La segunda, *Correspondance avec le Mur* (2017), recoge una serie de voces de parientes (lejanos) por parte materna de la familia de Cixous, todos ellos gravemente afectados por la violencia del antisemitismo y el fascismo en Osnabrück en la década de 1930. Abdessemed contribuye con cinco dibujos al carboncillo, incluido un retrato de Cixous. La tercera, *Nacres. Cahier* (2019), es una conversación telepática entre la narradora, la madre y las gatas de Cixous, Théa y Philia. Abdessemed contribuye con siete dibujos al carboncillo de las gatas, cada uno titulado *Théa et Philia* (2019).

³ El adjetivo *fabuleux, fabuleuse* significa fabuloso, legendario, pero también increíble. Etimológicamente está relacionado con el verbo *fabuler*, que significa inventar o contar historias.

⁴ Nació en el seno de una familia *bereber chawi*, de “[...] madre musulmana en una casa judía y con monjas cristianas como comadronas” (Abdessemed, 2012. 9). Cuando, en 1994, el director de la *École des Beaux-Arts* de Argel fue asesinado, junto con su hijo, dentro de la escuela donde Abdessemed estudiaba en ese momento, la violencia de la guerra civil le afectó profundamente y se marchó a Francia. Un año más tarde completó una de sus primeras obras, *Joueur de Flute*, y, al igual que Cixous, actualmente vive en París.

Para las representaciones de *Sept frères* (2006), véase Abdessemed (2007, 154-5); para *Zero Tolerance* (2006), véase Abdessemed (171). De estas tres imágenes, *Séparation* aborda especialmente la intersección entre la violencia colonial y la ecológica y realiza el notable gesto de ir más allá.

⁵ Tom McDonough (2016) ofrece una buena descripción de estos debates, especialmente a raíz de la exposición de *Don't Trust Me* (2008) en el Instituto de Arte de San Francisco en 2008, cuando grupos defensores de los derechos de los animales protestaron contra el video por considerarlo una “película *snuff*”. Una protesta similar surgió cuando *Printemps* (2013) se exhibió en el Museo de Arte Contemporáneo de Lyon en 2018 (véase Codrea-Rado, 2018). *Don't Trust Me*, de Abdessemed, no escenifica las imágenes de un caballo y otros animales siendo golpeados hasta la muerte con un mazo, sino que registra lo que él mismo presenció, en este caso durante una estancia en México. En una carta a Cixous, Abdessemed señala al respecto: “No quiero negar la realidad [...] Quiero hacerla visible [...] revelarla en su dolor [...] su terror [...] su profunda belleza” (IP, 198). En cualquier caso, se trata de escenas espantosas, casi insoportables, de violencia letal contra animales no humanos. Para un análisis de *Don't Trust Me*, su controvertida recepción y la imagen de Abdessemed que funciona «*comme une déflagration mentale*» (como una explosión mental; Boulard, 2018, 363), véase Boulard (2018).

⁶ Para *Don't Trust Me*, véase <https://www.adelabdessemed.com/selected-works/dont-trust-me/>; para *Printemps*, véase <https://www.adelabdessemed.com/selected-works/printemps/>; para *Je*

suis innocent, véase la nota 15 de este capítulo.

⁷ Abdessemed aborda aquí las luchas de la Argelia poscolonial en la que nació: los efectos duraderos de una feroz guerra de liberación (1954-1962; véase Aït-Embarek 1996; Horne 1977); el movimiento de protesta de finales de la década de 1980 contra el régimen de partido único del revolucionario FLN (véase Labat 1995: 25-58); y la guerra civil argelina de la década de 1990 (véase Lyotard 1997), durante la cual se estima que perdieron la vida 150, 000 personas y en la que artistas e intelectuales fueron especialmente perseguidos y asesinados. Véase, por ejemplo, Comité Algérien des Militants Libres de la Dignité Humaine et des Droits de l'Homme, *Livre Blanc sur la Repression en Algérie*, vol. 1 (1995: 63-102) y vol. 2 (1996: 129-57).

⁸ El título de Rancière también hace referencia a la escultura de bronce de gran tamaño de Abdessemed «*Coup de Tête*» (2012), que captura el cabezazo de Zinedine Zidane en la Copa Mundial de Fútbol de 2006; véase <https://www.adelabdessemed.com/selected-works/coup-de-tete/>. A pesar de su tamaño, Abdessemed (2012) insiste en que su escultura no es “el monumento a un héroe” (64), sino la estatua de “un hombre derrotado, enfrentado a la enormidad de cualquier derrota humana” (64). Como argumentaré, *Séparation* también se opone a lo heroico y lo monumental.

⁹ Se considera que un phantera leo leo, un león de Berbería o león del Atlas procedente de Constantina, Argelia, fue el espécimen que sirvió de modelo a Linneo para nombrar la especie *Felis leo* en 1758. La fecha de su extinción en estado salvaje en el Magreb es imprecisa. En Marruecos, se estima que fue entre 1920 y 1948; en las regiones montañosas del Atlas argelino, probablemente a mediados de la década de 1960. Además, el nombre “león de Berbería” marca la historia misma de la alteridad que preocupa a Cixous y Abdessemed. Etimológicamente derivado del latín *barbaria* y del francés *barbarie*, que significa paganismo, barbarie, lenguaje inculto, entre los siglos XVI y XIX, “costa de Berbería” era un término europeo para referirse a las regiones costeras y del interior del Magreb, los territorios berberiscos o bereberes.

¹⁰ La *Enciclopedia de la lengua y la lingüística árabes*: (Q-Z) recoge el término *bereber wa-iharan* con el significado de “lugar de leones” (Versteegh et al. 2005, 511). Aunque difiere ligeramente de las sugerencias etimológicas de Cixous, los leones aparecen en ambos.

¹¹ *La caza en el desierto del Sáhara*, 28 de mayo de 1833, forma parte de una serie de representaciones de momentos clave de la conquista colonial, en las que se describe la violenta captura bajo una luz heroica. También cabe destacar las pinturas históricas de Vernet, *La Prise de Constantine*, 13 de octubre de 1837 (1838), y *Prise de la smalah d'Abd- el-Kader à Taguin*, 16 de mayo de 1843, encargo de Louis-Philippe (1844), ambas de tamaño monumental (512 x 518 cm y 480 x 2130 cm, respectivamente). Esta última muestra la incursión militar francesa en el campamento (conocido como smala) del líder de la resistencia argelina Abd al-Quadir el 16 de mayo de 1843, bajo el mando del duque de Aumale, hijo del rey Luis Felipe. Aunque Abd al-Quadir estaba ausente en el momento de la incursión histórica, su posterior detención en 1847 marcó el fin de la resistencia armada contra la invasión francesa y condujo a la anexión francesa de (lo que en 1962 se convertiría en) Argelia, convirtiendo finalmente estos territorios en tres departamentos franceses de Argelia y, por lo tanto, en parte integrante de la nación francesa.

El inusual y intenso entrelazamiento entre Argelia y Francia, que Benkheira (1997) denomina acertadamente «*un lien d'image*» (un vínculo de imagen), ha sido ampliamente discutido como un legado (pos)colonial particular. Incluso después de la independencia, si en Argelia “se quiere romper con Francia, se descansa sobre sus huellas” (Benkheira, 1997, 23-4). Véase también Balibar (1997); Rioux (2006); Shepard (2006).

¹² “La caza del león”, de Horace Vernet (1836), véase en Kaiser, *Hélène Cixous's Poetics of Voice: Echo-Subjectivity-Diffraction* (Bloomsbury Publishers 2024). De libre acceso en: <https://www.bloomsburycollections.com/monograph?docid=b-9781350404748>

¹³ Vernet representa una partida de caza “nativa” en lugar de la burguesía o el ejército franco-argelino. Sin embargo, el exotismo y el orientalismo que se dan cita aquí no restan importancia al uso de la caza del león como escena de dominación violenta.

¹⁴ Cixous se refiere aquí a la obra de Abdessemed *Practice ZERO TOLERANCE* (2006), una escultura de terracota de un coche calcinado. El título hace eco del anuncio del entonces presidente francés Sarkozy de “tolerancia cero” con cualquiera que participara en las protestas que estallaron en París en 2005; véase Abdessemed (2012: 78). Para ver la obra, véase <https://www.adelabdessemed.com/selected-works/practice-zero-tolerance/>

¹⁵ Barad (2018) habla aquí de “la Torre del Reloj de la Paz de Hiroshima [...] un reloj digital sincronizado con la paz en lugar de con la guerra, que se pone a cero cada vez que se realiza una prueba nuclear en cualquier parte del mundo” (59). Sin embargo, la condensación de historias entrelazadas de violencia que Barad, en “Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Returning, Re-membering, and Facing the Incalculable” (2018), traza para la geopolítica nuclear, ofrece una reflexión sobre la temporalidad no lineal y la condensación de múltiples tiempos en “este único reloj, este único ahora” (59) que resulta igualmente útil para mi discusión aquí.

¹⁶ La cueva de Chauvet (ca. 30 000-25 000 a. C.) en la región francesa de Ardèche, con sus pinturas y grabados prehistóricos de leones, rinocerontes, osos, caballos y otros animales, se considera a menudo uno de los orígenes más antiguos del arte en Europa. “Dos de los animales más comunes en esta cueva, los leones y los rinocerontes, rara vez se encuentran en otros lugares” (Clottes, 2010, 17). Kristeva (2016) no menciona a los leones como posibles *alter egos*, pero la cueva de Chauvet también es especialmente conocida por sus representaciones de leones, que en aquella época aún vivían en su hábitat natural y abarcaban todo el continente europeo.

¹⁷ Como han demostrado ampliamente las críticas poscoloniales de Aimé Césaire ([1955] 2000) y Frantz Fanon ([1952] 2008) hasta Edward Said (1978) y otros, esta confrontación supuso la devaluación y la deshumanización de los colonizados. Sin embargo, la confrontación se ha considerado en su mayor parte como un asunto exclusivamente humano y, también en vista de la actual catástrofe climática, parece importante destacar los entrelazamientos de la violencia colonial y ecológica, como comenzó a hacer Liboiron (2021).

¹⁸ Para más información sobre la obra de Derrida sobre la animalidad y la poética, véase también Driscoll y Hoffmann (2018). La propuesta de la zoopoética como “la cuestión de la representación:

¿quién o qué está siendo representado por quién o qué y de qué manera?” (6) es crucial y Abdessemed la aborda de manera contundente. Sin embargo, como sugiero, sus obras van más allá de la preocupación por representar a los animales no humanos y se dirigen hacia un modo diferente de tocar y convivir.

¹⁹ Para ver una imagen fija del video, véase: <https://www.adelabdessemed.com/selected-works/lise/>.

Referencias

- Abdessemed, Adel (2007), “Adel Abdessemed in conversation with Elisabeth Lebovici,” in *À l’Attaque*, 101–67, Zurich: JRP/Ringier.
- Abdessemed, Adel (2012), *Conversation with Pierre-Luigi Tazzi*, Arles: Actes Sud.
- Aït-Embarek, Moussa (1996), *L’Algérie en murmure. Un cahier sur la torture*, Plan-les-Ouates: Hoggar.
- Alloula, Malek (1986), *The Colonial Harem*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Balibar, Étienne (1997), “Algérie, France: Une ou deux nations?,” *Lignes*, 30: 7–22.
- Barad, Karen (2018), “Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-memembering, and Facing the Incalculable,” *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics*, 92: 56–86. Project MUSE, muse.jhu.edu/article/689858.
- Benkheira, Mohammed H. (1997), “Algérie-France: Un lien d’image,” *lignes*, 30: 23–32.
- Boulard, Stéphanie (2018), “Le Foudroiement perpétuel: Adel Abdessemed / Hélène Cixous,” *Contemporary French and Francophone Studies*, 22 (3): 362–70.
- Césaire, Aimé ([1955] 2000), *Discourse on Colonialism*, trans. Joan Pinkham, New York: Monthly Review Press.
- Cixous, Hélène ([1975] 1986), “Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/Forays,” in *The Newly Born Woman*, trans. Betsy Wing, 63–129, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cixous, Hélène (1993), *Three Steps on the Ladder to Writing*, New York: Columbia University Press.
- Cixous, Hélène (1999), *Osnabrück*, Paris: Des Femmes.
- Cixous, Hélène (2013), *Ayaï! Le Cri de la Littérature*, Paris: Éditions Galilée. [AY]
- Cixous, Hélène (2014), *Insurrection de la Poussière: Adel Abdessemed*, Paris: Éditions Galilée. [IP]
- Cixous, Hélène (2015), *Abstracts et Brèves Chroniques du Temps II: Corollaires d’un Vœu*, Paris: Éditions

Galilée.

Cixous, Hélène (2016), “A qui t’es Adel?,” in *Surfaces. Adel Abdessemed*, ed. Donatien Grau, 31–35, catalogue Festival d’Avignon, Avignon.

Cixous, Hélène ([2013] 2016a), *Abstracts and Brief Chronicles of the Time. I. Los, A Chapter*, Cambridge: Polity.

Cixous, Hélène ([2014] 2016b), *Death Shall be Dethroned*, Cambridge: Polity.

Cixous, Hélène (2018), *Les Sans Arche d’Adel Abdessemed*, Paris: Gallimard. [SAAA]

Cixous, Hélène (2019), *Nacres. Cahier*, Paris: Éditions Galilée.

Cixous, Hélène, and Cécile Wajsbrot (2016), *Une Autobiographie Allemande*, Paris: Christian Bourgois Éditeurs.

Clottes, Jean (2010), “The Origins of Art: The Chauvet Cave. Artist Unknown,” in Christopher Dell (ed.), *What Makes a Masterpiece: Artists, Writers and Curators on the World’s Greatest Works of Art*, 16–19, London: Thames & Hudson.

Codrea-Rado, Anna (2018), “After Social Media Outcry, French Museum Removes Video of Burning Chickens,” *The New York Times*, 16 March. Available online: <https://www.nytimes.com/2018/03/16/arts/design/france-burning-chickens-removed.html> (accessed 19 September 2023).

Comité Algérien des Militants Libres de la Dignité Humaine et des Droits de l’Homme (1995), *Livre Blanc sur la répression en Algérie (1991–1994)*, vol. 1, Plan-les-Ouates: Hoggar.

Comité Algérien des Militants Libres de la Dignité Humaine et des Droits de l’Homme (1996), *Livre Blanc sur la repression en Algérie (1991–1995). Les vérités sur une guerre cachée*, vol. 2, Plan-les-Ouates: Hoggar.

Derrida, Jacques ([2006] 2008), *The Animal that Therefore I Am*, trans. David Wills, New York: Fordham University Press.

Driscoll, Kári and Eva Hoffmann (2018), “Introduction: What is Zoopoetics?” in Kári Driscoll and Eva Hoffmann (eds.) *What Is Zoopoetics? Texts, Bodies, Entanglement*, 1–13, London: Palgrave Macmillan.

Fanon, Frantz ([1952] 2008), *Black Skin, White Masks*, trans. Richard Philcox, New York: Grove Press.

Grau, Donatien (2016), “Entretien Avec Adel Abdessemed,” in Donatien Grau (ed.), *Surfaces. Adel Abdessemed*, 4–5, catalogue Festival d’Avignon, Avignon.

Hanrahan, Mairéad (2004), “The Place of the Mother: Hélène Cixous’s Osnabrück,” *Paragraph*,

27 (1): 6–20.

Harlow, Barbara (1986), “Introduction,” in Malek Alloula, *The Colonial Harem*, ix–xxii, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Horne, Alistair (1977), *A Savage War of Peace: Algeria, 1954–1962*, New York: Viking Press.

Kaiser, Birgit Mara (2025), *Hélène Cixous’s Poetics of Voice: Echo – Subjectivity – Diffraction*, London: Bloomsbury Press.

Kristeva, Julia (2016), “Le Corps D’Adel,” in Mathieu Cénac, Laura Pomari and Lisa Rey-Galiay (eds.), *Adel Abdessemed*, 92–143, Paris: Manuella Editions.

Labat, Séverine (1995), *Les Islamistes Algériens. Entre les Urnes et le Maquis*, Paris: Seuil.

Liboiron, Max (2021), *Pollution is Colonialism*, Durham: Duke University Press.

Lyotard, Jean-François (1997), “La Guerre des Algériens, Suite,” *lignes*, 30: 66–76.

McDonough, Tom (2016), “Sans Spectacle, sans drame: de la représentation de la violence dans l’œuvre d’Adel Abdessemed,” in Mathieu Cénac, Laura Pomari and Lisa Rey-Galiay (eds.), *Adel Abdessemed*, 144–61, Paris: Manuella Editions.

Michaud, Philippe-Alain (2007), “Abdessemed,” in *À l’Attaque*, 29–71, Zurich: JRP/Ringier.

Rancière, Jacques (2016), “Coups d’images,” in Mathieu Cénac, Laura Pomari and Lisa Rey-Galiay (eds.), *Adel Abdessemed*, 192–209, Paris: Manuella Editions.

Reade, Julian (2010), “An Unfair Battle: Ashurbanipal’s Lion hunt, Artist Unknown,” in Christopher Dell (ed.), *What Makes a Masterpiece: Artists, Writers and Curators on the World’s Greatest Works of Art*, 26–29, London: Thames & Hudson.

Regard, Frédéric (2013), “Faulty Burials: Reinventing Psychoanalysis,” *Paragraph*, 36 (2): 255–69.

Rioux, Jean-Pierre (2006), *La France perd la mémoire. Comment un pays démissionne de son histoire*, Paris: Perrin.

Said, Edward (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.

Segarra, Marta (2006), “Hélène Cixous’s Other Animal: The Half-Sunken Dog,” *New Literary History*, 37 (1): 119–34.

Shepard, Todd (2006), *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*, Ithaca: Cornell University Press.

Thiele, Kathrin (2014), "Ethos of Diffraction: New Paradigms for a (Post)humanist Ethics," *Parallax*, 20 (3): 202–16.

Versteegh, C. H. M., Mushira Eid, Alaa Elgibali, Manfred Woidich, and Andrzej Zaborski, eds (2005), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics: (Q-Z)*, Leiden: Brill.

Para citar este artículo:

Kaiser, Birgit. (2026 [2024]). Pas de deux de Argelia: Hélène Cixous y Adel Abdessemed, sobre vivir con leones. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 114-134. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/Pax-de-deux-de-Argelia.pdf>

Kári Driscoll

“Tipos impredecibles de 'nosotros'”: Julio Cortázar y la imaginación zoopoética

RESUMEN

Este artículo analiza el cuento "Axolotl" de Julio Cortázar desde la perspectiva de la zoopoética, explorando la metamorfosis humano-animal como paradigma de la escritura zoopoética. Driscoll articula su análisis con las teorías de Jacques Derrida sobre el pensamiento animal y la poesía, examinando cómo el encuentro interespecie desencadena una transformación que revela la naturaleza textual de la literatura. El estudio aborda las relaciones intertextuales del cuento, su conexión con la poética de Georges Bataille, y conceptualiza a los ajolotes como "nudos materiales-semióticos", siguiendo a Donna Haraway, y establece la zoopoética como modo de escritura y lectura críticos.

Palabras Claves: zoopoética, Julio Cortázar, axolotl, metamorfosis, estudios animales, Jacques Derrida, pensamiento animal, literatura latinoamericana, animalidad, Donna Haraway.

Abstract: This article analyzes Julio Cortázar's short story "Axolotl" from a zoopoetic perspective, exploring human-animal metamorphosis as a paradigm of zoopoetic writing. Driscoll articulates his analysis through Jacques Derrida's theories on animal thought and poetry, examining how the interspecies encounter triggers a transformation that reveals the textual nature of literature. The study examines the story's intertextual relationships and its connection to Georges Bataille's poetics, conceptualizing axolotls as "material-semiotic knots" following Donna Haraway. This establishes zoopoetics as both a mode of writing and critical reading that challenges anthropocentric interpretations and recognizes animals as co-creators of meaning.

Key words: Zoopoetics, Julio Cortázar, Axolotl, Metamorphosis, Animal studies, Jacques Derrida, Animal thought, Latin American literature, animality, Donna Haraway.

Autor/ Author

Kári Driscoll

Universidad de Utrecht

Ciudad: Utrecht, Países Bajos

ORCID ID: 0000-0002-4654-4666

Correo: K.Driscoll@uu.nl

Recibido: 22/12/2024

Aprobado: 17/08/2025

Publicado: 06/01/2026

Traducción por:

Leticia Flores Farfán

Universidad Nacional Autónoma
de México

Ciudad: Ciudad de México, México

**ORCID ID: 0000-0001-
8727-5477**

Correo:
**leticiafloresfarfan@
gmail.com**

Ana María Miranda Mora

Universidad de Utrecht

Ciudad: Utrecht, Países Bajos

**ORCID ID: 0000-0003-
1523-4291**

Correo:
a.m.mirandamora@uu.nl

1. Introducción

Desde su publicación en 1956, el cuento “Axolotl” de Julio Cortázar ha suscitado una vertiginosa variedad de lecturas y comentarios, en su mayoría desde una perspectiva antropológica, poscolonial o psicoanalítica¹. Sin embargo, sorprendentemente, ha habido pocos estudios desde la perspectiva de los estudios sobre animales. Mario Ortiz Robles cita el cuento en el prefacio de su obra *Literatura y estudios sobre animales*, en la que describe al ajolote como una figura paradigmática del “carácter literario de nuestra relación con los animales” (2016, x), pero no lo analiza en profundidad y, en general, existe una marcada tendencia en los estudios sobre animales a aludir al cuento de pasada sin profundizar en él². Mi objetivo en este artículo es, por lo tanto, bastante simple: leer “Axolotl” como un texto paradigmáticamente zoopoético y, de ese modo, ilustrar los principios de la zoopoética, tanto como modo de escritura (es decir, un atributo de textos literarios específicos) como modo de lectura e interpretación. Comienzo ofreciendo dos puntos de partida para una definición de la zoopoética: uno filosófico y

otro literario. A partir de ahí, exploro el motivo central de la metamorfosis en el texto, argumentando que el relato constituye una zoopoetología en pocas palabras. A continuación, centro mi atención en algunas de las relaciones intertextuales del texto y en la ansiedad de la influencia antes de leerlo como una destilación de la poética de la animalidad de Cortázar en general, que guarda un gran parecido con la de Georges Bataille. Por último, vuelvo a los ajolotes para explorar cómo pueden considerarse “nudos materiales-semióticos” o *figuras* en el sentido elaborado por Donna Haraway, como agentes o socios en la creación de significado.

2. La pensée de l'animal

En *L'animal que donc je suis*, Jacques Derrida relata un famoso encuentro con su gato en el cuarto de baño. La experiencia de ser sorprendido desnudo por la mirada de su gato y la paradójica sensación de vergüenza que siente le inspiran una prolongada reflexión sobre la relación entre humanos y animales, y en particular sobre el papel que los animales han desempeñado en la historia de la filosofía occidental. Derrida postula que, dentro de esta tradición, solo ha habido realmente dos tipos distintos de discurso sobre los animales: “Estarían, en primer lugar, los textos firmados por gente que, sin duda, ha visto, observado, analizado, reflexionado al animal pero que nunca

se ha visto vista por el animal [...]” (Derrida, 2008, 29)³. Esta primera categoría abarca casi toda la filosofía y la ciencia occidentales. En estos textos filosóficos y científicos, los animales son siempre *objetos* de observación, y el hecho de que puedan devolver la mirada, de que tengan un punto de vista sobre nosotros, se ignora, se niega o, como mínimo, ha perdido todo significado: “Sucedre como si los hombres de esta configuración hubieran visto sin ser vistos, como si ellos hubieran visto al animal sin ser vistos por él, sin haberse visto vistos por él: sin haberse visto vistos desnudos por alguien que —desde el fondo de una vida llamada animal y no solamente a través de la mirada— les habría obligado a reconocer, en el momento de dirigirse a ellos, que eso les miraba y les concernía”⁴. En la segunda categoría, que comprende textos cuyos autores se *han* dejado ver por un animal y han intentado tener en cuenta “esta experiencia turbadora” (Derrida, 2006, 29)⁵, encontramos principalmente textos de “des poètes ou des prophètes” (32)⁶. Porque, como afirma Derrida, “Pues el pensamiento del animal, si lo hay, depende de la poesía. Aquí tenéis una tesis y es eso de lo que la filosofía, por esencia, ha tenido que privarse. Es la diferencia entre un saber filosófico y un pensamiento poético” (Derrida, 2008, 22)⁷. Por lo tanto, parece existir una relación fundamental entre el pensamiento poético y el pensamiento animal, y es precisamente en la intersección de estas dos *pensées* donde encontramos lo que yo denomino zoopoética.

Más aún, Derrida sugiere que la experiencia de ser mirado por un animal, de verse a uno mismo a través de los ojos de un ser no humano, representa el punto de partida para el pensamiento como tal: “El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí” (Derrida, 2008, 45)⁸. Esta hipótesis ya se anuncia en el título de su conferencia, *L’animal que donc je suis*, que sitúa al “animal” en la posición en la que, en la tradición filosófica occidental, normalmente esperaríamos encontrar el *cogito* cartesiano. La tradición cartesiana antepone el pensamiento a todo lo demás, incluso al ser, pero para ello debe sacrificar efectivamente al animal, excluyéndolo del dominio del pensamiento, para luego renegar del sacrificio. La intervención de Derrida consiste en insinuar que, en realidad, todo pensamiento es en última instancia “*pensamiento animal*” —*une pensée de l’animal*— en el sentido de que viene después, es decir, sigue y es consecuencia de este encuentro primordial con “el animal”. A lo largo de su texto, Derrida juega con el hecho de que, en francés, “*je suis*” significa tanto “yo soy” (de *être*) como “yo sigo” (de *suivre*): la cuestión del Ser, tan fundamental para la filosofía, sería así secundaria a la “cuestión del animal”. En contraste con la filosofía, la poesía sería una forma de pensamiento que no ha olvidado este origen animal, sino que ha seguido volviendo a él, una forma de pensamiento que *ha* tenido en cuenta el hecho de que lo que llamamos “el animal” podría, frente a nosotros, mirarnos y “tenido [...] en cuenta el hecho de que lo que denomina[mos] ‘animal’ podía *mirar*[n]os y *dirigirse* a [nosotros] desde allá, desde un origen radicalmente distinto” (Derrida, 2008, 29)⁹.

3. El registro de un compromiso

El mismo año en que Derrida dio su conferencia sobre “el animal que, por lo tanto, soy”, el novelista sudafricano J. M. Coetzee impartió las dos conferencias que más

tarde se publicarían como *Las vidas de los animales*. Este texto, que narra la historia de Elizabeth Costello, una novelista envejecida invitada a dar una conferencia en una universidad ficticia de la costa este, muy parecida a aquella en la que el propio Coetzee estaba dando su conferencia, contiene quizá la definición más concisa de zoopoética: “[...] es una poesía que no trata de hallar una idea en el animal, que no trata sobre el animal mismo, sino que constituye el testimonio de un compromiso con el animal” (Coetzee, 2001)¹⁰. Costello yuxtapone este tipo de poesía animal con otro tipo más tradicional, en el que el animal “está ahí como sustituto de otra cosa.” (Coetzee, 1999, 50). Si, tradicionalmente, los animales en la literatura y el arte han servido como metáforas y símbolos de algo distinto a ellos mismos, de un significado más profundo que casi siempre remite al ser humano, en la zoopoética, por el contrario, estas presencias no humanas no se reducirían a un significado simbólico o alegórico. Es importante señalar -aunque la propia Costello no lo reconoce explícitamente- que se trata tanto de una cuestión de interpretación como de intención del autor: es perfectamente posible leer un texto zoopoético de forma antropocéntrica, es decir, interpretando al animal “fuera” del texto para mostrar cómo, en realidad, todo gira en torno al ser humano. Por el contrario, también puede leerse un texto aparentemente alegórico de forma zoopoética. Esto significa prestar atención a la compleja interacción entre lo literal y lo figurativo, así como a las formas en que estas presencias animales textuales llegan a significar *más allá* de lo humano, hacia una concepción menos antropocéntrica del mundo.

Tal lectura zoopoética tendría que ser en sí misma el “registro de un compromiso” con el texto y con su modo específico de pensamiento poético, una lectura en la que también nosotros debemos estar preparados para vernos a nosotros mismos siendo vistos por el animal textual, y para extraer consecuencias temáticas o teóricas de este encuentro. En resumen, tal lectura debe prestar especial atención a cómo el texto se relaciona con el animal y a las consecuencias que esta relación tiene para la forma en que el texto piensa sobre sí mismo como texto. En otras palabras: ¿cómo se expresan en el texto tanto la *pensée de l’animal* como la *pensée poétique*, y cuál es la relación entre ambas? Esa es la cuestión de la zoopoética.

Teniendo esto en cuenta, pasemos ahora al “Axolotl” de Julio Cortázar. ¿Qué hace que este texto sea tan intensa y abiertamente zoopoético? En primer lugar, se centra en un encuentro entre un humano y un animal y es, en un sentido bastante literal, el “registro de un compromiso” con ese otro animal. En segundo lugar, este encuentro desencadena una metamorfosis, un devenir animal que, al examinarlo más de cerca, resulta ser una metamorfosis en *escritura*. Así, el encuentro central con la animalidad se convierte en un vehículo para que el texto reflexione sobre su propia condición de texto, de literatura y, por tanto, sobre la relación entre la literatura y la animalidad.

El texto es muy breve y, en términos de trama, aparentemente sencillo: un narrador en primera persona sin nombre visita con frecuencia el zoológico para ver los ajolotes. Su fascinación por estas salamandras mexicanas lo consume hasta el punto de que él mismo se convierte en un ajolote. Esta transformación se revela al lector al final del primer párrafo breve:

Hubo un tiempo en que yo pensaba mucho en los axolotl. Iba a verlos al acuario del *Jardin des*

Plantes y me quedaba horas mirándolos, observando su inmovilidad, sus oscuros movimientos. Ahora soy un axolotl (Cortázar, 2003, 499).

A lo largo de la narración, queda claro que no se trata tanto de una metamorfosis física como de una *metempsychosis*, una transmigración de almas, por la cual el punto de vista narrativo pasa del humano al axolotl. Ya en la segunda página, el narrador declara que “desde el primer momento comprendí que estábamos vinculados, que algo infinitamente perdido y distante seguía sin embargo, uniéndonos” (Cortázar, 2003, 500). Poco después, esta conexión se marca gramaticalmente mediante un uso aparentemente inadvertido de la primera persona del plural (“la parte más sensible de nuestro cuerpo”), y hay varios deslizamientos empáticos de este tipo entre “yo” y “nosotros”, que socavan progresivamente la distinción entre el sujeto humano en primera persona y el objeto animal en tercera persona, lo que conduce al momento de la transición:

Mi cara estaba pegada al vidrio del acuario, mis ojos trataban una vez más de penetrar el misterio de esos ojos de oro sin iris y sin pupila. Veía de muy cerca la cara de un axolotl inmóvil junto al vidrio. Sin transición, sin sorpresa, vi mi cara contra el vidrio, en vez del axolotl vi mi cara contra el vidrio, la vi fuera del acuario, la vi del otro lado del vidrio. Entonces mi cara se apartó y yo comprendí (Cortázar, 2003, 503).

La transformación está mediada por el cristal, que, en la oscuridad del acuario, es a la vez una pantalla transparente y un espejo. A nivel práctico, desde la perspectiva del visitante del zoológico, podemos imaginar la escena de la siguiente manera: el hombre y el ajolote se miran desde lados opuestos del cristal, mientras que, al mismo tiempo, el hombre también ve su propio reflejo superpuesto al del ajolote. Con referencia a Derrida, se podría decir que en ese preciso momento, el hombre no solo ve y es visto por el animal, sino que también se ve a sí mismo viendo y *se ve a sí mismo siendo visto* (y siendo visto viéndose a sí mismo, y así sucesivamente *hasta el infinito*) por el animal. Así, el medio aparentemente transparente del cristal se convierte en un espejo, un vehículo de reflexión y de reconocimiento del yo como otro. Es este reconocimiento *-sin transición, sin sorpresa-* el que provoca el cambio.

El texto narra claramente un proceso de conversión en animal, pero esto por sí solo no basta para convertirlo en verdaderamente zoopoético. El giro verdaderamente zoopoético no llega hasta el final:

Se me ocurre que al principio continuamos comunicados, que él se sentía más que nunca unido al misterio que lo obsesionaba. Pero los puentes están cortados entre él y yo, porque lo que era su obsesión es ahora un axolotl, ajeno a su vida de hombre. [...] Me parece que de todo esto alcancé a comunicarle algo en los primeros días, cuando yo era todavía él. Y en esta soledad final, a la que él ya no vuelve, me consuela pensar que acaso va a escribir sobre nosotros, creyendo imaginar un cuento va a escribir todo esto sobre los axolotl (Cortázar, 2003, 504).

Es evidente que “todo esto” puede referirse al texto que acabamos de leer, lo que confiere a la narración una estructura recursiva típicamente cortazariana.

Esto, a su vez, crea una incertidumbre con respecto a la identidad del narrador. En el primer párrafo, interpretamos de forma bastante natural que el sujeto de “Ahora soy un axolotl” se refiere al ser humano, pero en el último párrafo descubrimos que no es el hombre quien “es ahora un axolotl”, sino “su obsesión”. En otras palabras, la perspectiva narrativa encarnada por el “yo” en el primer párrafo (y a lo largo de todo el texto) no es la del hombre, sino la del propio texto, que es un ajolote -un *textolote*, si se quiere- que se dirige al lector. El ajolote del título es el texto, que ahora se siente abandonado por su autor. Pero como producto, o más bien como *registro*, de un encuentro entre el hombre y el ajolote, este texto también está coescrito por los propios ajolotes. ¿Qué podría ser más zoopoético que eso? El texto incluso lo dice: ¿de qué otra manera podemos interpretar la afirmación del textolotl de que “de todo esto alcancé a comunicarle algo en los primeros días”? *Todo esto*, como acabamos de determinar, es el texto que acabas de leer y que los ajolotes ahora afirman haber dictado esencialmente al hombre que cree falsamente ser el autor y que, simplemente, lo está inventando todo (“*creyendo imaginar un cuento, va a escribir todo esto*”).

4. Alrededores

“Axoltol” pertenece, por lo tanto, a esa subcategoría de la metaficción conocida como *poioumenon*, una narrativa que gira en torno a su propio proceso de creación. Y dado que este proceso es *más que humano*, tal vez podríamos denominarlo *zoopoioumenon*. Al narrativizar su propia génesis más que humana, el texto constituye, en pocas palabras, una especie de zoopoetología. Es más, el proceso descrito en el último párrafo se corresponde con la poética de Cortázar en general, a la que podríamos llamar, legítimamente, zoopoética. En un ensayo publicado en 1969, titulado “Del cuento breve y sus alrededores”, Cortázar describe el acto de escribir como una especie de “exorcismo” o exteriorización de una *obsesión*, a la que denomina expresamente “obsesión de la alimaña”. Al igual que la “*pensée de l’animal*” de Derrida, la “*obsesión de la alimaña*” de Cortázar gira en torno a un genitivo subjetivo/objetivo deliberadamente ambiguo: podría referirse a una obsesión *por* estas criaturas o a una obsesión *de* ellas mismas¹¹. En el texto, esta ambigüedad se refleja en la incertidumbre sobre la identidad del autor. Obsesionado, el escritor se ve obligado a escribir para librarse de las “criaturas invasoras” que han ocupado su imaginación. (Etimológicamente, “obsesión” deriva del latín *obsidere*, “sitiar”, y, por tanto, se refiere a una forma de ocupación). “En cualquier cuento breve memorable”, continúa Cortázar, “[...] se percibe esa polarización, como si el autor hubiera querido desprenderse lo antes posible y de la manera más absoluta de su criatura, exorcizándola en la única forma en que le era dado hacerlo: escribiéndola” (1969, 66). Cortázar imagina esta separación entre el escritor y su texto en forma de “puente de un lenguaje” que, por un lado, permite el paso “de una voluntad de expresión a la expresión misma”, pero, por otro, también “me separa, como escritor, del cuento como cosa escrita, al punto que el relato queda siempre, con la última palabra, en la orilla opuesta” (65–66). Esto se ve claramente en “Axolotl”, donde el abismal límite entre el narrador y los axolotls se salva primero mediante el lenguaje,

pero al final del relato este puente que une el mundo del escritor y el de los axolotls se ha roto (“los puentes están cortados”), la conexión se ha roto y “lo que era su obsesión es ahora un ajolote, ajeno a su vida de hombre”.

Cabe señalar que el encuentro central con los ajolotes está enmarcado por ambos lados por la escritura: no solo el texto termina, de forma recursiva, con una referencia a su propio origen, sino que, al principio, tras el encuentro inicial con los ajolotes, lo primero que hace el hombre, en un gesto borgiano, es correr a la biblioteca para leer sobre estas criaturas. Pero, como pronto descubre, el conocimiento cultural y científico que contienen esos libros no puede responder a la pregunta de cómo es ser un ajolote. Los “alrededores” (zoo)poetológicos en los que surge el texto de Cortázar son, por tanto, tanto físicos como (inter)textuales, y esto incluye el escenario de la historia, el Jardín de las Plantas de París, que es una referencia inconfundible a otro de los precursores de Cortázar, concretamente a Rilke y a su famoso poema “Der Panther”, escrito en 1902. Cortázar era un gran admirador de Rilke y, cuando era un joven profesor en Argentina, incluso aprendió alemán por su cuenta para leerlo en el idioma original (Berg, 1990, 126). Cortázar emigró a París en 1951, exactamente cincuenta años después de que Rilke hiciera lo mismo, y su encuentro con los ajolotes en el *Jardin des plantes* tuvo lugar en 1952, cincuenta años después de que Rilke observara allí a su pantera (Weiss, 2003, 245, n.6). Esta relación intertextual se insinúa desde el principio, cuando el narrador dice que ese día tenía muchas ganas de ir a ver la pantera, pero como estaba dormida, acabó visitando a los ajolotes: “Era amigo de los leones y las panteras, pero nunca había entrado en el húmedo y oscuro edificio de los acuarios. [...] Los leones estaban feos y tristes y mi pantera dormía” (Cortázar, 2003, 499-500). Así, la trayectoria narrativa que conduce al encuentro se presenta implícitamente como un desvío del icónico poema de Rilke¹².

“Clinamen” es el término, tomado de Lucrecio, que Harold Bloom utiliza para denotar este “desvío” irónico respecto a un precursor, que constituye la primera etapa de la “ansiedad de la influencia”. Vale la pena volver a examinar los comentarios de Bloom sobre este proceso, ya que presenta algunos paralelismos inquietantes con el encuentro que ocupa el centro del cuento de Cortázar. Cuando un hombre toma conciencia de sí mismo como poeta en potencia, escribe Bloom, ello implica el descubrimiento de “la poesía como algo externo e interno a sí mismo”. Se trata de un proceso de “autorreconocimiento, en realidad, un segundo nacimiento”, que “nunca se completa en sí mismo”. Porque, continúa Bloom,

Cuando un poeta potencial descubre por primera vez (o es descubierto por) la dialéctica de la influencia, es decir, descubre por primera vez la poesía como algo que se encuentra tanto en su exterior como en su interior, inicia un proceso que habrá de terminar solamente cuando el poeta ya no tenga más poesía dentro de él, mucho tiempo después de poseer el poder (o el deseo) de descubrirla fuera de sí mismo. Aun cuando semejante descubrimiento constituya un autorreconocimiento, y, en realidad, un Segundo Nacimiento, [...] se trata de una acción nunca completa en sí misma. [...] Ya que el poeta está condenado a aprender sus más íntimos anhelos mediante una constatación de los demás seres. El poema está dentro de él, y sin embargo él siente la vergüenza y el esplendor de ser encontrado por poemas -por grandes poemas- que están fuera de él. Perder la libertad en este meollo equivale a nunca perdonar y a aprender para siempre el terror de la autonomía amenazada (1997, 25-26)¹³.

El proceso de autorreconocimiento que comienza cuando el protagonista de Cortázar entra en ese acuario similar a un útero (“húmedo y oscuro”) es, en efecto, nada menos que un “segundo nacimiento”, y la combinación de miedo (“Les temía”, (2003, 503)), vergüenza (“Turbado, casi avergonzado”, (500)) e indignidad (“Me sentía innoble frente a ellos” (502)) que siente al enfrentarse a la mirada fija de estos “horribles jueces” (502) se mezcla con un profundo sentido de afinidad y parentesco: “en ningún animal había encontrado una relación tan profunda conmigo” (502). No solo se siente visto, sino también reconocido, descubierto. Desde un punto de vista zoopoético, entonces, tal vez podríamos decir que “verse visto” por el otro absoluto se refiere *simultáneamente* a la experiencia de ser “descubierto” por otros textos y por otros animales, y, de hecho, a sentir una extraña sensación de reconocimiento de uno mismo como poeta y como animal.

En esta lectura intertextual, los animales del zoológico son tantos textos del canon literario, animales/textos que están ahí ante él y que, por lo tanto, él sigue. La única manera que tiene el narrador de escapar de su atracción y recuperar su autonomía como poeta por derecho propio es *desprenderse* de su obsesión en una especie de ecdisis zoopoética, transformándola en un ajolote y dejándola atrás para que otros visitantes la encuentren. Esto, a su vez, da un giro bastante diferente al ambiguo estatus de la historia como metamorfosis literaria, ya que la característica definitoria del ajolote como especie es que son *neoténicos*, “atrapados” en la fase larvaria de su desarrollo, aparentemente negándose a cambiar, a metamorfosearse, a convertirse en otra cosa¹⁴. “Eran larvas”, señala el narrador, “pero larva quiere decir máscara y también fantasma” (Cortázar, 2003, 502). Sin embargo, aunque se quite esta máscara y la deje atrás en el acuario, no llegamos a vislumbrar su verdadero rostro. *Larvatus prōdit*: enmascarado avanza.

5. La mentira poética de la animalidad.

Cuando se le preguntó sobre su encuentro con los ajolotes en una entrevista, Cortázar afirma que el día que descubrió (o fue descubierto por) los ajolotes en el Jardín de las Plantas, tras haber contemplado sus ojos dorados durante media hora, de repente se sintió invadido por una sensación de pánico y huyó aterrorizado: “jamás he vuelto al acuario del Jardín de las Plantas, jamás me voy a acercar a ese acuario” (Prego, 1985, 59)¹⁵. Esta huida aterrada de la vertiginosa tentación de la animalidad constituye un contrapunto perfecto al impulso dominante en el corazón de la estética y la poética de Cortázar, que Saúl Yurkievich describe como “antropofugal” (2003, 20) caracterizada por el fuerte y al mismo tiempo imposible deseo de cruzar el Rubicón que separa al hombre del animal, de escapar de los estrechos confines de lo humano. Las narrativas de Cortázar, en particular aquellas, como “Axolotl”, que él denomina “pasajes” (que pueden traducirse como “historias” o “anécdotas”, pero que literalmente significan “pasaje”), a menudo giran en torno a un encuentro más o menos *perturbador* con “el Otro”, que, de una forma u otra, desafía los límites del pensamiento y el lenguaje. En este contexto, la figura del animal le fascina especialmente por ser algo ajeno y, a la vez, familiar, inaccesible e íntimamente conectado (cf. Irby, 1967, 64-70). “A mí lo que me fascina en el reino animal”, dice

en una entrevista, “sobre todo en las escalas inferiores, digamos en el mundo de los insectos, es el hecho de estar frente a algo que vive pero en un estado de incomunicabilidad total y absoluta conmigo. Lo que siempre me obsesionó fue la imposibilidad que tenemos de proyectarnos al menos un segundo en la estructura del animal para tener, desde él, una idea de la realidad que capta” (González, 1978, 53-54).

En este sentido, la concepción de la animalidad de Cortázar es sorprendentemente similar a la propuesta por Georges Bataille, sobre todo en el primer capítulo de su *Théorie de la religion* (escrito en 1948, solo cuatro años antes del encuentro de Cortázar con los ajolotes). Así como los “ojos de oro” de los ajolotes miran al narrador de Cortázar “desde una profundidad insondable” que le produce vértigo, a pesar de estar tan cerca de él (Cortázar, 2003, 502), para Bataille existe un abismo fundamental e insalvable que separa al hombre del animal, lo cual es a la vez aterrador y seductor: “El animal abre ante mí una profundidad que me atrae y que me es familiar. Esa profundidad en cierto sentido la conozco: es la mía. Es también lo que me es más lejanamente escamoteado, lo que merece ese nombre de profundidad que quiere decir con precisión lo que me escapa. Pero es también la poesía [...]” (Bataille, 1998, 26)¹⁶. Podríamos llegar a decir que esta profundidad o abismo es, en realidad, fundamentalmente el espacio de la poesía y, por lo tanto, de la zoopoética. “Rien”, insiste Bataille, “Nada, a decir verdad, nos está más cerrado que esa vida animal de la que hemos salido” y tratar de imaginar el mundo a través de los ojos de una conciencia no humana es entregarse a la “mensonge poétique de l’animalité” [*la mentira poética de la animalidad*] (24)¹⁷. Solo la poesía está debidamente equipada para describir el mundo sin humanos, “en tanto que la poesía no describe nada que no se deslice hacia lo incognoscible” (25)¹⁸. En este sentido, la poesía y la animalidad están íntimamente ligadas, ya que la animalidad -o, con Derrida, “*la pensée de l’animal*”- es aquello que elude eternamente nuestros intentos de capturarla en el lenguaje; mientras que la poesía -o más bien “el pensamiento poético”- se caracteriza por sus incansables intentos de capturar lo esquivo y dar expresión a lo inexpresable. Así, para Bataille, el límite abismal que separa al hombre del animal requiere e incluso *invita a* “un saut poétique” (1976, 294; 1998, 25). Este salto poético está condenado al fracaso -nunca llegaremos al otro lado-, pero eso es precisamente lo que constituye su valor. Se convierte en el lugar de una tensión productiva que nos permite traspasar los límites de lo inteligible. Esta podría ser otra forma de abordar la enigmática sugerencia de Derrida de que “*penser commence peut-être là*”: toda la poesía y el conocimiento del animal se *derivan* de un salto primordial.

En cualquier caso, resulta llamativo cómo Bataille se refiere a esta imaginación del mundo vista desde la perspectiva de un animal como la de un mundo *sin* humanos, con lo que parece referirse a un mundo “préhistorique” (1976, 293), el mundo tal y como habría sido *antes* de la llegada de la humanidad. Tanto la poesía como la animalidad parecen remontarse así a una época en la que aún no existía la diferencia entre el hombre y el animal (aunque, lo que es más importante, este “pasado” es en realidad una construcción del presente). En este sentido, también el humano *sigue* (viene después) al animal, y la experiencia de ser mirado es inquietante porque nos transporta a una época anterior, “un remoto señorío aniquilado”, tal vez, “un tiempo de libertad en que el mundo había sido de los axolotl” (Cortázar, 2003, 503). El

estado de animalidad, para Bataille, representa un estado de perfecta inmanencia e indiferencia: “Inevitablemente, ante nuestros ojos, el animal está en el mundo como el agua en el agua” (Bataille, 1998, 27), como dice de manera memorable¹⁹. Es en este sentido como debemos entender la intuición del narrador en el relato de Cortázar sobre la “voluntad secreta [de] abolir el espacio y el tiempo con una inmovilidad indiferente” del ajolote (Cortázar, 2003, 501), así como la propia afirmación de Cortázar, en una carta fechada en diciembre de 1953, de que los ajolotes “están mucho antes que las palabras, y casi las destruyen con su presencia” (Speratti, 1957, 87f). Esta presencia “indiferente e inmóvil” suya es al mismo tiempo un presente eterno y, por lo tanto, similar a la “immensité immanente, où il n’y a ni séparations, ni limites” (1976, 306) de Bataille.

6. Tipos impredecibles de “nosotros”

Es tentador, entonces, interpretar los ajolotes de Cortázar como símbolos de la “inmensidad immanente”, embajadores de un mundo sin diferencias ni negatividad, que existe “comme l’eau dans l’eau”, pero esto no puede equivaler a reducir los ajolotes a ese significado simbólico, no sea que sucumbamos a lo que Bataille llama la “tentation gluante de la poésie” (1976, 294 –*la tentación pegajosa de la poesía*–). A lo largo del texto, el narrador de Cortázar construye símiles y analogías, estableciendo paralelismos con la mitología (“Parecía fácil, casi obvio, caer en la mitología”, (2003, 502)) y el exotismo del Otro (“sus pequeños rostros rosados aztecas”, (499); su “cuerpecito rosado y como translúcido” que le recuerda a “las estatuillas chinas de cristal lechoso”, (500)), solo para luego abandonarlas por ser demasiado “fáciles” (502) y engañosas. Esto tiene implicaciones para nuestro intento de interpretar la historia, ya que debemos ser cautelosos y no sucumbir a la tentación de las analogías fáciles o de tratar a los animales simplemente como “sustitutos” de otra cosa.

Los ajolotes tienen una historia cultural rica y fascinante, no solo porque, como dice el refrán, son “buenos para comer”, sino también porque son “buenos para pensar” (cf. Lévi-Strauss, 1965, 131). Su neotenia, al mantener a raya el poder de la metamorfosis, constituye un escándalo para la teoría de la recapitulación (cf. Gould, 1977, 177-184) y, gracias a sus prodigiosos poderes de regeneración, son una fuente de inspiración y aspiración para la investigación biomédica y la ingeniería genética; pronto todos podríamos ser en parte ajolotes (cf. Wanderer, 2018, 650-79; Preston, 2018). A través de su apariencia alienígena y sus “oscuros movimientos” (Cortázar, 2003, 499), también ejercen un gran poder metafórico, o lo que el compañero surrealista de Bataille, Roger Caillois, denominó “pouvoir lyrique”: la “capacité objective d’action immédiate sur l’affectivité” y para encender la imaginación (zoo)poética (Caillois, 1934, 23; cf. Renard, 2010). Caillois denomina esta capacidad “objetiva” porque surge de su propia fisiología, de su ser material. Esto también debería servir como un recordatorio de que los ajolotes, como todos los animales, no son meras pantallas pasivas para el significado impuesto por los humanos, sino que, en cierta medida irreducible, son participantes activos o socios en la creación de los significados que encarnan, al igual que los ajolotes del Jardin des Plantes aparecen como coautores del cuento de Cortázar. Como tal, esta “capacidad objetiva” es solo una de las formas en que lo que

llamamos “el animal” puede mirarnos y “en un mot, sans un mot s’adresser à [nous] [...] depuis là-bas, depuis une origine tout autre” (Derrida, 2006, 31).

Esto significa que estos axolotes textuales no son solo simbólicos o alegóricos -de hecho, el texto mismo invita repetidamente a tales lecturas y luego las frustra, sino que más bien se asemejan a lo que Donna Haraway llama “figuras”, es decir, “criaturas de posibilidades imaginadas y criaturas de una realidad feroz y ordinaria”. Las figuras, en el sentido de Haraway, son “donde lo biológico y lo literario se unen con toda la fuerza de la realidad vivida”. Constituyen, por tanto, lo que ella denomina “nodos o nudos materiales-semióticos” cuyos diversos hilos “se entrelazan y requieren respuesta” (Haraway, 2008, 4)²⁰. Una de las principales tareas de una lectura zoopoética, tal y como yo la veo, es imaginar qué significaría *responder* a tales criaturas. La zoopoética podría considerarse, por tanto, una poética de la respuesta, de la capacidad de responder y de la responsabilidad. También es, fundamentalmente, una poética del entrelazamiento. Una respuesta se sitúa siempre dentro de una compleja red de hilos materiales y semióticos, y, a través de nuestra lectura, también nosotros quedamos atrapados en el “enlace formador de mundo” que es el texto. Y si los animales, humanos y no humanos, son verdaderamente socios en la creación de significados, entonces sus mundos y los nuestros también están fundamentalmente entrelazados. ¿No es esto, después de todo, lo que Cortázar nos estaba diciendo todo el tiempo, mediante una elaborada contradicción performativa? Su narrador insiste en que “ninguna comprensión [es] posible” (2003, 504), que no hay posibilidad de comunicación ni similitud entre el mundo del ajolote y el mundo humano. Y, sin embargo, al mismo tiempo, el texto dice y hace exactamente lo contrario: el narrador se siente reconocido por los ajolotes y se reconoce a sí mismo en sus “pequeños rostros rosados aztecas”. Intenta en vano convencerse de que solo está proyectando una conciencia humana en estos animales, pero ambos saben, dice, que aunque no sean humanos, él “en ningún animal había encontrado una relación tan profunda con[s]igo” (502). Los ajolotes de Cortázar no son más que “figuras constructoras de sentido que reúnen a quienes responden a ellos en formas impredecibles del ‘nosotros’” (Haraway, 2019, 28). Entendidos como figuras en este sentido, los ajolotes son siempre tanto biológicos como literarios, naturales y culturales, científicos y mitológicos, reales e imaginarios, y esto se aplica tanto a los que encontramos en el texto de Cortázar como a los que podríamos encontrar hoy en día en el Jardín de las Plantas. Tanto el zoológico como el texto constituyen lo que Haraway denomina “zonas de contacto” o “embrollos mortales” y “enlaces formadores de mundo”, y el encuentro en el corazón del texto de Cortázar es precisamente uno de esos enlaces.

Como es lógico, las “figuras” constituyen también una idea estética central o un principio poético para Cortázar. “Siento continuamente la posibilidad de ligazones”, afirma en una entrevista, “de circuitos que se cierran y que nos interrelacionan al margen de toda explicación racional y de toda relación humana”. En nuestra vida cotidiana, es posible que no seamos conscientes de estas conexiones y, de hecho, es posible que nunca lleguemos a serlo, al igual que las estrellas que componen la Osa Mayor no saben que lo son, desde una cierta perspectiva que, y esto es importante, nunca podrán ocupar: “Quizá nosotros somos también Osas Mayores y Menores y no lo sabemos porque estamos refugiados en nuestras individualidades” (Harss y

Dohmann, 1969, 278). Sin duda, el concepto de “figuras” de Cortázar es más metafísico que el de Haraway, más celestial que terrenal, ya que implica una especie de vasto orden o plan cósmico que nos está oculto debido a nuestra perspectiva limitada; y, de hecho, el impulso antropófugo de Cortázar de escapar de lo humano y ver el mundo desde el otro lado del abismo está motivado en gran medida por la idea de que podría ofrecer la posibilidad de percibir *en su conjunto* estas figuras de las que, sin saberlo, formamos parte. Sin embargo, al igual que con el “saut poétique” de Bataille, no hay posibilidad alguna de alcanzar jamás ese punto arquimédico. Por lo tanto, nos quedamos con el “sentimiento” **más mundano y decididamente antropocéntrico de que “somos parte de figuras que desconocemos”** (Harss y Dohmann, 1969, 278) y de que la tarea de la literatura es explorar cómo todos estamos fundamentalmente enmarañados en redes de significado que se extienden más allá de lo humano. ¿Y qué podría ser más zoopoético que eso?

Agradecimientos

Una versión previa de este artículo fue publicada anteriormente en neerlandés como “Onvoorspelbare vormen van ‘wij’: Julio Cortázar en de zoöpoëtische verbeelding”. *Vooys. Tijdschrift voor letteren* 38.3 (2020, 7-16). Se realizaron algunas adecuaciones de formato requeridos por *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*.

Traducción de Leticia Flores Farfán y Ana María Miranda Mora

Notas

¹ Véase, por ejemplo, Bartra, 2011; Kauffmann, 2001, 223–232 o Bruno, 2005, 110–122.

² Hay algunas excepciones, por supuesto, que pueden atribuirse a la llegada del “giro animal” en los estudios latinoamericanos. Así, un volumen editado recientemente sobre Cortázar y su compatriota Adolfo Bioy Casares contiene dos capítulos que abordan “Axolotl” y la cuestión del animal: Pietrak, 2016, 73-86 y Gremels, 2016, 87-96. Hay ejemplos anteriores, quizás el más notable sea un ensayo de la académica uruguaya Lisa Brock de Behar escrito en 1988 —casi una década antes de que Derrida supuestamente acuñara el término “zoopoética”— en el que describe “Axolotl” de Cortázar como una “investigación zoonarrativa, o zoopoética” sobre la literatura misma. Véase Block, 1990, 41.

³ “Il y aurait d’abord les textes signées par des gens qui ont sans doute vu, observé, analysé, réfléchi l’animal mais ne se sont jamais vus par l’animal” (Derrida, 2006, 31).

⁴ [...] “c’est comme s’ils [i.e. Les hommes de cette configuration] avaient vu sans être vus, comme s’ils avaient vu l’animal sans être vu par lui, sans s’être vus par [...] quelqu’un qui, du fond d’une vie dite animale, et non seulement par le regard, les aurait obligés de reconnaître, au moment de l’adresse, que cela les regardait.” (Derrida, 2006, 32; 2008, 30).

⁵ “expérience troublante” (Derrida, 2006, 32).

⁶ “En cuanto a la otra categoría de discurso, por parte de los firmantes que de entrada son poetas o profetas” (Derrida, 2008, 30).

⁷ “la pensée de l’animal, s’il y en a, revient à la poésie, voilà une thèse, et c’est ce dont la philosophie, par essence, a dû se priver. C’est la différence entre un savoir philosophique et une pensée poétique.” (Derrida, 2006, 23).

⁸ “L’animal nous regarde, et nous sommes nus devant lui. Et penser commence peut-être là.” (Derrida, 2006, 50).

⁹ “en un mot, sans un mot s’adresser à [nous] [...] depuis là-bas, depuis une origine tout autre.” (Derrida, 2006, 31).

¹⁰ “poetry that does not try to find an idea in the animal, that is not *about* the animal, but is instead the record of an engagement with him.” (J.M. Coetzee, 1999, 51).

¹¹ La palabra española *alimaña* deriva del latín *animālia*, plural de *animal*, y se refiere, al igual que el alemán “Ungeziefer” y el inglés “vermin”, específicamente a animales dañinos o molestos y, en sentido figurado, a una persona mala, baja u odiosa: “Persona mala, despreciable, de bajos sentimientos”, como lo define el *Diccionario de la lengua española*. Los paralelismos con Kafka son más que evidentes: no solo porque Gregorio Samsa, el protagonista de *La metamorfosis*, se despierta y se encuentra transformado, “sin transición, sin sorpresa”, por así decirlo, en un *ungeheures Ungeziefer*, sino también porque la imaginación zoopoética de Kafka en su conjunto gira en torno a una relación en gran medida antagónica con el animal y la animalidad.

¹² Además, el gesto zoopoético que se encuentra en el centro del texto también es contrapuntístico al de Rilke, en el sentido de que toda la historia gira en torno a la capacidad del ajolote para devolver la mirada y en la sensación del narrador humano de ser mirado (de “verse a sí mismo siendo visto”), mientras que esta reciprocidad queda explícitamente descartada en el poema de Rilke, ya que la mirada de la pantera se ha “cansado tanto” del interminable paso de los barrotes que ya no percibe nada fuera de la jaula (sobre “La pantera” de Rilke y la zoopoética, Driscoll, 2018, 29-47).

¹³ “the poet is condemned to learn his profoundest yearnings through an awareness of *other selves*. The poem is *within* him, yet he experiences the shame and splendor of *being found* by poems—great poems—*outside* him. To lose freedom in this center is never to forgive, and to learn the dread of threatened autonomy forever.” (Bloom, 1997, 25-26, cursiva en el original; 1973, 36).

¹⁴ Dados los orígenes precolombinos de estas criaturas y su exótico nombre náhuatl, esta anomalía evolutiva se convierte entonces en una metáfora de los pueblos “primitivos”, de ahí las recurrentes comparaciones entre los ajolotes y los aztecas, por ejemplo, en las páginas 499, 502, etc.; cf. Kauffmann, 2001, 223-232.

¹⁵ Cuando, en 1979, dos documentalistas quisieron rodar una escena en el acuario, Cortázar se

negó y tuvieron que recurrir a un “truco cinematográfico” para que pareciera que estaba en el Jardín de las Plantas.

¹⁶ “L’animal ouvre devant moi une profondeur qui m’attire et qui m’est familière. Cette profondeur, en un sens, je la connais : c’est la mienne. Elle est aussi ce qui m’est le plus lointainement dérobé, ce qui mérite ce nom de profondeur qui veut dire avec précision *ce qui m’échappe*. Mais c’est aussi la poésie [...]” (Bataille, 1976, 294).

¹⁷ “ne nous est plus fermé que cette vie animale dont nous sommes issus” (Bataille, 1976, 293).

¹⁸ “en ce que la poésie ne décrit rien qui ne glisse a l’inconnaissable.” (Bataille, 1976, 293).

¹⁹ “L’animal est dans le monde comme l’eau dans l’eau” (Bataille, 1976, 295).

²⁰ “Las figuras no son representaciones ni ilustraciones didácticas, sino nodos o nudos materiales-semióticos en los que diversos cuerpos y significados se dan forma mutuamente. Para mí, las figuras siempre han estado donde lo biológico y lo literario se unen con toda la fuerza de la realidad vivida” (Haraway, 2019, 27-28).

Referencias

- Bartra, R. (2011). *Axolotiada: Vida y mito de un anfibio mexicano* (G. Villadelángel Viñas, Ed.). FCE; INAH.
- Bataille, G. (1976). *Théorie de la religion*. En *Œuvres complètes* (Vol. 7, pp. 283–361). Gallimard.
- Bataille, G. (1998). *Teoría de la religión* (T. Klossowski, Ed.; F. Savater, Trad.). Taurus Ediciones.
- Berg, W. B. (1990). Entrevista con Julio Cortázar. *Iberoamericana*, 14(2–3), 126–141.
- Block de Behar, L. (1990). *Dos medios entre dos medios: Sobre la representación y sus dualidades*. Siglo Veintiuno.
- Bloom, H. (1997). *The anxiety of influence: A theory of poetry* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Bloom, H. (1973). *La angustia de las influencias* (F. Rivera, Trad.). Monte Ávila Editores.
- Bruno, P. M. (2005). Yin/Yang, axolotl/salamander: Mercè Rodoreda and Julio Cortázar’s amphibians. *Confluencia*, 21(1), 110–122.
- Caillois, R. (1934). La mante religieuse. *Minotaure*, 5, 23–26.
- Coetzee, J. M. (1999). *The lives of animals* (A. Gutman, Ed.). Princeton University Press.
- Coetzee, J. M. (2001). *Las vidas de los animales* (M. Martínez-Lage, Trad.). Mondadori.

- Cortázar, J. (1969). Del cuento breve y sus alrededores. En *Último round* (Vol. 1, pp. 59–82). Siglo Veintiuno.
- Cortázar, J. (2003). Axolotl. En S. Yurkievich (Ed.), *Obras completas* (Vol. 1, pp. 499–504). Galaxia Gutenberg.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis* (M.-L. Mallet, Ed.). Gallimard.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (M.-L. Mallet, Ed.; C. de Peretti & C. Rodríguez Marciel, Trans.). Editorial Trotta.
- Driscoll, K. (2018). Second glance at the panther, or: What does it mean to read zoopoetically? *Frame: Journal of Literary Studies*, 31(1), 29–47.
- González Bermejo, E. (1978). *Conversaciones con Cortázar*. EDHASA.
- Gould, S. J. (1977). *Ontogeny and phylogeny*. Harvard University Press.
- Gremels, A. (2016). La lógica animal como lógica alteritaria en los cuentos de Julio Cortázar. En R. Spiller (Ed.), *Julio Cortázar y Adolfo Bioy Casares: Relecturas entrecruzadas* (pp. 87–96). Erich Schmidt Verlag.
- Haraway, D. J. (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2019). Cuando las especies se encuentran: Introducciones (V. Meiller, Trad.). *Tabula Rasa*, (31), 23–75.
- Harss, L., & Dohmann, B. (1969). *Los nuestros*. Editorial Sudamericana.
- Irby, J. E. (1967). Cortázar's Hopscotch and other games. *Novel: A Forum on Fiction*, 1(1), 64–70.
- Jaek, L. M. (1980). The engendering of consciousness in Cortázar's "Axolotl," Casa tomada y [sic] Las babas del diablo. *NS: NorthSouth*, 5(10), 103–120.
- Kauffmann, R. L. (2001). Julio Cortázar y la apropiación del otro: "Axolotl" como fábula etnográfica. *Revista Mexicana de Sociología*, 63(4), 223–232.
- Lévi-Strauss, C. (1965). *El totemismo en la actualidad* (F. González Aramburo, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz Robles, M. (2016). *Literatura y estudios sobre animales*. Routledge.
- Pietrak, M. (2016). Bestiario argentino: Acerca de lo animal en Cortázar y Patricia Suárez. En R. Spiller (Ed.), *Julio Cortázar y Adolfo Bioy Casares: Relecturas entrecruzadas* (pp. 73–86). Erich Schmidt Verlag.

- Prego, O. (1985). *La fascinación de las palabras: Conversaciones con Julio Cortázar*. Muchnik.
- Preston, E. (2018, July 2). Salamander's genome guards secrets of limb regrowth. *Quanta Magazine*. <https://www.quantamagazine.org/axolotl-genome-slowly-yields-secrets-of-limb-regrowth-20180702/>
- Renard, J.-B. (2010). L'axolotl: De la controverse scientifique au mythe littéraire. *Sociétés*, 108(2), 19–32.
- Spiller, R. (Ed.). (2016). *Julio Cortázar y Adolfo Bioy Casares: Relecturas entrecruzadas*. Erich Schmidt Verlag.
- Speratti Piñero, E. S. (1957). La literatura fantástica en las últimas generaciones argentinas: Julio Cortázar. En A. M. Barrenechea & E. S. Speratti Piñero, *La literatura fantástica en Argentina* (pp. 73–94). Imprenta Universitaria.
- Wanderer, E. (2018). The axolotl in global circuits of knowledge production: Producing multispecies potentiality. *Cultural Anthropology*, 33(4), 650–679.
- Weiss, J. (2003). *The lights of home: A century of Latin American writers in Paris*. Routledge.
- Yurkievich, S. (2003). Introducción general: Julio Cortázar: Sus bregas, sus logros, sus quimeras. En J. Cortázar, *Obras completas* (Vol. 1, pp. 9–37). Galaxia Gutenberg.

Para citar este artículo:

Driscoll, Kári. (2026 [2020]). “Tipos impredecibles de 'nosotros'”: Julio Cortázar y la imaginación zoopoética. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 135-150. Accesible en: https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/Tipos-impredecibles-de-nosotros_Julio-Cortazar-y-la-imaginacion-zoopoetica.pdf

Leticia Flores Farfán

Cuando el feminismo y el animalismo se encuentran. Hacia comunidades multiespecie donde la hospitalidad reine

RESUMEN

Este ensayo examina la convergencia entre feminismo y animalismo en el feminismo antiespecista, articulando perspectivas ético-políticas y epistemológicas. Analiza el carnofalogocentrismo de Derrida (1989), el "referente ausente" de Adams y el carnismo de Joy para evidenciar las conexiones entre el especismo, el sexismo y otras formas de opresión. Desde la epistemología, explora las propuestas de Vinciane Despret sobre agencia animal relacional y metodologías encarnadas que reconocen a los animales como co-constructores del conocimiento. El texto propone transformar las relaciones humano-animal en comunidades multiespecie basadas en la hospitalidad, el cuidado y la cocreación de mundos comunes, superando tanto la victimización como las soluciones simplistas.

Palabras Claves: feminismo antiespecista, carnismo, agencia animal, epistemología relacional, comunidades multiespecie.

Abstract: This essay examines the convergence between feminism and animalism in antispeciesist feminism, articulating ethical-political and epistemological perspectives. It analyzes Derrida's (1989) concept of carnophallologocentrism, Adams's notion of the "absent referent," and Joy's concept of carnism to reveal connections between speciesism, sexism, and other forms of oppression. Epistemologically, it explores Vinciane Despret's proposals on relational animal agency and embodied methodologies that recognize animals as co-constructors of knowledge. The text proposes transforming human-animal relations into multispecies communities based on hospitality, care, and the co-creation of common worlds, thereby overcoming both victimization and simplistic solutions while addressing the productive tension between responding to immediate suffering and building nuanced understandings of the complex relationships between humans and non-humans.

Key words: Antispeciesist feminism, Carnism, Animal agency, Relational epistemology, Multispecies communities thought, Latin American literature, animality, Donna Haraway.

Autor/ Author

Leticia Flores Farfán

Universidad Nacional Autónoma
de México

Ciudad: Ciudad de México, México

**ORCID ID: 0000-0001-
8727-5477**

Correo:
**leticiafloresfarfan@
gmail.com**

Recibido: 02/11/2025

Aprobado: 04/12/2025

Publicado: 06/01/2026

1. Introducción

Ignoro la fecha y la filiación de nacimiento del feminismo antiespecista. Datarlo y ubicar su genealogía son tareas pendientes para los estudios filosóficos de recepción e historia de los conceptos y de los vocabularios. No me adentraré por ahora en esa investigación fundamental; hoy quiero centrarme en la exposición del estremecimiento (por no usar la ya muy desgastada idea de revolución) teórico-práctico que el encuentro entre feminismo y animalismo ha producido en las aproximaciones ético-políticas y epistemológicas a los estudios de la llamada «cuestión animal».

Partiré de una constatación. Tanto el feminismo como el animalismo nacieron de la urgencia de cuestionar sistemas de dominación y explotación profundamente arraigados en Occidente, de la necesidad de sacudir la naturalización de las jerarquías binarias y dualistas que han atravesado el pensamiento y la acción durante siglos, de revocar la objetualización y desubjetivación de todos los seres vivos sintientes, y del reconocimiento incuestionable que el cuidado es central para cualquier propuesta ética política que valore y aprecie la vida. Esa convergencia de andaduras dio lugar a la unión del feminismo con el animalismo, tanto en la consigna callejera como en el análisis teórico, y habilitó naturalmente que comenzáramos a hablar de feminismo antiespecista.

El feminismo antiespecista se articula como una propuesta ético-político-afectiva en donde la perspectiva interseccional juega un papel central, pues no hay posibilidad de comprender el especismo como sistema político económico de dominación global sin ver cómo se entrelaza con otros órdenes de opresión como lo son el sexismo, el colonialismo, el racismo, el clasismo, el racionalismo, el capacitismo y todos esos otros ismos, propios de regímenes de exclusión, que desprecian la diferencia y la pluralidad de los vivientes. El especismo no es producto de preferencias individuales ni de prejuicios o creencias de cada persona; es una articulación ideológico-simbólica que habilita las prácticas violentas contra los animales en función de la superioridad jerárquica que el animal humano se ha asignado a sí mismo a partir de la negación de la sintiencia de los otros animales¹.

El feminismo antiespecista, el de la calle y el de los escritorios, deconstruye las formas en que producimos conocimiento sobre los otros animales no humanos² y sobre nosotros, animales humanos, para transformar nuestras relaciones y posibilitar nuevas formas de coexistencia y convivencia hospitalaria³. Y si bien, como he dicho, no es posible determinar con precisión el momento fundacional del feminismo antiespecista, sí podemos dar cuenta de varias construcciones teórico-político-epistémicas que han aportado significativamente a su conformación actual, tal como lo reconocen varias académicas y activistas adscritas a esta postura teórico-ético-política. Iniciaré la exposición con reflexiones de perspectivas ético-políticas y, posteriormente, daré cuenta de las de corte epistemológico, aunque, evidentemente, esta separación es más para facilitar la exposición que por la existencia incontestable de una frontera infranqueable entre ambas.

2. La perspectiva ético política

La categoría derrideana de carnofalogocentrismo⁴ desempeña un papel central en los análisis de la cuestión animal, porque da cuenta de ese sistema sacrificial que nos habita y en el que hemos naturalizado la muerte, tanto del animal como de la mujer (y de las vidas feminizadas), en y por una ontología política masculina. Asimismo, este neologismo propuesto por Derrida es una herramienta teórico-conceptual que permite desentrañar la estructura profunda del sistema patriarcal-especista al denunciar cómo animales y mujeres son reducidos ontológicamente a meros recursos o bienes disponibles, y al hacer evidente la forma en que se entrelazan diversos sistemas de opresión en nuestras sociedades contemporáneas. Hay que destacar que la problematización no se centra exclusivamente en el hecho de comer carne, sino en cómo se sostienen y refuerzan entre sí el consumo cárnico, el poder masculino y la autoridad/legitimidad del logos racional.

Carol Adams, en *The Sexual Politics of Meat* (2015)⁵, transforma radicalmente nuestra comprensión de las conexiones entre el patriarcado y el consumo de carne. Un ejemplo cotidiano podrá bastar para ilustrarlo: en las barbacoas o asados, los varones cisgénero despliegan su dominio sobre el fuego y los cuerpos de animales muertos, creando un evento que funciona simultáneamente como ritual de masculinidad cisheteropatriarcal y como acto de apropiación sacrificial de cuerpos vulnerables. La barbacoa es realmente un teatro político disfrazado de reunión social. Basta con que tengamos en mente las campañas políticas texanas o la de los varones del norte de México, con sombrero y a caballo, al más puro estilo del mundo Marlboro.

Carol Adams incorpora a este análisis la categoría de “referente ausente” para mostrar que el sistema cárnico sacrificial no es solamente la eliminación referencial del animal cuando comemos carne, sino todo un proceso activo de desaparición del viviente, es decir, la exigencia irrevocable de la muerte simbólica y física del animal como individuo sintiente para poder apropiarnos y hacer uso de su cuerpo y de su vida. El animal se transforma en alimento y, para ello, hay que destazarlo tanto en el lenguaje como en el cuerpo; hay que desaparecerlo para que su vitalidad y sus intereses no estén presentes cuando nos alimentemos o nos vistamos. No decimos que comemos “cow”; decimos que comemos “beef”. No decimos “pig”; decimos “ham” (los ejemplos de Adams son en inglés). En nuestro contexto cultural, no decimos “cerdo” sino “carnitas”, ni “borrego” sino “barbacoa”. Y este ocultamiento en el lenguaje invisibiliza al animal y la violencia real que estos seres sintientes sufren en la ingeniería alimentaria de los sistemas de producción masificada⁶. Los anuncios publicitarios de vacas felices y sonrientes que nos dan su leche proteica y nutritiva distan mucho de la realidad de vacas con ubres sangrantes y purulentas, hormonizadas, saturadas de antibióticos y sometidas a una inseminación forzada constante. Pero Adams va más allá al mostrar que el mismo mecanismo de desaparición opera en la violencia contra las mujeres cuando las víctimas son descritas como “provocativas”, “disponibles”, borrando su subjetividad individual de la misma manera que borramos la del animal. Las diversas campañas de publicidad de las hamburguesas Carl’s Jr., y especialmente aquella en la que en letras gigantes se lee “Everybody loves breasts” para promover su nueva hamburguesa de pechuga

de pollo, no hacen más que fortalecer la idea de que «sin tetas no hay paraíso», el incremento exponencial de las cirugías de aumento de senos y el fortalecimiento del deseo cisheteropatriarcal sobre los cuerpos femeninos.

La académica Isabel Balza (2018) introduce una distinción conceptual que ilumina estas dinámicas de “borradura”. En su análisis biopolítico, se evidencia la distinción entre el cuerpo y la carne que este sistema sacrificial produce. Balza afirma que “[...] la carne se caracteriza en nuestra tradición filosófica por su aspecto inerte y pasivo, presentándose como objeto intercambiable y mercantilizable. Frente a esta, el cuerpo adquiere un carácter activo y animado, mostrando un cariz subjetivo” (Balza, 2018, 31)⁷. Esta distinción no es meramente académica. Balza identifica dos momentos en lo que denomina la biopolítica negativa de la carne: un primer proceso ideológico donde se construye el concepto de carne como materia inerte, y un segundo proceso, alineado con el primero, en el que se arroja a ese ser vivo convertido en carne a un estado de naturaleza que lo sustrae de la ley y de la atribución de derechos, de la consideración moral y de la justicia (Balza, 2018, 32); en resumen, de la comunidad política. Es claramente la ubicación de ciertos vivientes (entre ellos, los animales, las mujeres precarizadas, los esclavos y un importante, etcétera) en la categoría agambeniana de *zoé*, de no personas⁸.

Melanie Joy, psicóloga social vinculada a la Universidad de Massachusetts y creadora de Strategic Action for Animals, publicó *Why We Love Dogs, Eat Pigs and Wear Cows*, en el que estructura el abordaje psicosocial de la cuestión animal. Joy abre su investigación presentando un escenario ficticio en el que observamos a un grupo de personas que comparte una cena y degusta un guiso preparado por la anfitriona. Al momento en que una invitada elogia el platillo y solicita conocer su preparación, la huésped detalla los componentes: “Primero coges un kilo de carne de Golden retriever, marinada desde la noche anterior, y luego [...]” (Joy, 2013, 17). Seguramente la invitada sentirá desagrado e incluso náusea ante la idea de comer carne de perro, ya que la “percepción” occidental de estos animales (distinta de la china) no permite considerarlos como “comida”. Joy propone entonces imaginar que la cocinera les dice que bromea y aclara que se trata de ternera. Posiblemente quien preguntó retome su deseo de comer, aunque conservando algo de incomodidad, pues a diferencia del Golden retriever -al cual casi seguramente visualizó jugando con una pelota o descansando con su humano cerca del fuego- no relaciona la carne de ternera con el ser vivo del cual proviene, sino con productos envasados disponibles en los refrigeradores de los supermercados.

La investigación de Joy busca desentrañar el patrón cognitivo — “[...] la estructura psicológica que modela (y es modelada por) nuestras creencias, ideas, percepciones y experiencias y que organiza e interpreta automáticamente la información entrante” (Joy, 2013, 20)— que facilita la transformación de seres animales vivos en carne y de esta en productos alimenticios. Los patrones mentales que desarrollamos a lo largo de nuestra existencia, fundamentados en sistemas de valores y costumbres alimentarias profundamente arraigados en nuestro contexto social, nos permiten distinguir y jerarquizar a los animales según su cercanía con nosotros. Los perros y gatos son animales de familia, las vacas y los puercos pertenecen al conjunto de animales que sirven de alimento o vestido, los insectos, salvo quizá las abejas y las lindas mariposas,

y las ratas son seres a los que no dudamos en matar con químicos o con los crueles papeles con pegamento porque los queremos fuera de nuestros higienizados hogares.

Para que exista este sistema que configura nuestros gustos y rutinas alimentarias, así como la distinción entre las especies que comemos y las que no, es necesario levantar un cerco de protección emocional y mental que permita bloquear nuestra capacidad empática hacia ciertos animales para habilitar su confinamiento, su producción/reproducción, su aniquilamiento en aras de los intereses de consumo humano. Ese mecanismo psicológico, denominado por Joy “adormecimiento emocional”, facilita “desconectarnos mental y emocionalmente” de nuestras vivencias para disminuir el sufrimiento y reducir la angustia que determinados eventos nos generan o podrían generarnos. Indudablemente es un mecanismo mental útil porque nos ayuda a procesar experiencias traumáticas o dolorosas, pero también puede volverse muy peligroso cuando anula nuestra capacidad empática hasta el punto de normalizar actos violentos, tal como sucede en las instalaciones industriales donde los animales se procesan para consumo humano. Este adormecimiento está vinculado a operaciones psicológicas y colectivas, como la “negación, evitación, costumbre, justificación, cosificación, desindividualización, dicotomización, racionalización y disociación” (Joy, 2013, 25), que soportan y sostienen a las sociedades industriales, donde se sacrifican cada año, para consumo humano, aproximadamente entre 83 y 92 mil millones de animales terrestres para alimentarnos; la mayoría son pollos, que hemos convertido en unidades de producción, seguidos de patos y cerdos. Pero el consumo verdaderamente abrumador se concentra en los océanos y en las granjas acuáticas. Capturamos entre 1,1 y 2,2 billones de peces salvajes cada año. La acuicultura, que en 2022 superó por primera vez a la pesca tradicional, añade entre 78 y 171 mil millones de peces de granja. Estamos hablando de hasta 2,3 billones de seres sintientes en total, una cifra que equivale al 87% de todos los vertebrados que matamos para comer. Para ponerlo en perspectiva: tan solo los peces de granja ya superan a todos los mamíferos y aves terrestres juntos de los que hacemos uso (y abuso). El “referente ausente” del que habla Carol Adams cobra aquí su dimensión más brutal: mientras ocasionalmente debatimos sobre la inmoralidad de la matanza de pollos o vacas, billones de criaturas acuáticas desaparecen en silencio, invisibles en su propia magnitud, lo que confirma que el sistema carnista opera con mayor eficacia precisamente donde nuestra empatía encuentra sus límites más profundos¹⁰.

John Robbins, en la introducción al libro de Joy, resalta que la relevancia del texto de esta autora recae en su insistencia en dar cuenta de los mecanismos psíquicos ocultos que sostienen y reproducen el carnismo, es decir, en revelar los mecanismos ideológicos que naturalizan nuestras costumbres alimentarias y nos hacen vivir el consumo de carne como una decisión propia, ocultando:

- 1) Que nuestros patrones alimentarios han sido conformados a partir de discursos y prácticas médicas que se venden como incuestionables con relación a la ingesta de proteína animal;
- 2) La ingerencia de los intereses de corporaciones ganaderas e industrias médico-farmacéuticas en la construcción de nuestra idea de dieta sana; y
- 3) El sacrificio masivo de animales que la industria alimentaria y sus centros de investigación ejecutan.

Y no es que Joy deje de lado el tema de los derechos de los animales, la denuncia del maltrato y la violencia a la que son sometidos para satisfacer intereses humanos, sino que orienta su problematización a visibilizar aquello que no quieren que se vea, a mostrar y nombrar aquello que quiere pervivir silenciado y sin nombre. En palabras de Joy:

El patriarcado existió miles de años antes de que el feminismo lo declarara una ideología. Lo mismo sucede con el carnismo. Resulta interesante que la ideología del vegetarianismo tenga nombre desde hace más de 2500 años; se llamaba “pitagóricos” a quienes decidían no comer carne porque seguían la filosofía dietética de Pitágoras, el filósofo y matemático de la Antigua Grecia. El término “vegetariano” se acuñó mucho después, ya en el siglo XIX. Sin embargo, solo ahora, siglos después de etiquetar a quienes no comen carne, hemos dado nombre a la ideología de quienes sí comen.

En cierto modo, es lógico que el vegetarianismo recibiera su nombre antes que el carnismo. Es más sencillo reconocer las ideologías que se alejan de la corriente principal. Sin embargo, hay otro motivo más importante que explica por qué el vegetarianismo recibió un nombre y el carnismo, no. La principal manera de garantizar que las ideologías arraigadas sigan bien afianzadas es que sean invisibles. Y la principal manera en que se mantienen invisibles es carecer de nombre. Si no tiene nombre, no podemos hablar de ello y, si no podemos hablar de ello, no podemos cuestionarlo (Joy, 2013, 37-38).

La persistencia del carnismo también se apoya en:

- 1) marcos legales que clasifican a los animales como bienes pero no como sujetos de derecho,
- 2) en las representaciones idealizadas que los medios proyectan sobre la industria cárnica como una actividad natural y humana, y
- 3) en las tácticas corporativas que alejan los procesos de sacrificio de los entornos urbanos cotidianos para evitar el rechazo al consumo de productos animales que la visibilización de su cría y matanza provocaría.

Respecto a este último punto, Joy sugiere que si los centros de sacrificio tuvieran paredes de cristal, muchas personas probablemente renunciarían a comer carne¹¹. En YouTube se puede encontrar un video de cámara oculta que documenta las respuestas del público cuando descubren que los embutidos de cerdo que están probando provienen de procesar a un cerditito vivo introducido en una picadora. Los participantes reaccionan con horror cuando el empleado intenta introducir al animal en el aparato para producir el embutido, escupen la salchicha que habían degustado, protestan enérgicamente e intentan impedirlo, llegando incluso a agredir físicamente al empleado por intentar sacrificar al animal. Y nos hacemos la pregunta: ¿de qué creían que estaban hechas las salchichas?

El carnismo es una ideología invisible que normaliza el consumo de ciertos animales hasta el punto de que no nos damos cuenta de que comemos o no comemos

determinados animales en función del sistema de creencias en el que nos hemos constituido y no porque lo decidamos. Joy afirma que esta ideología invisible se sustenta en tres justificaciones fundamentales que denomina las “Tres N”: comer carne es Normal, Natural y Necesario. Y esta operación de normalización, naturalización y necesidad es la misma justificación que, históricamente, ha legitimado diversas formas de explotación, desde la esclavitud hasta la subordinación de las mujeres.

Joy también documenta el impacto psicológico que experimentan quienes participan en la matanza. Los trabajadores de mataderos sufren lo que se denomina estrés traumático inducido por la perpetración (PITS). En este sector, las tasas de trastorno de estrés postraumático, depresión, ansiedad y violencia doméstica son considerablemente elevadas. Un estudio realizado en Estados Unidos, citado por Joy, demuestra que los condados con mataderos registran las tasas más altas de delitos violentos. Joy vincula esta situación con las dinámicas de género y de clase social. En los mataderos, la contratación se dirige principalmente a personas de comunidades marginadas, como migrantes, personas racializadas y trabajadores en situación precaria, quienes cuentan con escasas alternativas laborales. Muchos de estos empleados son migrantes indocumentados residentes en Estados Unidos. Así, el sistema carnista no solo explota a los animales, sino que también traumatiza de manera sistemática a las personas más vulnerables, generando lo que Joy denomina una cadena de víctimas inserta en una dinámica de “invisibilidad estructural”, en la que se oculta la violencia tanto hacia los animales que la sufren como hacia los trabajadores que la ejercen.

El “referente ausente” de Adams se articula con la anestesia emocional de Joy. El proceso psicológico más relevante en el mecanismo de desaparición del que da cuenta la categoría de “referente ausente” es justamente el de la anestesia emocional, en tanto entumecimiento aprendido y culturalmente reforzado que nos desconecta de nuestra empatía natural. No se trata de una ignorancia involuntaria o, incluso, voluntaria, sino de formas de comportamiento asimiladas casi inconscientemente: el niño que llora cuando muere su pececito come pescado sin conflicto; el niño que abraza su cochinito de peluche también come tocino. Para que estas acciones se realicen sin incomodarnos es necesario un trabajo psicológico considerable y constante que nos impida ver al animal vivo en la carne de nuestro plato, a no hacer la conexión entre el ser vivo sintiente y el cadáver que se nos sirve como alimento, a no sentir compasión por el sufrimiento de aquel que yace descuartizado en la mesa. A ello hay que sumar la dimensión simbólico-cultural del carnismo para inscribir la empatía, o su ausencia, en nuestras relaciones con otros animales. En México no comemos perros, pero en China sí. En México comemos insectos, pero en muchas partes del mundo no. Y así podríamos dar una infinidad de ejemplos. Pero lo importante no es enumerar las diferencias culinarias, sino dar cuenta de que la variabilidad cultural hace patente que nadie “elige” realmente qué animales considerar comestibles; nacemos en sistemas culturales que ya han hecho esa clasificación por nosotros.

Para cerrar esta exploración sobre las perspectivas ético-políticas (en la que claramente han quedado fuera muchísimas aportaciones que hará falta trabajar en investigaciones posteriores), es obligado considerar la provocación de Coetzee en *La vida de los animales* (2001)¹². A través del personaje de Elizabeth Costello, el escritor evidencia la analogía entre el Holocausto y el maltrato animal, producto de la ingeniería

alimentaria contemporánea. Esta analogía permite comprender los mecanismos de violencia sistemática presentes tanto en la matanza animal como en los feminicidios, la trata de personas y el reclutamiento forzado, porque no busca equiparar sufrimientos ni establecer jerarquías morales, sino identificar el patrón común que anula la subjetividad de las individualidades para legitimar o justificar la violencia masiva y sistemática.

La ceguera voluntaria, ese no ver de los habitantes de Treblinka del que habla Coetzee, actúa como un mecanismo que nos permite convivir cada día con el horror. La más reciente experiencia mundial de ver el genocidio del pueblo palestino en tiempo real y continuar con la vida como si no estuviera ocurriendo es la prueba más amarga de la internalización de esta ceguera. Pero su presencia irradia el espacio social. La ignorancia asumida ante los feminicidios, al hablar de ellos como “crímenes pasionales” o “asuntos privados”; la miopía social, al no preguntar por las mujeres desaparecidas hasta que se encuentran los cuerpos; el no querer preguntarse ni reconocer las causas de la vulnerabilidad femenina y de los cuerpos feminizados; todo ello no hace más que evidenciar que las sociedades contemporáneas son indiferentes ante la sistematicidad de estos crímenes. En la trata de personas se invisibiliza la subjetividad misma de las singularidades sometidas a la prostitución o al trabajo esclavo. En el reclutamiento forzado, la desaparición de personas jóvenes de zonas urbanas y rurales es invisible porque son vidas que, desde siempre, se han considerado prescindibles, igual que la de los animales con los que nos calzamos, nos alimentamos y nos divertimos. Agamben (2003) llama a esto la producción de “nuda vida”, es decir, vida sin valor político, reducida a lo biológico.

El feminicidio no solo mata mujeres; primero crea “cuerpos feminizados” sin condición de sujeto político. La víctima de trata no es vista como persona, sino como mercancía destinada al consumo y la explotación, al igual que las víctimas animales del sistema carnista de producción social. El lenguaje muestra estas conexiones: hablamos de “levantones” (como se dice para recoger al ganado), de mujeres “desechables” y de jóvenes “carne de cañón”. Es el mismo vocabulario de la industria que Coetzee critica: procesamiento, rendimiento, pérdidas aceptables. Esta metáfora señala una estructura política compartida en la que ciertos seres son tratados como materia disponible para la violencia y la matanza.

El paradigma sacrificial que Derrida observa en el carnofalogocentrismo occidental va más allá de la relación entre humanos y animales. Los feminicidios ocurren en una economía sacrificial patriarcal, donde el cuerpo feminizado se ofrece para restaurar un orden simbólico masculino amenazado. La trata de personas es una forma moderna de esclavitud, en la lógica neoliberal del cuerpo como mercancía. El reclutamiento forzado convierte a los jóvenes en material desechable para las guerras del narcotráfico y del extractivismo. Todas estas violencias comparten con el matadero capitalista lo que podemos llamar la “industrialización de la muerte”: operaciones en las que la eliminación se vuelve rutinaria y eficiente. Feminicidios, redes de trata, campos de entrenamiento de sicarios, redes de pesca y granjas de reproducción animal funcionan como fábricas en las que se priva de la subjetividad y en las que la crueldad se normaliza mediante la repetición.

La propuesta ética de Coetzee nos confronta con nuestra participación en estas estructuras de violencia. No somos solo testigos; somos cómplices por omisión de

las estructuras de explotación/dominación que las sostienen: consumimos productos elaborados con trabajo esclavo, vivimos en ciudades que normalizan la desaparición de mujeres y nos beneficiamos de economías que dependen del reclutamiento de personas vulnerables y de la invisibilidad de seres sintientes que han sido silenciados y expulsados del círculo de consideración ético-político-jurídico en donde solamente habitan los que han sido distinguidos con la ciudadanía. Reconocer los paralelismos entre el genocidio judío y la matanza industrial de animales no trivializa el sufrimiento de ninguna de las partes, sino que evidencia la violencia común que afecta tanto a animales humanos como a no humanos. Nuestra responsabilidad ética es dismantelar la ignorancia deliberada, dejar de lado el privilegio de no saber y denunciar esa maquinaria de desubjetivación, presente en el rastro, el matadero, la fosa común, el prostíbulo clandestino, la gestación subrogada de mujeres vulnerables y un aterrador y desalentador, etcétera. Hay que deconstruirnos para escuchar las diversas formas en que nuestra condición de seres vivientes puede ser interpelada. La radicalidad de la propuesta de Coetzee recae en su negativa a establecer excepciones morales: si reconocemos el horror del Holocausto, tenemos que reconocer la continuidad de ese horror en todas las formas contemporáneas de producción industrial de muerte.

3. La perspectiva epistemológica

Las contribuciones de la filósofa belga de la ciencia Vinciane Despret, en diálogo con Donna Haraway, Carol J. Adams, Bruno Latour, Isabelle Stengers y otras más, otorgan al feminismo antiespecista una metodología renovada para transformar las prácticas de producción del conocimiento y de intervención en la relación con los animales no humanos. Esta perspectiva no se limita a una crítica teórica, sino que propone una reconceptualización profunda de lo que significa “conocer” en contextos de desigualdad interespecie.

En “*Que diraient les animaux si... on leur posait les bonnes questions*” (2012), Despret desarrolla una crítica profunda de los estudios científicos tradicionales sobre los animales, en particular de los conductistas, porque esas investigaciones reducen a los animales a meros seres pasivos en el sistema de conocimiento especista. Despret no desconoce ni minimiza la violencia del sistema carnista ni ignora las condiciones extremas que reducen casi al mínimo las posibilidades de resistencia de los animales frente al dominio humano. Ello no impide, sin embargo, que nos invite a reflexionar sobre un riesgo altamente relevante: cuando hablamos del animal exclusivamente como víctima -en el marco del carnismo, concepto acuñado por Melanie Joy como vimos con anterioridad-, caemos en una paradoja muy desafiante. Al negarles agencia por la victimización, reproducimos, sin quererlo, la misma lógica de dominación que el feminismo antiespecista busca denunciar y abolir. Debe quedar claro que aunque la mirada esté motivada por preocupaciones éticas legítimas, la victimización sistemática puede terminar por negarles a los animales su capacidad de agencia, resistencia y creatividad relacional.

Esta preocupación encuentra eco en el trabajo de Carol J. Adams, en particular en *The Sexual Politics of Meat* (2015), donde analiza la figura del “referente ausente” y destaca cómo el sistema carnista invisibiliza a los animales como individuos, al tiempo

que desconoce su capacidad de respuesta activa. La convergencia entre Adams y Despret es notable: ambas rechazan las narrativas que apuntalan la cosificación de los animales. La contribución específica de Despret radica en la propuesta de un desplazamiento radical: transitar de una ética centrada en la compasión —que mantiene la distancia entre quien salva y quien es salvado— hacia una ética de la curiosidad. Este movimiento no es retórico; redefine la relación ética en términos radicalmente relacionales, donde los animales dejan de ser objetos de protección para convertirse en interlocutores válidos en la construcción del conocimiento y de mundos compartidos. Por ejemplo, en la investigación etológica, adoptar la ética de la curiosidad implica diseñar estudios que partan de preguntas abiertas y reconozcan la agencia animal, evitando reducir a los animales a meros datos. En la educación, implica fomentar la empatía y el respeto por la diversidad de formas de vida, así como estimular el aprendizaje colaborativo entre humanos y animales. En el activismo, se promueven estrategias que visibilicen la capacidad de los animales para resistir, crear y transformar sus contextos, más allá de la victimización.

Para comprender a fondo la propuesta epistemológica de Despret, resulta clave situarla en “la ecología de las prácticas” desarrollada por Isabelle Stengers en *Cosmopolitics I* (2010). Esta interpretación considera que el conocimiento no es un territorio de conquista mediante métodos universalistas, sino un ecosistema frágil que requiere cultivarse y en el que diferentes prácticas de saber coexisten sin anularse mutuamente. Desde esta perspectiva etológica, el conocimiento sobre los animales no precede al encuentro con ellos, sino que emerge de prácticas relacionales concretas y situadas.

Despret reformula las concepciones tradicionales de la agencia y la perspectiva. Frente al concepto del humanismo cristiano, que concibe la agencia como una propiedad intrínseca, individual, intencional y racional, se propone un modelo relacional en el que la agencia surge de los *agenciamientos*, es decir, de las redes de relaciones de fuerza entre seres que se coconstituyen mutuamente en sus encuentros, resistencias y colaboraciones. De la agencia animal y del punto de vista del animal, Despret da cuenta en un artículo titulado “De agentes secretos a interagencia”¹³ (2013). Las ideas fundamentales de esta propuesta las podemos agrupar así:

- 1) Despret utiliza el término “agentes secretos” para denunciar una tradición científica que ha ocultado sistemáticamente la verdadera agencia animal bajo el velo del determinismo biológico. Esta tradición, ejemplificada en los experimentos de Pavlov y Skinner, reduce a los animales a 1. Máquinas autómatas que solo ejecutan reflejos condicionados; 2. Seres “mecanomorfizados” sin control sobre sus propios impulsos; y 3. Objetos naturales estudiados con vocabulario técnico que elimina cualquier reconocimiento de su agencia. En esta tradición experimental encontramos “al perro de Pavlov”, ejemplo paradigmático de lo que ella denomina ‘mecanomorfización’: “es una máquina, el animal maquínico en el peor de los sentidos”. Los animales aparecen como agentes cuya agencia permanece secreta, oculta, negada por los marcos conceptuales que los estudian.
- 2) Definición: La agencia, en términos sencillos, es la capacidad de un ser

para actuar, tomar decisiones y afectar su entorno de manera consciente o significativa. En el contexto animal, esto implica reconocer que los animales no son meros receptores de las circunstancias, sino agentes capaces de responder, modificar e incluso desafiar su entorno. Por ejemplo, cuando un cuervo utiliza herramientas para obtener alimento, muestra agencia: decide, aprende y adapta su conducta para resolver un problema. En este sentido, la agencia animal no se limita a acciones extraordinarias, sino que se manifiesta cotidianamente en las estrategias de supervivencia, comunicación y socialización que despliegan diversas especies.

- 3) El giro perspectivista en los estudios sobre la cuestión animal. Despret explica cómo, en las últimas décadas, los investigadores han cambiado su enfoque para incluir el “punto de vista” de los animales estudiados. Esta metodología, que empezó principalmente en primatología, permite “dejar que los babuinos mismos me ‘cuenten’ qué era importante para ellos” (Strum, citado en Despret, 2013, 2). Este cambio en la metodología se alinea con un proyecto político más amplio: “reconocer a los animales con intereses, voluntad, preferencias e intenciones que deben considerarse” (ibídem).
- 4) Desarrollo de agenciamientos: Despret amplía el concepto tradicional de agencia al introducir el término agenciamiento (del francés *agencement*), retomando ideas de Deleuze. Un agenciamiento describe una relación dinámica de fuerzas en la que distintos seres —humanos y no humanos— se vuelven capaces a través de sus encuentros. Esto significa que “no hay agencia sin agenciamiento” y que en cada agenciamiento hay “co-animación, en el sentido literal del término” (Despret, 2013, 16). La agencia emerge así como producto de relaciones, no como propiedad individual. Un ejemplo concreto de agenciamiento se observa en la relación entre las orquídeas y los insectos polinizadores: la orquídea no actúa sola; su reproducción depende de la colaboración y de la respuesta del insecto, y viceversa. De manera similar, en la convivencia cotidiana entre perros y humanos, ambos ajustan sus comportamientos y expectativas en función del otro, lo que genera nuevas formas de adaptación y comprensión. En este modelo relacional, la agencia emerge como resultado de la interacción y de la capacidad de afectarse mutuamente.
- 5) Reformulación de la agencia, alejándose del modelo de autonomía individual: “Ser un agente requiere dependencia hacia muchos otros seres; ser autónomo significa ser pluriheterónomo” (Despret, 2013, 26). Como señala Latour (Despret, 2013, nota 60), “Ser un sujeto no es actuar de manera autónoma frente a un fondo objetivo, sino compartir la agencia con otros sujetos que también han perdido su autonomía” (ibídem). Hay que poner en cuestión las nociones antropocéntricas de la subjetividad, es decir, el concepto de agencia, originado en el humanismo cristiano, que la entiende como “intencional, racional y premeditada” (Despret, 2013, 3), lo cual limita su aplicación al ámbito no humano.

- 6) La teoría del *Umwelt* de von Uexküll como punto de partida. Von Uexküll establece que “los animales solo perciben cosas que tienen significado para ellos” y que “el animal construye significado actuando”. Y agrega: “Von Uexküll no tenía como meta adoptar la perspectiva animal. Más bien, coleccionar “significados” (Despret, 2013, 4). Quería reconstruir el mundo tal como cada animal lo percibe, para poblarlo con todo lo que existe para un animal dado y para identificar el significado que todas estas cosas cobran para él. El ejemplo paradigmático que lo hizo famoso es la garrapata, cuyo mundo está compuesto solo de algunos fenómenos: el olor del ácido butírico, el calor del cuerpo mamífero, el gusto de un líquido tibio (la sangre de su víctima) y la sensación del pelaje. Me gustaría traducir la propuesta de von Uexküll con las palabras del etólogo cognitivo Mark Bekoff — “una garrapata es una forma de conocer el mundo” — y pensar nuestro mundo como uno constituido por infinitas series de formas distintas de saber, sentir y ser afectado (Despret, 2013, 4-5)”. Esto le permite a Despret hacer un contraste entre narrativas mecanicistas y naturalistas para mostrar cómo, en las descripciones etológicas clásicas, los comportamientos se presentan como “patrones de acción fijos [...] con energías internas específicas”, donde el comportamiento “no es llevado a cabo por un agente, sino que le ‘acontece’” (Despret, 2013, 7).
- 7) La resistencia como reveladora de agencia. Un hallazgo revelador es que la agencia animal se vuelve visible principalmente a través de la resistencia. Porcher y Schmitt observan que “el trabajo de las vacas nunca se vuelve perceptible, salvo cuando rehúsan cooperar” (Despret, 2013, 23). Paradójicamente, “cuando los animales hacen lo que saben que se espera de ellos, todo parece como una máquina en funcionamiento y su obediencia parece ‘mecánica’” (Despret, 2013, 24).
- 8) Implicaciones epistemológicas y éticas. El texto propone que reconocer la agencia animal requiere nuevas narrativas que permitan “liberarnos de las viejas categorías de agente como un actor autónomo racional y de la perspectiva como una mera ‘proyección simpatética’” (Despret, 2013, 4). Hay que sensibilizarnos ante las “múltiples formas en que una criatura depende de otros seres” (Despret, 2013, 26) y reconocer que “todos somos agentes secretos dependiendo de las circunstancias”. Por ejemplo, en la investigación etológica, adoptar la ética de la curiosidad implica diseñar estudios que partan de preguntas abiertas y reconozcan la agencia animal, evitando reducir a los animales a meros datos. En la educación, implica fomentar la empatía y el respeto por la diversidad de formas de vida, así como estimular el aprendizaje colaborativo entre humanos y animales. En el activismo, se promueven estrategias que visibilicen la capacidad de los animales para resistir, crear y transformar sus contextos, más allá de la victimización.
- 9) Despret transforma radicalmente el concepto de agente secreto proponiendo que: “Somos todos agentes secretos, dependiendo de las circunstancias, esperando otro ser que nos dará nuevas agencias, nuevas

formas de convertirnos en agentes, actuados activamente, deshaciendo y rehaciendo seres precarios (a través de) unos y otros” (Despret, 2013,22). El “agente secreto” ya no es el animal cuya agencia está oculta por la ciencia, sino que todos los seres (humanos y no humanos) somos agentes potenciales cuyas capacidades emergen solo en relación con otros. La agencia permanece “secreta” no porque esté negada, sino porque es latente, relacional y emergente -necesita del encuentro con otros seres para manifestarse y transformarse continuamente. Esta reconceptualización es fundamental para su propuesta de interagencia, en la que la agencia no es una propiedad individual, sino un proceso colaborativo que surge de las relaciones entre especies.

Para comprender cómo la aplicación de metodologías relacionales puede transformar los resultados experimentales, expondremos el caso de Alex, un loro gris africano (*Psittacus erithacus*), que la psicóloga Irene Pepperberg (1999)¹⁴ adquirió en una tienda de mascotas. Durante treinta años, Pepperberg no solo convivió con Alex, sino que también desarrolló con él un estudio revolucionario sobre la cognición animal. La metodología que utilizó se conoce como “modelo/rival”; permitía que Alex aprendiera observando las interacciones entre entrenadores. Este protocolo se caracteriza por su variabilidad sistemática y concibe el lenguaje realmente como una herramienta cognitiva y no como una simple respuesta condicionada. Los resultados fueron más allá de lo esperado: Alex adquirió un vocabulario funcional de 150 palabras con comprensión semántica, manejó conceptos abstractos como “igual”, “diferente” y “ninguno”, identificó cincuenta objetos, distinguió siete colores y cinco formas y realizó operaciones aritméticas sencillas con un 75% de precisión. Inventó la palabra “bannery” combinando “banana” y “cherry” debido a la dificultad que le causaba pronunciar la letra “p” y, con ello, mostró su creatividad lingüística. Pepperberg considera que una de las experiencias más llamativas con Alex fue cuando, al verse en un espejo, hizo la pregunta “¿De qué color?” y mostró, con ello, una capacidad de autorreflexión que se creía exclusiva de la especie humana, y que posteriormente aprendió que era gris.

Alex tenía una personalidad dominante y compleja que no permitía que se le tratara como un sujeto experimental. Mantenía jerarquías estrictas con los demás loros del laboratorio (Arthur y Griffin), a quienes corregía cuando cometían errores en los experimentos. Los becarios del laboratorio se llamaban a sí mismos, con humor pero también con cierta verdad, “esclavos de Alex” debido a sus constantes demandas. Su pragmatismo quedó demostrado de manera memorable cuando, ante un experimento en el que debía resolver cómo alcanzar una nuez colgada de un palo, decidió simplemente ordenarle a Pepperberg que la recogiera por él, en lugar de manipular la cuerda para alcanzar la recompensa, como habían hecho unos cuervos en un experimento previo.

Según Pepperberg, Alex alcanzó el desarrollo cognitivo de un niño de cinco años y el emocional de uno de dos años, desafiando así las correlaciones asumidas entre el tamaño cerebral y las capacidades cognitivas complejas. Los resultados alcanzados en esta investigación, truncados por la muerte inesperada de Alex en 2007 cuando apenas contaba con 31 años, han establecido nuevos estándares

metodológicos y transformado la comprensión científica de la cognición aviar y de la comunicación interespecie. Lo que este caso enseña es fundamental: cuando los investigadores abandonan los protocolos rígidos y permiten que tengan lugar formas de comunicación co-construidas, los animales demuestran capacidades que permanecían invisibles bajo los paradigmas conductistas tradicionales. Cuando los investigadores van al encuentro animal sin todas sus presuposiciones, abiertos a la sorpresa del encuentro, el conocimiento se produce en la interacción misma.

El concepto stengersiano de *slow down* —la necesidad de frenar la carrera hacia soluciones fáciles— encuentra en Despret una elaboración metodológica específica. La autora belga propone una “atención sostenida” que permita que surjan preguntas más interesantes que las dictadas por los marcos conceptuales preestablecidos. Esta propuesta resuena profundamente con el proyecto harawayano de los “saberes situados” (Haraway, 1988). Ambas autoras comparten el rechazo a la “visión desde ninguna parte” propia del conocimiento científico tradicional y proponen, en su lugar, formas de conocimiento parciales, encarnadas y responsables. La crítica de Vinciane Despret a la objetividad científica tradicional se centra en cuestionar las nociones de neutralidad y de distanciamiento en el estudio del comportamiento animal. Su análisis identifica un doble movimiento de abstracción en la ciencia tradicional: la concepción del investigador como sujeto intercambiable y la reducción del animal a un objeto sin agencia. Esta “objetividad-pasividad” se inscribe en dispositivos experimentales diseñados para eliminar la subjetividad, pero que, paradójicamente, producen animales epistemológicamente empobrecidos, capaces solo de manifestar reducciones de sus propias capacidades.

Despret cuestiona la llamada “objetividad-pasividad” de la ciencia clásica, que concibe tanto al investigador como al animal como entidades intercambiables y libres de afecto. En contraste, propone una epistemología encarnada, en la que el conocimiento se produce a través de una atención sostenida y una disposición a dejarse afectar por los animales. Esta mirada se alinea con los saberes situados de Haraway y rechaza la ilusión de una visión neutra y “desde ninguna parte”. Despret nos recuerda las experiencias de investigadores como Rowell, Goodall y Pepperberg, quienes revolucionaron la etología precisamente porque aceptaron sus singularidades como observadores, lo que les permitió percibir fenómenos invisibles bajo protocolos estandarizados. La imagen que ha circulado en redes a la muerte de Jane Goodall (2025) de un simio pasando a la posición vertical y transformándose en mujer para luego regresar esa mujer a la cercanía con la tierra y de frente a un chimpancé, es la muestra clara de cómo la evolución, y para algunos el progreso, se mide con el ascenso y predominio de la razón y la mirada en donde predomina la distancia y la separación objeto-sujeto, cuando para Goodall, y quienes asumen una relación de conocimiento basada en la cercanía, la proximidad, las emociones, la corporalidad del conocer, el proceso de investigación se construye entre los participantes que han cocreado espacios de confianza y cuidado que permiten el libre desarrollo de sus capacidades y sus afectos. Jane Goodall revolucionó la etología al asumir abiertamente su proximidad emocional con los chimpancés y, con ello, mostrar que es por esa implicación afectiva y corporal como se accede a dimensiones más ricas de la vida animal.

Despret (2009a) introduce el concepto de “epistemología del martirio” en relación con los experimentos con ratas de laboratorio. Esta epistemología se caracteriza por la imposición de condiciones experimentales extremas que privan a los animales de la posibilidad de expresar comportamientos complejos o creativos. Los laberintos estandarizados, las jaulas empobrecidas y los protocolos rígidos no solo limitan las respuestas posibles de las ratas, sino que también producen sujetos disminuidos, incapaces de demostrar las sofisticadas capacidades sociales y cognitivas que exhiben en ambientes más ricos y variados¹⁵. Despret pregunta: ¿qué les interesa realmente a las ratas en los experimentos? Esta pregunta, aparentemente simple, revela la profundidad del problema epistemológico. Los experimentos tradicionales asumen que lo que interesa al investigador (por ejemplo, la capacidad de navegación espacial) debe necesariamente interesar a la rata. Pero cuando investigadores más atentos han permitido que las ratas expresen sus propios intereses, han descubierto comportamientos sorprendentes: juego elaborado, formas complejas de cooperación, e incluso lo que podría interpretarse como expresiones de empatía hacia sus congéneres. El contraste entre los experimentos tradicionales con ratas y los estudios más relacionales resulta revelador. Mientras que los protocolos conductistas clásicos producen ratas que parecen confirmar las presuposiciones sobre su limitada inteligencia, los estudios que ofrecen ambientes enriquecidos y permiten una mayor agencia revelan capacidades cognitivas y sociales extraordinarias. Las ratas pueden aprender a conducir pequeños vehículos, mostrar preferencias estéticas y desarrollar estrategias sociales complejas cuando se les ofrece la oportunidad. Esta transformación no refleja un cambio en las ratas mismas, sino en las condiciones epistemológicas que permiten o impiden la manifestación de sus capacidades.

La negación de la agencia animal y de las habilidades relacionales reduce a los animales a autómatas reactivos, impidiéndoles expresar respuestas creativas o establecer relaciones significativas con los investigadores. Despret introduce el concepto revolucionario de “prácticas antropo-zoo-genéticas”, entendidas como formas de investigación que transforman tanto al científico como al animal en el proceso de conocimiento. Como explica Despret: “En tanto que esta práctica propone nuevas formas de comportarse, nuevas identidades, transforma a ambos, al científico y a la rata. Los dos, rata y estudiante, transforman la práctica que les articula en lo que podríamos llamar una ‘práctica antropo-zoo-genética’, una práctica que construye al animal y al humano” (Despret, 2008, 245). Detengámonos aquí en el experimento con las ratas.

En 1966, Robert Rosenthal, profesor de psicología en una universidad americana, solicitó a sus estudiantes que, en el marco de trabajos prácticos, realizaran una experimentación sobre las competencias de aprendizaje de las ratas. Como relata Despret, el investigador indicó a sus estudiantes que parte del grupo trabajaría con ratas enviadas por la Universidad de Berkeley; dichas ratas eran consideradas “brillantes” porque habían pasado por un estricto proceso de selección basado en sus aptitudes para superar la prueba del laberinto. La otra parte del grupo trabajaría con ratas adquiridas en una tienda de animales cualquiera, por lo que, de antemano, eran vistas como ratas torpes por no tener experiencia en el laberinto. Los resultados fueron estadísticamente significativos y consistentes: las ratas “brillantes” mostraron 51% menos errores que las “torpes” en el primer día, tiempos de carrera progresivamente más cortos (de 60

segundos promedio a 25 segundos), comportamientos exploratorios más sofisticados y una mayor motivación para completar las tareas. Hasta aquí todo parece ajustarse a los resultados normales esperados que se tienen en cualquier laboratorio. Sin embargo, hay que denunciar aquí la manipulación de origen: Rosenthal mintió. Todas las ratas fueron adquiridas en la misma tienda de animales, por lo que no había diferencia alguna entre ellas. ¿Por qué, entonces, los resultados con las denominadas “ratas brillantes” fueron mejores que con las “ratas torpes”? Las entrevistas posexperimentales revelaron patrones de comportamiento diferencial que resultan fundamentales para comprender el proceso de coconstitución mutua. Los estudiantes con ratas “brillantes” pasaron 12% más tiempo interactuando con sus animales, reportaron mayor entusiasmo por el desempeño de las ratas, utilizaron tonos de voz más alentadores y mostraron mayor paciencia cuando las ratas cometían errores iniciales. En contraste, los estudiantes con ratas “torpes” mantuvieron interacciones más mecánicas y distantes, mostraron menor tolerancia a los errores y utilizaron una manipulación física más brusca. De lo que da cuenta este experimento es que las ratas no son brillantes ni torpes por sí mismas; lo que modifica su comportamiento es la apertura de oportunidades que el investigador les brinda o no al interactuar con ellas¹⁶.

La objetividad es situada y responsiva porque emerge en el encuentro específico entre seres singulares. Y ello solo es posible cuando se asume, como punto de partida en la producción de conocimiento, una *politesse* epistemológica que implica reconocer al animal como un interlocutor con agencia y creatividad, así como una metodología que responde a las particularidades de los individuos estudiados. Esta reconceptualización redefine el rigor científico mediante la incorporación, en la metodología, de una atención cuidadosa y amable a las especificidades de cada encuentro de investigación. Los animales son reconocidos como coconstructores activos del conocimiento sobre sí mismos, una idea central que Despret continúa desarrollando en *Habiter en oiseau* (2022). Las implicaciones políticas de esta propuesta son profundas: al reconocer tanto la singularidad del investigador como la agencia animal, se abre espacio para prácticas científicas más éticas que transforman la objetividad, un ideal de distanciamiento, en una práctica de encuentro responsable y mutuamente transformador entre seres que se reconocen como sujetos capaces de sorprenderse y aprender mutuamente.

En *When Species Meet* (2008, 42), Haraway formula una máxima que captura la esencia del proyecto epistémico compartido con Despret: “no se trata de saber quién es el animal, sino de aprender a constituir mundos en común”. Esta perspectiva transforma la pregunta epistemológica fundamental: no se trata ya de cómo conocer objetivamente a los animales, sino de cómo cocrear mundos donde florezcan múltiples formas de vida. Por otra parte, el concepto harawayano de *response-ability*, entendido como la capacidad de responder con responsabilidad ética, encuentra en Despret una elaboración metodológica específica. En *Staying with the Trouble*, Haraway (2016, 89) argumenta que aprender a responder de manera relevante requiere esa atención sostenida que ya habíamos mencionado, así como la *response-ability*. Esta noción articula la dimensión ética del conocimiento: conocer es responder, y responder implica hacerse responsable de las consecuencias de nuestras prácticas epistemológicas.

Esta epistemología relacional no se limita a reconocer la presencia del observador; propone que el conocimiento emerge del encuentro mismo entre investigador y

animal, y que dicho encuentro no puede explicarse sin considerar las condiciones específicas y las disposiciones afectivas de los participantes. La transformación epistémica hacia un modelo relacional y situado nos permite reconocer a los animales como “seres capaces”, tomando prestada la expresión de Donna Haraway. Esta capacidad no es una propiedad intrínseca que los animales posean o no, sino un efecto que emerge en configuraciones relacionales específicas. Esta perspectiva tiene implicaciones profundas para el activismo animalista. Si la agencia animal es un efecto relacional, entonces la liberación no puede concebirse como el simple acto de “devolver” a los animales su autonomía natural. En lugar de esto, debemos pensar en términos de “composición de mundos comunes” donde humanos y no humanos negocian continuamente las condiciones de su coexistencia. El concepto de “*response-ability*” de Haraway —la habilidad de responder— se vuelve central: no se trata de hablar por los animales, sino de crear condiciones en las que puedan responder y de que esas respuestas sean escuchadas.

Consideremos el análisis que Despret (2004b)¹⁷ realiza del caso de Clever Hans, el caballo que supuestamente sabía contar. Mientras que la interpretación tradicional reduce este caso a un ejemplo de sesgo del observador (el “efecto Clever Hans”), Despret lo reinterpreta como evidencia de la extraordinaria capacidad del caballo para leer sutiles señales corporales humanas. Lo que se consideraba un fracaso experimental se revela como un éxito relacional: Hans y su entrenador habían desarrollado un sistema de comunicación refinado, aunque no fuera el que originalmente se buscaba. Esta reinterpretación no solo rehabilita a Hans como un ser inteligente y sensible, sino que también cuestiona los propios criterios con los que evaluamos la inteligencia animal. La propuesta de Despret converge con la teoría del actor-red de Bruno Latour (2005) al considerar que la agencia no es una propiedad de individuos aislados, sino un efecto de redes de relaciones. Los animales no “tienen” agencia en el sentido de poseer una propiedad intrínseca; más bien, la agencia emerge en y a través de las relaciones que establecen con otros actantes (humanos, no humanos, tecnologías, instituciones). Esta perspectiva nos obliga a repensar las estrategias del activismo animalista: no se trata solo de “liberar” a los animales de las jaulas físicas, sino de transformar las redes de relaciones que constituyen tanto su opresión como sus posibilidades de resistencia.

Un aspecto crucial de la propuesta despretiana es su concepto de “epistemología encarnada y relacional”, que contrasta marcadamente con lo que ella denomina la “epistemología del distanciamiento” característica de la ciencia tradicional. Esta epistemología encarnada reconoce que el conocimiento sobre los animales no puede separarse de las condiciones corporales, afectivas y situadas en las que se produce. Los mejores etólogos, argumenta Despret, son aquellos que han aprendido a “dejarse afectar” por los animales que estudian, permitiendo que sus propios cuerpos se conviertan en instrumentos de conocimiento. Esta perspectiva encuentra eco en el trabajo de Donna Haraway sobre el “devenir con” (*becoming-with*). Para Haraway, humanos y animales no preexisten a sus encuentros como entidades completamente formadas, sino que se co-constituyen mutuamente a través de sus interacciones. Esta co-constitución no es metafórica sino material: nuestros cuerpos, comportamientos y posibilidades son transformados por nuestros encuentros con otros animales, así como los suyos son transformados por los encuentros de estos con nosotros.

El antiespecismo, desde esta perspectiva relacional y feminista, se transforma profundamente en tres dimensiones fundamentales:

- 1) La reconceptualización de la víctima: Los animales dejan de ser concebidos únicamente como víctimas pasivas para ser reconocidos como agentes que responden creativamente a las condiciones de opresión, aunque dichas respuestas estén severamente limitadas por las estructuras de dominación.
- 2) La transformación metodológica: El conocimiento sobre los animales no puede producirse desde la distancia objetiva, sino que requiere formas de atención cuidadosa, encarnada y afectivamente comprometida.
- 3) La redefinición de la agencia política: El antiespecismo tiene que abandonar la posición de instancia salvadora y, por tanto, el modelo de “liberación” que victimiza y anula la agencia animal para adoptar prácticas de “composición de mundos comunes”.

Existen diversos ejemplos afortunados en los que la convivencia multiespecie florece notablemente. Los famosos gatos de Estambul, inmortalizados en el documental de 2016¹⁸, representan una forma de coexistencia urbana donde los felinos no son ni mascotas ni plagas, sino co-habitantes respetados de la ciudad. Los cacomixtles que habitan armoniosamente en la Ciudad de México han desarrollado formas de vida que integran los espacios humanos sin perder su carácter silvestre. La ciudad de los ciervos, en Nara, Japón, donde estos animales circulan libremente y son considerados mensajeros sagrados, ofrece otro modelo de convivencia interespecie, y el muy destacado ejemplo de la convivencia e interacción entre depredadores salvajes y comunidades humanas de las hienas en Harar, Etiopía¹⁹.

La epistemología relacional de Vinciane Despret implica una transformación que opera en múltiples niveles: metodológico, al proponer formas de conocimiento encarnadas y cuidadosas; ontológico, al reconceptualizar la agencia como efecto relacional; político, al imaginar formas de convivencia basadas en la negociación continua más que en principios abstractos; y ético, al situar la responsabilidad en el centro de las prácticas de conocimiento.

La perspectiva epistemológica relacional y de atención cuidadosa de la propuesta de Despret se articula de manera tensa con la perspectiva ético-política del feminismo antiespecista. Frente a la realidad de millones de animales que mueren anualmente en sistemas de explotación industrial -una realidad que clama por acciones concretas e inmediatas-, la propuesta epistemológica de Vinciane Despret nos invita a desacelerar el pensamiento, a interrogar con atención las preguntas que formulamos y a evitar que la inmensidad del daño sistémico eclipse la riqueza de los posibles vínculos interespecies.

La perspectiva despretiana tiene profundas consecuencias para el activismo y el feminismo antiespecista. En primer lugar, exige reconceptualizar a los animales no como víctimas pasivas, sino como agentes que responden -aún en condiciones de opresión- con creatividad y resistencia. En segundo lugar, implica transformar nuestras metodologías: el conocimiento ya no puede producirse a distancia, sino que requiere cercanía, cuidado y compromiso afectivo. Finalmente, nos lleva a redefinir la agencia política: no se trata

de «liberar» a los animales en abstracto, sino de componer mundos comunes donde sus voces sean escuchadas y tenidas en cuenta. El feminismo antiespecista se encuentra ante una tensión productiva: por un lado, la urgencia de responder al sufrimiento masivo de los animales en los sistemas industriales; por otro, la necesidad de desacelerar el pensamiento para no reproducir violencias epistémicas al intentar «salvarlos». Lejos de ser un obstáculo, esta tensión enriquece la práctica teórica y política, invitándonos a actuar en múltiples temporalidades: con intervenciones inmediatas para aliviar el dolor, pero también con la paciencia necesaria para construir comprensiones más matizadas y relaciones más justas. Solo habitando esta contradicción podremos evitar tanto la parálisis de la indecisión como la violencia de las soluciones simplistas y avanzar hacia comunidades multiespecie basadas en el respeto, la escucha y la cocreación.

Notas

¹ La discusión y el análisis sobre qué es el especismo y las múltiples derivas morales, éticas, políticas que la categoría contiene merecen más elaboración de la que aquí estoy dando. Por ello, recomiendo ampliamente la lectura del trabajo de Catia Faria, en particular de su artículo “Lo personal es político: feminismo y antiespecismo”. Revista ILECA, 3(2). 2016, 20-38 y sus diversas participaciones en el libro que coordina junto con Nuria Almirón, *Especismo y lenguaje*, Plaza y Valdés, 2024.

² Uso aquí una forma de lenguaje incluyente, socialmente aceptada, para dar cuenta de la diversidad sexual de la condición humana, pero lo hago con referencia a la vida animal. Creo que es muy importante destacar que, si bien en nuestras sociedades humanas hemos empezado a aceptar, con reservas y regresiones, que la humanidad no se reduce al masculino y al femenino, falta aceptar esa posibilidad/realidad en el mundo animal para liberar nuestras prácticas y nuestra producción de conocimiento de ese dualismo y/o binarismo más entorpecedor que útil.

³ Rescato aquí la idea de hospitalidad incondicional de Derrida que implica la exposición sin límites al que llega a nuestro encuentro, al acontecimiento del otro. Se trata de “ser-con”, de convertirnos o de ser hospitalidad en los encuentros con la multiplicidad de los vivientes. Esta forma de relación se articula con el don y lo incalculable, implicando un riesgo no controlable sobre aquella existencia que llega. Recomiendo aquí la lectura del texto de Mónica Cragolini, “Hospitalidad (con el) animal” en *Escritura e imagen*, Vol. ext. (2011), 313-324.

⁴ El concepto de carnofalogocentrismo aparece por primera vez en “Il faut bien manger” ou “le calcul du sujet”. Conversación de Derrida con Jean-Luc Nancy publicada en 1989 en la revista *Confrontation* n° 20.

⁵ Adams, C. J. (2015). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (25th Anniversary Edition). New York: Bloomsbury Academic.

⁶ No entraré aquí a debatir si podemos evaluar de la misma manera este tipo de producción alimentaria masiva con aquella de las granjas campesinas pequeñas. Para una ética animal abolicionista, no importa si la matanza afecta a millones o solamente a uno, y no es relevante si

al animal se le ha dado una vida “feliz” (lógica del bienestarismo) si, al final, lo mataremos para comerlo. Para el abolicionismo, los animales son vivientes sintientes y no deben ser utilizados ni objetivados bajo ninguna condición.

⁷ Balza Múgica, Isabel, “Una biopolítica feminista de la carne: la gestación subrogada como ejemplo de los vínculos de opresión entre las mujeres y los animales no humanos”, en ASPARKÍA, 33, 2018, 27-44.

⁸ Zoé designa el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivientes (animales, humanos). Es la vida biológica en su dimensión más elemental: la vida desnuda, despojada de toda forma y cualidad política. En contraste, *bíos* refiere a la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo, la vida calificada, política, la vida inserta en la *polis*. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (2003).

⁹ Joy, Melanie. *¿Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas? Una introducción al carnismo*. México: Plaza y Valdés Editores, 2013.

¹⁰ Véase Casas, Armando y Leticia Flores Farfán, “Reflexiones sobre la eco-gluttony, el discreto encanto de vivir para degustar y la gula como pecado” en Armando Casas y Leticia Flores Farfán (coordinadores) (2015). *Gula. Historia de los afectos*, CUEC-UNAM, México, 59-86.

¹¹ Véase Flores Farfán, Leticia, “De la figura del animal como alimento” en Armando Villegas, Natalia Talavera, Roberto Monroy (Coordinadores), *Figuras del discurso: exclusión, filosofía y política*, Bonilla Artigas Editores, México, 2016. 51-74.

¹² Coetzee, J. M. (2001). *La vida de los animales*. Trad. Miguel Martínez-Lage. Barcelona: Mondadori.

¹³ Artículo publicado por primera vez en inglés en *History and Theory*, Theme Issue 52, diciembre de 2013, pp. 29-44. © Wesleyan University 2013. ISSN: 0018-2656. Traducción de Pablo Méndez. Texto alojado en <https://palaciolibertad.gob.ar/wp-content/uploads/2019/12/Vinciane-Despret.pdf>.

¹⁴ Los relatos completos sobre Alex se encuentran en Pepperberg, I. (1999). *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*. Cambridge, MA: Harvard University Press; y Pepperberg, I. *Alex & Me: How a Scientist and a Parrot Discovered a Hidden World of Animal Intelligence—and Formed a Deep Bond in the Process*. New York: HarperCollins, 2008.

¹⁵ Véase “L de Laboratorio. ¿Qué les interesa a las ratas en los experimentos? En Despret, Vinciane *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?*, Castus, Buenos Aires, 2012. Asimismo, Despret, *Penser comme un rat* (2009) y Despret, “El cuerpo de nuestros desvelos. Figuras de la antropo-zoo-génesis”, en Sánchez Criado (Ed.), *Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías humanas*, Antropólogos iberoamericanos en red, Madrid, 2008.

¹⁶ Véase Despret, V. (2009). “D’un dualisme bien utile”. *Revue d’anthropologie des connaissances*, 3(3), 386-414.

¹⁷ Véase Vinciane Despret; *Hans, le cheval qui savait compter*; Editions Le Seuil, 2004.

¹⁸ El documental turco puede verse en https://www.youtube.com/watch?v=eP_Z2De3rXY

¹⁹ Véase <https://www.bbc.com/mundo/media-40684233>, visto el 15 de febrero de 2024.

Referencias

Adams, C. J. (2015). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (25th Anniversary Edition). New York: Bloomsbury Academic.

Agamben, Giorgio (2003). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos.

Balza Múgica, Isabel, (2018). “Una biopolítica feminista de la carne: la gestación subrogada como ejemplo de los vínculos de opresión entre las mujeres y los animales no humanos” en *ASPARKÍA*, 33; 27-44

Casas, Armando y Leticia Flores Farfán, (2015). “Reflexiones sobre la eco-gluttony, el discreto encanto de vivir para degustar y la gula como pecado”, en Armando Casas y Leticia Flores Farfán (coordinadores). *Gula. Historia de los afectos*, México: CUEC-UNAM, octubre, pp. 59-86.

Coetzee, J. M. (2001). *La vida de los animales*. Trad. Miguel Martínez-Lage. Barcelona: Mondadori.

Cragolini, Mónica (2011). “Hospitalidad (con el) animal” en *Escritura e imagen*, Vol. ext.: 313-324.

Derrida y Jean-Luc Nancy (1989). ““Il faut bien manger” ou le calcul du sujet”, conversación publicada en la revista *Confrontation* n° 20.

Despret, V. (2004a). *Our Emotional Makeup: Ethnopsychology and Selfhood*. New York: Other Press.

Despret, V. (2004b). *Hans, Le cheval qui savait compter*, París: Le Seuil.

Despret, V. (2008). “El cuerpo de nuestros desvelos. Figuras de la antrozo-génesis”, en Sánchez Criado (Ed.), *Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías humanas*, Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en red.

Despret, V. (2009a). *Penser comme un rat*, Paris: Éditions Quae.

Despret, V. (2009b). “D’un dualisme bien utile”. *Revue d’anthropologie des connaissances*, 3(3), 386-414

Despret, V. (2012). *Que diraient les animaux si ... on leur posait les bonnes questions?* Paris: Éditions La Découverte. Edición en español. Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Buenos Aires: Cactus.

Despret, V. (2013). “From Secret Agents to Interagency”. *History and Theory, Theme Issue 52* (December), 29-44

- Despret, V. (2015). *Au bonheur des morts: Récits de ceux qui restent*. Paris: La Découverte.
- Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Buenos Aires: Cactus.
- Faria, Catia. (2016). “Lo personal es político: feminismo y antiespecismo”. *Revista ILECA*, 3(2), pp. 20-38
- Faria, Catia y Nuria Almirón (2024), *Especismo y lenguaje*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Flores Farfán, Leticia (2016). “De la figura del animal como alimento” en Armando Villegas, Natalia Talavera, Roberto Monroy (Coordinadores), *Figuras del discurso: exclusión, filosofía y política*, México: Bonilla Artigas Editores, pp. 51-74
- Haraway, D. (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene (Experimental Futures)*. USA: Duke University Press.
- Joy, M. (2010). *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. San Francisco: Conari Press. Edición en español: Joy, M. (2013). Joy, Melanie. *¿Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas? Una introducción al carnismo*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Pepperberg, I. (1999). *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Pepperberg, I. *Alex & Me: How a Scientist and a Parrot Discovered a Hidden World of Animal Intelligence—and Formed a Deep Bond in the Process*. New York: HarperCollins, 2008.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Para citar este artículo:

Flores Farfán, Leticia. (2026). Cuando el feminismo y el animalismo se encuentran. Hacia comunidades multiespecie donde la hospitalidad reine. En *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 151-172. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/Cuando-el-feminismo-y-el-animismo-se-encuentran.-Hacia-comunidades-multiespecie-donde-la-hospitalidad-reine.pdf>

Susana Cruz-Aguilar | Ángeles Cancino-Rodezno

La mercantilización de los animales silvestres: Un análisis desde la ética animal

RESUMEN

El artículo sostiene que el comercio de animales silvestres -legal e ilegal- es una manifestación de la violencia especista, incompatible con la ética animal y la Justicia Interspecie. Cada individuo de la fauna silvestre posee valor intrínseco, sintiencia y conciencia, lo cual desestima su reducción a objetos de intercambio. Esta instrumentalización humana se refleja en la pérdida de hábitat, la crisis de biomasa y la aniquilación biológica, procesos para satisfacer el consumo humano. Se concluye que la regulación legal es éticamente cuestionable. Por ello, es imperativo un cambio de paradigma que reconozca los derechos inalienables de cada individuo animal silvestre.

Palabras Claves: Animales silvestres, comercio legal, comercio ilegal, especismo, círculo de consideración moral, ética animal, instrumentalización, tráfico de animales, sensocentrismo.

Abstract: The article argues that the wildlife trade -legal and illegal- is a manifestation of speciesist violence, incompatible with animal ethics and interspecies justice. Each individual wildlife possesses intrinsic value, sentience, and consciousness, which precludes their reduction to objects of exchange. This human instrumentalization is reflected in habitat loss, the biomass crisis, and biological annihilation, processes used to satisfy human consumption. It concludes that legal regulation is ethically questionable. Therefore, a paradigm shift that recognizes the inalienable rights of each individual wild animal is imperative.

Key words: Wild animals, Legal trade, Illegal trade, Speciesism, Circle of moral consideration, Animal ethics, Instrumentalization, Animal trafficking, Sensocentrism.

Autor/ Author

Susana Cruz-Aguilar

Universidad Nacional Autónoma
de México

Ciudad: Ciudad de México, México

**ORCID ID: 0009-0001-
2995-5711**

**Correo: susanacrag@
ciencias.unam.mx**

Ángeles Cancino-Rodezno

Universidad Nacional Autónoma
de México

Ciudad: Ciudad de México, México

**ORCID ID: 0000-0003-
4034-7589**

**Correo: angelescancino@
ciencias.unam.mx**

Recibido: 02/11/2025

Aprobado: 04/12/2025

Publicado: 06/01/2026

1. Introducción

La ética animal exige la revisión crítica de aquellas prácticas humanas que niegan el estatuto moral de los individuos sintientes. Entre estas, el comercio de animales silvestres -en sus vertientes legal e ilegal- constituye una de las manifestaciones más claras de la instrumentalización de la fauna silvestre, reduciendo su valía intrínseca a una lógica de objeto de intercambio comercial. Este artículo se propone analizar la incompatibilidad fundamental entre esta práctica y los principios de la ética animal¹, visibilizando que la línea entre la venta legal y la ilícita es igualmente cuestionada por la ética animal.

Sin embargo, los términos utilizados para referirse a estos animales reflejan concepciones problemáticas que perpetúan su subordinación moral. Por ejemplo, el uso del concepto “vida silvestre”² resulta inadecuado cuando se emplea como sinónimo de *animales silvestres*, ya que desplaza el enfoque desde los individuos hacia los grupos o ecosistemas a los que pertenecen (Catia Faria, 2024)³.

Para abordar esta postura, el artículo comienza estableciendo el Marco Teórico, donde se define a los animales silvestres como sujetos de una vida (Regan, 1983) con atributos intrínsecos que les otorgan valor inherente (Cortina, 1986). A través de este encuadre, se identifica el especismo subyacente como sistema de discriminación (Horta, 2020) y dominación (Ávila 2021) que legitima la explotación de la fauna silvestre, contraviniendo el *ius animalium* (Salt, 1894).

Posteriormente, la discusión se traslada a la dimensión ecológica y espacial en la sección La Problemática de la Fauna Silvestre por la Pérdida de sus Territorios. Allí se sitúa el comercio en el contexto de la aniquilación biológica de los individuos (Ceballos et al., 2017), lo cual queda demostrado al observar los datos sobre biomasa (Bar-On et al., 2018) a la que pertenecen los animales de poblaciones silvestres.

Finalmente, el análisis culmina en El Comercio de Animales Silvestres: Valía Inherente vs. Lógica Mercantilista. Esta sección aborda directamente la práctica comercial desde la óptica de la Justicia Interespecie (Silvia Pezzetta, 2018), detallando cómo los mercados -legales e ilegales- perpetúan la violencia especista y el sufrimiento de los demás animales (Scheffers et al., 2019). Se concluye que cualquier regulación que refuerce una visión instrumentalista es éticamente deficiente, y se enfatiza el rol del consumidor final en la perpetuación de la demanda. El propósito último de este artículo es impulsar una reflexión propositiva que -a través de un cambio de paradigma- reconozca el valor inherente de cada individuo, trascendiendo la lógica mercantilista que afecta a los animales silvestres.

2. Marco teórico

Los animales silvestres -como individuos- pertenecen a especies que no han sido domesticadas y que, por lo general, habitan territorios donde la presencia humana no ha provocado una perturbación significativa, ni los ha confinado a espacios de encierro. Algunas características de estos individuos son seres sujetos de una vida⁴, tener la capacidad de sentir (sintiencia y conciencia), poseer intereses particulares y ser fines en sí mismos. De ahora en adelante, estas características serán nombradas como “atributos intrínsecos” de los individuos pertenecientes a los animales silvestres.

La relación histórica que la humanidad ha mantenido con las demás especies animales se ha basado en la premisa de la supuesta excepcionalidad y supremacía del *Homo sapiens* sobre el resto de los individuos sintientes. Esta perspectiva constituye una forma de discriminación arbitraria denominada especismo, un sistema estructural que legitima la subordinación, opresión y explotación de los demás animales (Ryder, 1970; Singer, 1975; Horta, 2020; Ávila Gaytán, 2021). Las acciones anteriores se traducen en violencia especista (Romina Kachanoski, 2020), que no solo se manifiesta en actos de crueldad individual, sino que se establece como una forma de violencia institucional profunda y sistémica que se manifiesta tanto en la explotación económica amparada por marcos legales como en la negación del estatuto moral y la exclusión de los animales silvestres de los proyectos de justicia, lo que termina por legitimar su estatus de recursos naturales no sintientes.

Esta lógica de dominación humana se contrapone con la conceptualización de los animales silvestres como individuos que conforman «poblaciones soberanas» (Sue Donaldson & Kymlicka, 2011). Esto implica que su existencia y valía no dependen de la asignación de un valor instrumental para justificar su vida (Taylor, 2005). Estos individuos poseen un valor intrínseco, y la ética animal reconoce que dicho valor sólo es posible mediante la existencia de un ser que sea fin en sí mismo -no un medio- y que valga absolutamente -no relativamente- (Adela Cortina, 1986).

De acuerdo con este enfoque, Henry S. Salt, argumentando a favor de los derechos de los animales silvestres, establece que el *ius animalium*⁵ se extiende a todos los seres, señalando que los derechos de los animales «no dependen moralmente de los llamados derechos de propiedad; no es solo a los animales poseídos a quienes debemos extender nuestra simpatía y protección». Por tanto, «[...] una criatura sin dueño tiene el mismo derecho que otra a vivir su vida sin ser molestada ni herida» (Salt, 1894, 36). Este enfoque obliga a reconocer que los animales silvestres no son un recurso disponible para los intereses humanos, sino un conjunto de individuos que tienen el derecho inalienable a la existencia.

La presunción de que la vida de los demás animales puede ser apropiada, trasladada, explotada y comercializada conforme al arbitrio humano es inaceptable desde la perspectiva de la ética animal. El pensamiento ético sensocéntrico, es la postura que considera la capacidad de sentir -sintiencia- (dolor, sufrimiento, placer, etc.) como la máxima característica para otorgar consideración moral y respeto a un individuo animal. Sin embargo, la imposibilidad de haber domesticado a los animales silvestres a lo largo de los siglos ha constituido un desafío para la mirada antropocéntrica, la cual tiende a instrumentalizar la naturaleza para el consumo humano y su monetización a través de transacciones comerciales orientadas a la generación de capital.

De manera complementaria a la cuestión del zoocentrismo individualista, el proyecto ecologista Half-Earth (O. Wilson, 2016) también puede ser retomado como una alternativa para la consideración moral de los animales silvestres. En este se establece la división del planeta en un 50% de espacio para la vida silvestre -incluidos todos los individuos pertenecientes a las especies animales- y un 50% para la humanidad.

Este enfoque subraya la urgencia de detener la llamada sexta extinción masiva de animales silvestres y la defaunación, un fenómeno que ha sido denominado:

«aniquilación biológica» (Ceballos et al., 2017). Dicho exterminio en los animales produce sufrimiento, dolor y la muerte de cada individuo perteneciente a la fauna silvestre. Por otro lado, legalizar el comercio con fines pragmáticos -como el control del tráfico ilegal- no resuelve el problema ético de fondo; de hecho, legitima la explotación por conveniencia y refuerza la lógica especista. Para desarticular, se requiere un cambio de paradigma que reconozca a los animales silvestres como individuos con derechos y que promueva su protección y el respeto a sus vidas basados en su valor intrínseco, no en su cosificación⁶.

En relación con la cosificación de los animales silvestres, en la actualidad, resulta totalmente incongruente que, a pesar de los avances multidisciplinarios en las ciencias veterinarias, biológicas, etológicas, las neurociencias, la filosofía y la bioética -las cuales han generado los conocimientos y los argumentos suficientes para superar la visión cartesiana de la naturaleza-, el *Homo sapiens* persista en una innecesaria y alarmante cosificación y explotación de los animales silvestres (Diana Buzo & Cancino-Rodezno, 2018).

3. La problemática de la fauna silvestre por la pérdida de sus territorios

Adicionalmente al enorme problema de ser comercializados legal o ilegalmente, existen muchos otros factores de riesgo y amenaza para la fauna silvestre: entre las principales amenazas que enfrentan estos animales están la pérdida de sus territorios, la degradación y destrucción de su hábitat, la fragmentación de entorno y el efecto borde; además de la contaminación, la cacería, la introducción antropogénica de especies, el cambio climático, cambio de uso de suelo para industrias como la agropecuaria, etcétera. Según estudios gubernamentales, académicos y de organizaciones civiles, tanto el comercio legal como el ilegal constituye una de las principales amenazas para la sobrevivencia de cada animal silvestre. No obstante, en el discurso académico y mediático crítico suele centrarse la atención en el tráfico ilegal⁷. Como se verá más adelante, el comercio legal es igualmente devastador, y no solamente el consumo de animales silvestres sino de las consecuencias del consumo de los animales considerados utilizados en la ganadería.

Algunos datos que reflejan la problemática antes mencionada han sido calculados por la pérdida de biomasa de fauna silvestre. El estudio “The biomass distribution on Earth” (2018) ofrece una cuantificación aproximada de la biomasa⁸ global y su distribución. De este trabajo destaca el impacto desproporcionado sobre el planeta de una sola especie que representa únicamente el 0.01 %: el *Homo sapiens* (Richter-Boix, 2018). Conociendo en porcentaje la materia total -área o volumen- de los seres que viven en la Tierra como las plantas, bacterias, hongos, arqueas y demás animales, el análisis de Bar-On et al. (2018) reporta para los mamíferos una enorme huella humana de carbono. Esta huella ha crecido en gran medida por la ganadería industrial.

Lo anterior se puede apreciar a nivel biomasa: el *Homo sapiens* y las especies domesticadas utilizadas en el consumo constituyen el 96 % de la masa total de mamíferos del planeta, mientras que la diversidad de mamíferos silvestres representa apenas el 4 % restante (Bar-On et al., 2018; Richter-Boix, 2018). Este dato evidencia

la drástica reasignación de los recursos biológicos y terrestres para los intereses humanos. En el caso de las aves, los individuos criados en sistemas de producción representan el 71 % (gallinas, guajolotes, etcétera) de la biomasa total, frente al 29 % correspondiente a las aves silvestres.

El informe *Un futuro para todos: La necesidad de coexistir con la vida silvestre* expone la complejidad del conflicto entre los humanos y la fauna silvestre por el control de territorios, el acceso a recursos hídricos y otros elementos esenciales para la vida. La constante expansión de la frontera agropecuaria y de los procesos de urbanización provoca el desplazamiento de diversas especies silvestres. No obstante, los individuos considerados depredadores -como jaguares, osos, zorros, lobos, gavilanes, águilas o halcones- son percibidos como enemigos de la industria ganadera (PNUMA & WWF, 2021) y, por ello, suelen ser perseguidos o asesinados, sobre todo en las zonas rurales y semirurales donde se desarrolla dicha actividad.

Por otro lado, la reducción drástica de las poblaciones de fauna silvestre ha intensificado su percepción como bienes de lujo o símbolos de estatus. En este contexto, algunos sectores sociales los “mascotizan”, integrándolos en dinámicas de consumo aspiracional. Los animales silvestres -erróneamente considerados mascotas no convencionales- son idealizados por su estética o simbolismo, lo que con frecuencia deriva en su cosificación y en el deseo de poseerlos, reforzando una visión de la fauna silvestre como objetos (PNUMA & WWF, 2021).

4. El comercio de animales silvestres: Valía Inherente vs. Lógica de la Mercancía.

Desde la perspectiva de la Justicia Interespecie⁹, el comercio de animales silvestres constituye una práctica éticamente inadmisibile (Silvia Pezzetta, 2018). Al tratar a los animales como meras mercancías, se les niegan sus atributos intrínsecos ya mencionados, donde destaca la valía inherente (Regan, 1983). Esta práctica reproduce una relación de dominación humana sobre los demás animales, lo que resulta incompatible con los principios éticos de respeto, justicia, no maleficencia, beneficencia, responsabilidad (Tom L. Beauchamp y James F. Childress, 1979) y coexistencia planetaria.

El comercio legal también propicia una “zona gris” que los traficantes aprovechan para legalizar individuos de fauna silvestre y sus productos de origen ilícito, los cuales previamente podían encontrarse en la ilegalidad de determinados países (GAFI, 2020; Moretto, 2023). Asimismo, el crecimiento exponencial del comercio legal (IPBES, 2019) ejerce una presión insostenible sobre las poblaciones silvestres (NatureFinance, 2023), lo que puede conducir a la disminución drástica de individuos de una especie y, en consecuencia, a su extinción. Además, este proceso implica sufrimiento, dolor, aislamiento, depresión, ansiedad y pérdida de la esperanza, entre otros estados mentales negativos, que reflejan el impacto negativo en los animales afectados. Todo lo anterior en nombre de la lógica de la mercancía “todo aquello que pueda ser vendido será vendido”. Cuando la venta es ilegal comparte rutas y estrategias propias del crimen organizado (tráfico de personas, tráfico de armas, de sustancias ilegales, etcétera). Al igual que otras formas de crimen organizado, esta red se articula

por niveles, conformando una cadena de actores con funciones específicas: desde la extracción y el transporte hasta las figuras del intermediario, el vendedor y el consumidor final.

En este último eslabón, el consumidor, puede clasificarse en tres tipos:

- 1) **Consciente:** individuo que conoce el sufrimiento, la ilegalidad o el impacto ecológico negativo de su compra, pero aun así procede, motivado por el interés personal, el estatus o la colección.
- 2) **Ignorante:** persona que adquiere un animal sin comprender plenamente las consecuencias éticas, ecológicas o legales del tráfico de especies, a menudo bajo la idealización de la fauna.
- 3) **Rescatista:** comprador que actúa bajo la creencia de “ayudar” o “salvar” al animal de una situación precaria (por ejemplo, malas condiciones de venta o cautiverio). Aunque guiada por una aparente empatía, esta acción refuerza la demanda y financia indirectamente el sistema de explotación.

Si bien los intermediarios y los grandes traficantes son quienes, en última instancia, obtienen los mayores beneficios económicos, los compradores finales también perciben ganancias -monetarias o simbólicas- al disponer del individuo adquirido para un sinnúmero de fines igualmente cuestionables.

Por otra parte, los efectos colaterales de esta actividad se traducen en dolor, sufrimiento, angustia y muerte para los individuos silvestres y sintientes. El estudio *Global wildlife trade across the tree of life*, publicado en la revista *Science* por Scheffers et al. (2019), reveló el impacto global tanto del comercio ilícito como del legal, señalando que el 18 % de las 31 500 especies de vertebrados evaluadas -aves, mamíferos, anfibios y reptiles- se comercializan a escala mundial. Los puntos críticos de este comercio se concentran principalmente en las regiones tropicales, que suelen ser las más biodiversas del planeta y además el sur global suele ser el más explotado en cuanto a su fauna, flora, animales humanos, etc.

Los investigadores analizaron los efectos de este comercio en 31,745 especies utilizando bases de datos clave como la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES) y la Lista Roja de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN). Los hallazgos detallan que la explotación es particularmente alta en mamíferos (27%) y aves (23%) (Scheffers et al., 2019).

Anfibios y reptiles: Son frecuentemente sujetos a la mascotización y se venden para colecciones privadas, exposiciones, entre otros fines.

Aves: Se utilizan como ornato, o bien, para la obtención de productos o subproductos, tales como carne, insumos para competiciones de caza, vestimenta, supuestos fines medicinales o fines religiosos.

Mamíferos: Se comercializan vivos o como productos tras haber sido matados.

Además, en este mismo estudio, los investigadores identificaron un riesgo de futura mercantilización: 3,196 especies que, aunque actualmente no son objetivo de los mercados, comparten características con las especies ya explotadas, sugiriendo que se encuentran en situación de vulnerabilidad inminente ante el aumento de la demanda y la creación de nuevas preferencias por “mascotas no convencionales”.

Entre ellas también están incluidos los invertebrados.

Cabe señalar que el comercio ilegal de animales silvestres perpetúa sistemas de violencia que también afectan a las personas y al ambiente. Por un lado, defensores de la naturaleza, guardaparques y personal de conservación en todo el mundo enfrentan amenazas y agresiones -en ocasiones letales- al intentar proteger a los animales silvestres. Por otro lado, la cadena de tráfico explota a las poblaciones humanas más vulneradas: aquellas comunidades que, ante la falta de oportunidades de empleo formal, se ven forzadas a participar en las etapas iniciales de captura y entrega de animales a precios ínfimos.

En cuanto a los medios de venta, el comercio de animales silvestres, que tradicionalmente se concentraba en tianguis, mercados y a lo largo de carreteras o playas, ha experimentado una expansión crítica y desregulada debido al auge de la virtualidad. El comercio electrónico ha facilitado la venta de una amplia gama de especies silvestres, lo que ha llevado a expertos a instar a las grandes corporaciones tecnológicas a tomar medidas. Una opción propuesta es presionar a mercados como Facebook, eBay o Amazon para asegurarse de que no permitan la venta ilegal de animales (Scheffers et al., 2019, 74).

En todo caso, las plataformas como Facebook manifiestan tener una política contra el comercio ilegal -"Solo eliminamos el contenido que incumple nuestras Normas comunitarias. No permitimos contenido que organiza o apoya la caza ilegal o venta de animales en peligro de extinción y sus partes"-, la realidad del comercio digital sigue siendo compleja y muy activa.

De manera independiente de la vía de adquisición -capturados en la naturaleza o criados en cautiverio bajo condiciones de hacinamiento-, los animales silvestres son violentados en todas las etapas de su comercialización, transporte, resguardo y destino final (CDB, 2022), lo que se traduce en una alta tasa de mortalidad. Para los que sobreviven, "les espera una vida entera en cautiverio limitando totalmente sus necesidades básicas, su derecho a la libertad y bienestar físico y psicológico".

La impunidad en los puntos de venta físicos es ampliamente reconocida, la adquisición de animales puede ser legal o ilegal. No obstante, la legalidad no garantiza un destino adecuado para el individuo. Incluso en el comercio regulado -incluida la renta de animales para películas o eventos, o la venta con permisos gubernamentales-, la transacción se limita a un intercambio económico sin consideración por el destino final del animal.

En este contexto, la regulación refuerza la visión instrumentalista de la naturaleza como un "recurso renovable" (Cañas Moreno & Ortiz Monasterios Quintana, 2015), contraria al reconocimiento de su valor intrínseco (Rolston III, 1985). Finalmente, ya sea legal o ilegal, los animales silvestres son cosificados como objetos de experimentación, ornato, presas de caza, trofeos, rituales o actos de zooerastia. La autorización gubernamental para su compraventa no garantiza su bienestar; una vez que el individuo sale de la tienda o criadero, su destino permanece incierto.

1. Conclusión

El análisis exhaustivo del comercio de animales silvestres, fundamentado en la ética animal, conduce a una conclusión irrefutable: la mercantilización de la fauna silvestre es una manifestación directa y sistémica del especismo, incompatible con la exigencia de Justicia Interespecie (Silvia Pezzetta, 2018). Este sistema de violencia estructural ignora la valía inherente de los individuos y sus atributos intrínsecos -sujetos de una vida (Regan, 1983) capaces de sintiencia-, reduciéndose a meros objetos de intercambio y consumo.

La evidencia presentada destaca que la distinción jurídica entre el comercio legal y el ilícito no representa diferencia alguna en cuanto a la opresión y discriminación hacia los demás animales.

Tal ilegalidad se nutre de las redes del crimen organizado, la comercialización que se ampara en el marco normativo no solo perpetúa la instrumentalización de los animales silvestres, sino que también refuerza la lógica especista, al validar la premisa de que ciertas vidas están a disposición de los intereses humanos. De hecho, como se ha demostrado, la tolerancia legal genera una “zona gris” que puede servir de fachada o vía de escape para las operaciones ilícitas, dificultando su combate efectivo.

Los datos sobre la distribución de la biomasa (Bar-On et al., 2018) y la magnitud de la aniquilación biológica (Ceballos et al., 2017) revelan la crisis de las poblaciones de fauna silvestre, que siempre van acompañadas del dolor y el sufrimiento animal individual. Esta crisis ha sido exacerbada por la pérdida de territorio y el consumo aspiracional (entre otras problemáticas) que impulsa la demanda y la demanda a la oferta de animales silvestres. En este esquema, el consumidor final emerge como el motor que alimenta la cadena de explotación, demostrando que ninguna estrategia de protección será completa si no aborda el imperativo de dismantlar la demanda cultural que cosifica a los individuos.

Para superar esta lógica mercantilista, resulta impostergable un cambio de paradigma ético y epistemológico. Este debe centrarse en el reconocimiento del valor intrínseco de cada individuo, promoviendo el respeto a su derecho inalienable a la existencia (Salt, 1894) y a la libertad. La persistencia de la demanda final es el factor que financia y mantiene operativo el sistema de explotación. De hecho, la clasificación del consumidor -incluso la figura del “Rescatista”- demuestra que cualquier acto de adquisición contribuye intrínsecamente a la lógica del mercado, perpetuando la instrumentalización de los animales silvestres como meros objetos de transacción.

La protección efectiva de los animales silvestres exige un cambio paradigmático: abandonar la gestión mercantilista como “recurso renovable” y adoptar una ética zoocéntrica que garantice su coexistencia. El reconocimiento de los demás animales como vidas no instrumentalizables demanda el rechazo categórico de su comercio, independientemente del dolor o sufrimiento que pueda generarse en cualquier etapa del proceso.

Por tanto, la única vía coherente con la ética animal -que apela a la consideración moral de cada individuo sintiente y a su conservación- es la protección in situ, asegurando que la integridad biológica y social se mantenga en sus territorios de origen. Este cambio exige, fundamentalmente, la abolición del comercio de animales

silvestres en todas sus modalidades, dismantelando la violencia especista desde sus fundamentos conceptuales y estructurales.

Notas

¹ Para el filósofo y académico Óscar Horta, la ética animal busca el respeto por los intereses de todos los individuos sintientes y la eliminación del especismo como forma de discriminación injustificada.

² Adoptando una perspectiva de género y buscando la visibilidad activa de las académicas, este documento implementará una modificación en el formato de citación estándar APA. Para asegurar el reconocimiento explícito de sus contribuciones, en la primera mención de una referencia, se incluirá el nombre completo de la autora, además de su apellido y el año de publicación. Esta práctica subraya nuestro compromiso con la justicia epistémica y la valoración plena de la autoría femenina en el campo.

³ Según la filósofa y académica Catia Faria, el uso del concepto “*vida silvestre*” es incorrecto si se pretende usarlo como sinónimo de animales silvestres, pues desplaza el enfoque de los individuos hacia los grupos a los que pertenecen. Esto tiende a equiparar a los animales con otros organismos vivos, como plantas u hongos, borrando la distinción moralmente relevante entre seres sintientes y no sintientes. Además, el uso de “*vida*” en singular sugiere que los animales silvestres forman una sola especie.

⁴ La referencia a Tom Regan se basa en su obra fundamental de 1983, donde desarrolla la teoría de los “*sujetos de una vida*”.

⁵ El término latino *ius animalium* (Derecho de los Animales) hace referencia a la doctrina que sostiene que los animales, como seres sintientes, poseen derechos morales inalienables y no deben ser tratados meramente como propiedad o medios para fines humanos. Henry S. Salt lo utiliza para argumentar que la justicia exige reconocer su derecho a la vida y a vivir libres de explotación, independientemente de que sean domesticados o silvestres (Salt, 1894).

⁶ Cosificar implica tratar como objeto a un ser viviente. A diferencia de los animales sintientes, los objetos no poseen vida propia, carecen de intereses, no experimentan sufrimiento ni gozo, y no son fines en sí mismos.

⁷ Se entiende como comercio de animales silvestre a la extracción, movilización, compra, venta y tenencia no autorizada de animales silvestres, así como de productos o subproductos. Según datos de la ONU e Interpol, esta actividad es una de las más lucrativas del mundo, solo superada por el tráfico de drogas, armas y personas. Se ha documentado que estas actividades pueden realizarse de forma simultánea, lo que dificulta su combate. La alta rentabilidad es evidente en el mercado ilícito: por ejemplo, los precios de la totoaba oscilan entre \$3,000 y \$8,000 dólares en México y pueden alcanzar hasta \$50,000 dólares en China; un cocodrilo entre \$1,000 y \$2,500 dólares; y un jaguar entre \$40,000 y \$60,000 pesos (Mongabay Latam, 2020).

⁸ Materia total de los seres que viven en un lugar determinado, expresada en peso por unidad de área o de volumen.

⁹ Se entiende como un marco ético y político que reconoce a los animales como miembros de la comunidad moral, con intereses propios que deben ser considerados en la toma de decisiones humanas. Este enfoque rechaza el especismo y promueve la igualdad moral entre individuos de diferentes especies.

Referencias

- Ávila Gaytán (2021). Especismo (1970) por R. Ryder (seguido de «Especismo: 50 años después»)
- https://www.revistacrisalida.org/post/especismo-1970-por-r-ryder-seguido-de-especismo-50-a%C3%B1os-despu%C3%A9s?utm_source=chatgpt.com.
- Bar-On, Y. M., Phillips, R., & Milo, R. (2018). The biomass distribution on Earth. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(25), 6506–6511. <https://doi.org/10.1073/pnas.1711842115>
- Buzo, D., & Cancino, Á. (2018, marzo). *Miztli y la cosificación de los animales*. Animal Político. <https://www.animalpolitico.com/una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/miztli-y-la-cosificacion-de-los-animales/>.
- Cañas Moreno, R., & Ortiz Monasterios Quintana, A. (2015). Hacia la mercantilización de las relaciones naturaleza-sociedad: un ejemplo legislativo. *Revista de Investigaciones Jurídicas*, 31, 151-178. <https://www.eld.edu.mx/Revista-de-Investigaciones-Juridicas/RIJ-31/Capitulos/7-Hacia-la-mercantilizacion-de-las-relaciones-naturaleza-sociedad.pdf>.
- Ceballos, G., Ehrlich, P. R., & Dirzo, R. (2017). Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114(30), E6089–E6096. <https://doi.org/10.1073/pnas.1704949114>
- Centro para la Diversidad Biológica (CDB). (2022). *Vendidos sin piedad: El tráfico de vida silvestre amenaza la biodiversidad de México*. <https://biologicaldiversity.org/campaigns/trafico-de-vida-silvestre-en-Mexico/pdfs/Vendidos-sin-piedad.pdf>.
- CITES (Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora). (2024).
- Cortina, A. (1986). *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos. Recuperado de <https://biblioteca.corteidh.or.cr/documento/48547>.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A political theory of animal rights*. Oxford University Press. Recuperado de <https://archive.org/details/zoopolispoliticaooooodona>
- Faria, C., & Almiron Roig, N. (Coords.). (2024). *Especismo y lenguaje*. Plaza y Valdés, S.L.
- Franklin, J. H. (2005). *Animal rights and moral philosophy*. Columbia University Press. <https://cup>.

columbia.edu/book/animal-rights-and-moral-philosophy/9780231134231

GAFI (Grupo de Acción Financiera). (2020). *Lavado de activos y comercio ilegal de vida silvestre*. GAFI/OECD. <https://www.fatf-gafi.org/content/dam/fatf-gafi/reports/Spanish-Money-Laundering-and-Illegal-Wildlife-Trade.pdf>.

Horta, Ó. (2020). ¿Qué es el especismo? <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/119>.

IPBES (Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas). (2019). *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*. <https://www.ipbes.net/global-assessment>.

Kachanoski, R. (2016). ENFOC: Violencia especista: Entrevista a Romina Kachanoski. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(1). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/103>.

Moretto, L. (2023). Blanqueo y ‘black-washing’ de vida silvestre: interacciones entre el comercio legal e ilegal de anguila europea y caviar negro desde la perspectiva de la Criminología verde. *Revista de Investigación en Criminología y Ciencias Forenses*, 24(1), 161–186. [file:///C:/Users/psapd/Downloads/Dialnet-BlanqueoYBlackwashingDeVidaSilvestre-9286778%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/psapd/Downloads/Dialnet-BlanqueoYBlackwashingDeVidaSilvestre-9286778%20(2).pdf).

NatureFinance, (2023). *Comercio legal y sostenible de especies silvestres: Conclusiones e implicaciones para la gobernanza del mercado de la naturaleza*. <https://www.naturefinance.net/es/resources-tools/legal-and-sustainable-wild-species-trade/>

Ortiz Millán, G. (2020). Pandemias, zoonosis y comercio de animales silvestres. *Revista de Bioética y Derecho*, (50), 19–35. Recuperado de https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1886-58872020000300003.

Pezzetta, S. (2018). Derechos fundamentales para los demás animales. Especismo, igualdad y justicia interespecies. *Revista de Derecho Animal (Animal Law Review)*, 1(1), 173–193. <https://revistas.derecho.uba.ar/index.php/revistalye/article/view/2426/2130>

PNUMA & WWF (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente & World Wide Fund for Nature). (2021). *Un futuro para todos: La necesidad de coexistir con la vida silvestre* (PNUMA, Ed.). Recuperado de <https://www.wwf.org.mx/?367735/reporte-Un-futuro-para-todos—la-necesidad-de-coexistir-con-la-vida-silvestre—2021>.

Regan, T. (1983). *The case for animal rights*. University of California Press.

Richter-Boix, A. (2018). *El porcentaje animal de biomasa de los animales silvestres*. El Primate que Cambió el Mundo. Recuperado de https://social.shorthand.com/Aka_RichterBoix/jgZbhnfUut/humanos.

Rolston III, H. (1985). Duties to Endangered Species. *BioScience*, 35(11), 718–726. <https://academic.oup>.

[com/bioscience/article-abstract/35/11/718/409517?redirectedFrom=fulltext.](https://doi.org/10.1126/science.aav5327)

Ryder, R. D. (1970). *Speciesism*. <https://www.62stockton.com/richard/>.

Salt, H. S. (1894). *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. New York: Macmillan & Co.

Scheffers, B. R., Oliveira, B. F., Lamb, I., & Edwards, D. P. (2019). Global wildlife trade across the tree of life. *Science*, 366(6461), 71–76. <https://doi.org/10.1126/science.aav5327>

Singer, P. (1975). *Animal Liberation*.

Taylor, P. W. (2005). *La ética del respeto a la naturaleza* (M. Á. Fernández Vargas, Trad.). UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas. (Cuadernos de crítica, 52). Recuperado de https://www.filosoficas.unam.mx/~gmom/etica2/Taylor-Etica_del_respeto_a_la_naturaleza.pdf

Wilson, EO (2016). *Half-Earth: La lucha de nuestro planeta por la vida*. Liveright Publishing. https://erratanaturae.com/nouveau/wp-content/uploads/2020/04/Extracto_Medio-planeta.pdf

WWF (World Wildlife Fund). (2024). *Comercio ilegal de vida silvestre*. Recuperado de <https://www.worldwildlife.org/descubre-wwf/historias/comercio-ilegal-de-vida-silvestre>

Para citar este artículo:

Cruz-Aguilar, Susana; Cancino-Rodezno, Ángeles. (2026). La mercantilización de los animales silvestres: Un análisis desde la ética animal. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 173-185. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/La-mercantilizacion-de-los-animales-silvestres.pdf>

Gino Jafet Quintero Venegas

Bioética extendida y estudios críticos del turismo: un marco poshumanista para la deconstrucción del antropocentrismo en los espacios turísticos

RESUMEN

Este artículo propone un marco teórico que integra la bioética y los estudios críticos del turismo desde una perspectiva poshumanista. Sostiene que el turismo, tradicionalmente analizado desde enfoques económicos o socioculturales, debe comprenderse también como una práctica moral y ecológica que transforma las relaciones entre humanos, animales y ecosistemas. El texto se elaboró a partir de un análisis conceptual y documental que articula las reflexiones filosóficas sobre la bioética -desde el imperativo de Fritz Jahr hasta la ética poshumanista contemporánea- con los enfoques críticos sobre la mercantilización de la vida en el turismo. A través de este diálogo, se distingue entre una bioética antropocéntrica y otra no antropocéntrica, destacando la necesidad de una 'bioética extendida' que incluya todas las formas de vida. La discusión muestra que el turismo, entendido como práctica multiespecie, reproduce estructuras de dominación y explotación hacia los seres no humanos y el entorno. Se concluye que repensar el turismo desde una perspectiva bioética y poshumanista es indispensable para avanzar hacia modelos de justicia social, ambiental e interespecie, especialmente en el contexto del Antropoceno.

Palabras Claves: Bioética extendida, Estudios críticos del turismo, Poshumanismo, Antropocentrismo, Turismo multiespecie.

Abstract: This paper proposes a theoretical framework that integrates bioethics and critical tourism studies through a posthumanist lens. It argues that tourism, traditionally analyzed from economic or sociocultural perspectives, must also be examined as a moral and ecological practice that reshapes the relationships between humans, animals, and ecosystems. The text was developed from a conceptual and documentary analysis that combines philosophical reflections on bioethics -from Fritz Jahr's original imperative to contemporary posthumanist ethics- with critical approaches to the commodification of life in tourism. Through this dialogue,

Autor/ Author

Gino Jafet Quintero Venegas
Universidad Nacional Autónoma
de México

Ciudad: Coyoacán, México

**ORCID ID: 0000-0001-
6472-3433**

**Correo: jafet@sociales.
unam.mx**

Recibido: 02/11/2025

Aprobado: 04/12/2025

Publicado: 06/01/2026

the article distinguishes between anthropocentric and non-anthropocentric bioethics, highlighting the need for 'extended bioethics' that includes all forms of life. The discussion reveals that tourism, as a multispecies practice, often reproduces structures of domination and exploitation toward nonhuman beings and the environment. The conclusion emphasizes that rethinking tourism from a bioethical and posthumanist perspective is essential for advancing toward models of justice that are social, environmental, and interspecies, especially in the context of the Anthropocene.

Key words: Extended bioethics, Critical Tourism Studies, Posthumanism, Anthropocentrism, Multispecies tourism.

1. Introducción

El turismo, como una de las actividades humanas con mayor capacidad de transformación socioespacial y ecológica, se encuentra en la encrucijada de los grandes desafíos éticos del siglo XXI (Fennell, 2006). Lejos de ser una práctica neutral, el turismo reproduce, consolida e intensifica las lógicas de dominación que caracterizan a la modernidad occidental, especialmente a través de su arraigado antropocentrismo (López y Quintero, 2021). Este artículo se propone elaborar un marco teórico innovador que articule la bioética extendida y los estudios críticos del turismo desde una perspectiva poshumanista, con el fin de deconstruir la centralidad de lo humano en la producción y gestión de los espacios turísticos.

La evolución de la ética en el turismo, aunque ha incorporado progresivamente preocupaciones sociales y ambientales, ha permanecido anclada en un paradigma que subordina la naturaleza y a los animales no humanos a los intereses y el bienestar humano (Fennell, 2006; Legorreta, Osorio y Salvador, 2010). Frente a esta limitación, aquí se postula la necesidad de una bioética ampliada -con base en la concepción original de Fritz Jahr- que reconozca el valor intrínseco de toda forma de vida y la interdependencia de los sistemas y organismos vivos (Rodríguez y Quintero, 2025). Este enfoque se revela no solo como una opción teórica, sino como un imperativo ético en el contexto del Antropoceno, una era definida por el impacto humano como fuerza geológica dominante, donde el turismo contribuye significativamente a la crisis socioecológica global.

Metodológicamente, este trabajo se sustenta en un análisis textual y hermenéutico de la literatura de tres campos interconectados: los estudios críticos del turismo, la bioética -en sus vertientes antropocéntrica y no antropocéntrica- y la filosofía poshumanista. El análisis textual permite desentrañar los discursos, conceptos y narrativas que han estructurado la comprensión ética del turismo a lo largo de su historia, desde los enfoques economicistas de mediados del siglo XX hasta la emergencia del paradigma de la sostenibilidad y, más recientemente, las reflexiones en torno a la justicia multispecie. La hermenéutica, por su parte, se emplea como herramienta para interpretar críticamente estos textos, al poner en evidencia los supuestos antropocéntricos subyacentes y las estructuras de poder que naturalizan la mercantilización de la vida (Villegas, 1993). Esta aproximación metodológica permite una lectura profunda de documentos clave, como el Código Ético Mundial para el

Turismo de la OMT, así como de estudios de caso -los Pueblos Mágicos en México-, lo que revela las tensiones entre el desarrollo económico, la justicia social comunitaria y la consideración moral de los ecosistemas y los animales.

A lo largo del artículo, se argumenta que la integración de la bioética extendida hacia los estudios críticos del turismo, mediada por el marco poshumanista, permite trascender los dualismos naturaleza/cultura y humano/animal (López y Quintero, 2024). Esto posibilita reconceptualizar el turismo como una práctica multiespecie que se desarrolla en territorios compartidos, donde la agencia de lo no humano resulta fundamental. El resultado es una propuesta teórica robusta que no solo critica las actuales formas de explotación, sino que también orienta la transición hacia un turismo verdaderamente responsable, justo y respetuoso con la trama de la vida en el Antropoceno.

2. Antecedentes históricos y la evolución del enfoque ético en el turismo

El vínculo entre ética, bioética y turismo no ha sido lineal ni homogéneo, sino el resultado de un proceso de problematización gradual que ha acompañado el propio desarrollo del turismo como fenómeno social, cultural y económico (López y Quintero, 2021). Durante gran parte del siglo XX, la mirada sobre el turismo estuvo dominada por discursos economicistas y desarrollistas que lo concebían como una herramienta estratégica para el crecimiento económico nacional y regional (Monteserín, 2007). No obstante, desde la segunda mitad del siglo pasado, comenzaron a emerger preocupaciones sociales, ambientales y culturales que fueron configurando un marco ético incipiente (Buckley, 2011). En el siglo XXI, este marco se complejizó con la incorporación de nuevas perspectivas críticas, como la responsabilidad social corporativa (Martos, 2018), la justicia social (Higgins-Desbiolles, 2018) y, más recientemente, las reflexiones sobre la condición del Antropoceno (Holden, Jamal y Burini, 2022) y la inclusión de lo no humano en las consideraciones éticas (López y Quintero, 2025).

En este sentido, el desarrollo histórico de la ética en el turismo puede comprenderse en tres grandes momentos: la transición de un enfoque puramente economicista hacia la preocupación social en el periodo de posguerra; la consolidación del paradigma del turismo sostenible en las décadas de 1980 y 1990, acompañado de la redacción del Código Ético Mundial de la Organización Mundial del Turismo y, finalmente, la ampliación de las reflexiones éticas hacia dimensiones más complejas en el siglo XXI, marcadas por los estudios críticos del turismo y la integración del concepto de Antropoceno como marco de análisis global.

2.1. De la visión economicista a la preocupación social (mediados del siglo XX)

Hasta mediados del siglo XX, el turismo fue concebido como una estrategia de modernización y crecimiento económico, especialmente en países en vías de desarrollo como México, donde la actividad se promovió principalmente desde el Estado y las élites privadas (Mejía, 2006). Esta visión se enmarcaba en un paradigma de desarrollo que priorizaba indicadores macroeconómicos, como el ingreso de

divisas, el crecimiento del Producto Interno Bruto o la creación de infraestructura, sin contemplar de manera explícita los efectos sociales, culturales o ambientales de la expansión turística (Donyadide, 2010).

El turismo era visto como un motor de progreso y modernización que integraba regiones periféricas a la economía global, pero los análisis críticos eran escasos y las dimensiones éticas prácticamente inexistentes (Mejía, 2006; Quintero y López, 2024). Esta narrativa se reforzó con el auge del turismo de masas en Europa y Norteamérica, impulsado por factores como la consolidación del Estado de bienestar, el aumento del tiempo libre, el crecimiento del transporte aéreo y la estandarización de destinos (Urry, 1990). En este contexto, la discusión sobre ética se limitaba a la hospitalidad y la calidad del servicio, sin un reconocimiento de los dilemas más amplios asociados con la actividad.

Sin embargo, hacia los decenios de 1960 y 1970, con el incremento del turismo internacional, emergieron las primeras reflexiones académicas sobre los efectos sociales y culturales del turismo en las comunidades anfitrionas (Picornell, 2015). Desde ese momento, se empezó a señalar cómo el turismo podía producir impactos negativos en términos de aculturación, desigualdades sociales y explotación laboral (Jamal, 2019). Estas preocupaciones dieron origen a un primer enfoque ético marcado por un fuerte antropocentrismo: el objetivo era mejorar las condiciones de vida de las comunidades receptoras y evitar la degradación de su tejido social, pero la naturaleza y los animales continuaban ausentes del debate.

2.2. La consolidación del turismo sostenible y el Código Ético Mundial

La década de 1980 representó un punto de inflexión en la discusión ética del turismo. La creciente visibilidad de los impactos negativos de la actividad, tanto en el medio ambiente como en las comunidades locales, obligó a replantear las narrativas optimistas que habían dominado en décadas anteriores. Autores como Pigram (1980) subrayaron los efectos ambientales de la urbanización turística, mientras que estudios como los de Liu, Sheldon y Var (1987) destacaron las percepciones de las comunidades locales frente a la expansión turística.

La literatura académica comenzó a reconocer que el turismo, lejos de ser una actividad inocua, podía generar desigualdades sociales, explotación cultural y degradación ambiental. En este periodo, la ética empezó a aparecer como un componente central en la planificación y gestión turística (Lea, 1993). A su vez, Hultsman (1995) propuso incluso un marco explícito de ‘turismo justo’ que buscaba equilibrar el desarrollo económico con la equidad social y la conservación del entorno.

Durante las décadas de 1980 y 1990, el concepto de turismo sostenible adquirió protagonismo como respuesta a estas preocupaciones (Bramwell y Lane, 1993). Inspirado en el informe *Our Common Future* de la Comisión Brundtland de 1987, este paradigma buscaba equilibrar el desarrollo turístico con la necesidad de conservar el medio ambiente y proteger las culturas locales (íbid.) Los trabajos de Hughes (1995) y Butler (1999) aportaron marcos teóricos para comprender la sostenibilidad turística, incorporando principios éticos que reconocían la necesidad de garantizar la viabilidad a largo plazo de la actividad.

Un hito en este proceso fue la adopción del Código Ético Mundial para el Turismo, aprobado por la Organización Mundial del Turismo en 1999 y ratificado en 2001 (UNWTO, 2001). Este documento estableció principios generales para guiar la actividad turística, ya que promueve el entendimiento mutuo entre culturas, la paz, el respeto a los derechos humanos y la preservación del medio ambiente. También subrayó la importancia de la participación de las comunidades locales y el respeto a su identidad y valores.

No obstante, aunque el Código representó un avance significativo en la incorporación de la ética en el discurso oficial del turismo, su orientación es claramente antropocéntrica. El medio ambiente era defendido principalmente en la medida en que garantizaba el bienestar de las generaciones humanas presentes y futuras, mientras que los animales no figuraban como sujetos de consideración moral (Fennell, 2011; López y Quintero, 2025). Aun así, este periodo fue crucial para consolidar la idea de que el turismo debía regirse por principios éticos explícitos, marcando la transición de un paradigma centrado en el crecimiento económico a otro que, al menos en el discurso, reconocía la necesidad de equilibrar el desarrollo con la sostenibilidad ambiental y social.

2.3. La ética en el siglo XXI y el contexto del Antropoceno

Con el inicio del siglo XXI, la reflexión ética en el turismo se diversificó y profundizó. La Responsabilidad Social Corporativa comenzó a aplicarse al sector turístico, e impulsó debates sobre la equidad en la distribución de beneficios, el respeto por los derechos humanos y la participación comunitaria en la toma de decisiones (Canela, 2015; Pérez, 2017). Este proceso amplió el alcance del debate ético, e integró dimensiones relacionadas con la justicia social, la inclusión y la gobernanza participativa.

Al mismo tiempo, el campo de los estudios críticos del turismo emergió con fuerza, y aparece una serie de estudios multidisciplinares que cuestionan las narrativas dominantes y examinan el turismo en relación con el poder, la representación y la justicia social (Ateljevic, Morgan y Pritchard, 2007; Gibson, 2021). Estos enfoques introdujeron una mirada más política y reflexiva, que problematizaba las estructuras de desigualdad y visibilizaba las tensiones entre comunidades locales, Estados y corporaciones globales. Sin embargo, el cambio más significativo provino de la incorporación del Antropoceno en la reflexión ética, es decir, la era geológica en la que la actividad humana constituye la principal fuerza de transformación planetaria (Edwards, 2015), y que plantea desafíos inéditos para el turismo. Como actividad económica intensiva en transporte, consumo de recursos y transformación territorial, el turismo contribuye de manera decisiva a problemas globales como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad y la contaminación (Holden, Jamal y Burini, 2022).

En este contexto, comenzaron a explorarse nuevas áreas de investigación que amplían el horizonte ético más allá de lo humano. La ética animal en entornos turísticos se consolidó como un campo de estudio, y ha cuestionado la legitimidad de prácticas que explotan a los animales como recursos recreativos o gastronómicos (Fennell, 2011; López, Quintero y Kline, 2023; López y Quintero, 2025). La justicia biosocial vinculada con la movilidad turística examinó cómo los flujos globales de

personas impactan en la distribución de riesgos y beneficios ambientales y sanitarios (Cole y Morgan, 2010). Asimismo, se ha señalado la relación entre la expansión turística y la propagación de enfermedades, así como los efectos del turismo masivo en los sistemas sanitarios (Barón et al., 2023).

En este periodo, la bioética se consolidó como una herramienta indispensable para repensar el turismo en clave poshumanista. Ya no se trataba únicamente de equilibrar el bienestar humano con la conservación ambiental, sino de reconocer que los animales y ecosistemas poseen un valor intrínseco y merecen ser incluidos en las reflexiones éticas (Boden y Chan, 2022). De este modo, la bioética extendida abrió la puerta a un paradigma en el que el turismo debe ser no solo económicamente viable y socialmente justo, sino también respetuoso con otras especies animales y con los equilibrios ecológicos planetarios.

3. Fundamentos de la bioética y la crítica al antropocentrismo

La bioética se ha consolidado como un campo de reflexión moral sobre las relaciones humanas con la vida en todas sus formas. Aunque su institucionalización moderna surgió de los dilemas biomédicos de la segunda mitad del siglo XX, su trasfondo filosófico se remonta mucho más atrás, a las preguntas sobre cómo debemos vincularnos con otros seres vivos y con el entorno que habitamos (Evans, 2012). En esencia, la bioética busca orientar la conducta humana hacia un comportamiento responsable, no solo entre personas, sino también con la naturaleza y los animales (Capó y Drane, 2014).

Cuando se traslada al turismo, la bioética se convierte en una herramienta crítica para cuestionar la lógica antropocéntrica que ha dominado el pensamiento occidental. Al transformar territorios, economías y vínculos entre especies, el turismo ofrece un espacio privilegiado para reflexionar sobre los valores éticos que orientan la relación entre sociedad y naturaleza. En este contexto, resulta pertinente recuperar la propuesta del teólogo alemán Fritz Jahr, quien en 1927 formuló la bioética como un principio universal de respeto hacia toda forma de vida. Su imperativo. “Respetar a cada ser viviente, en principio, como un fin en sí mismo y tratarlo, si es posible, como tal” (Jahr, citado en Garzón, 2009, 6)- cuestionaba la frontera entre humanos y no humanos y proponía una ética de la interdependencia. Esta idea, radical para su tiempo, anticipó debates contemporáneos sobre ética ambiental, justicia interespecie y relaciones más equitativas con el entorno (Goldim, 2009).

Durante buena parte del siglo XX, sin embargo, la bioética quedó absorbida por el campo biomédico, centrada en dilemas como la experimentación, la reproducción asistida o los trasplantes (Evans, 2012). Este enfoque permitió su consolidación institucional, pero redujo su alcance a una ética de los humanos para los humanos. Solo en las últimas décadas ha vuelto a emerger la dimensión ecológica y poshumana que ya estaba presente en la formulación de Jahr. Así, hoy sus planteamientos ofrecen un marco normativo para pensar la acción humana -incluido el turismo- como parte de una red de obligaciones hacia toda forma de vida. Si el turismo transforma ecosistemas, utiliza animales como entretenimiento y redefine los usos del espacio, entonces también debe examinarse a la luz de un principio que reconozca el valor intrínseco de la vida más allá de su utilidad económica o cultural.

3.1. La bioética en el marco del poshumanismo

El poshumanismo se ha consolidado como una corriente filosófica que cuestiona la centralidad del ser humano y los dualismos que estructuraron la modernidad occidental: humano/animal, cultura/naturaleza, sujeto/objeto (López y Quintero, 2024). Al situar al hombre (sic.) como medida de todas las cosas, se limitó la comprensión del valor de otros seres y se legitimó su explotación (Wolfe, 2010). El poshumanismo no niega las particularidades humanas, pero sí su supremacía, y plantea que formamos parte de una red más amplia de seres y ecosistemas, de cuya interdependencia depende también nuestra supervivencia (Ferrando, 2013).

Desde esta mirada, la bioética amplía su horizonte más allá de la salud humana para incluir la justicia ambiental, los derechos animales y la sostenibilidad planetaria (Boden y Chan, 2022). Este enfoque se apoya en tres ejes principales:

Primero, la crítica al antropocentrismo, visible en el turismo cuando animales y ecosistemas son convertidos en simples recursos de consumo, e invisibiliza la violencia que ello implica (López, Quintero y Kline, 2023). Segundo, el rechazo a la idea de superioridad humana, en sintonía con el zoocentrismo y el biocentrismo, que reconocen el valor intrínseco de animales, plantas y ecosistemas (Bugallo, 2005; Horta, 2007). Y tercero, la adopción de una visión holística, que comprende a los humanos como parte de sistemas ecológicos complejos y promueve la biodiversidad y la coexistencia equilibrada. Desde esta perspectiva, los destinos turísticos no deberían entenderse solo como espacios de disfrute humano, sino como territorios multiespecie donde se entrelazan intereses humanos, animales y ambientales (López y Quintero, 2021).

De este modo, la bioética ha dejado de centrarse únicamente en dilemas médicos para convertirse en una herramienta crítica frente a las formas estructurales de explotación de la vida. En el ámbito turístico, esta perspectiva permite visibilizar cómo prácticas aparentemente inofensivas -como los paseos en elefante en Asia, la caza deportiva en África o los espectáculos con delfines- se sustentan en la instrumentalización y el sometimiento sistemático de los animales no humanos (Fennell, 2011). En México, ejemplos como las carreras de burros en Otumba (Quintero y Rosales, 2020) o la exhibición de ajolotes en Zacatlán revelan la persistencia de esta lógica de cosificación animal (Quintero, López y Kline, 2023). Desde una visión antropocéntrica, estas actividades se justifican por su valor cultural o su potencial económico; pero, desde una bioética extendida y un enfoque poshumanista, son expresiones de una relación desigual que reproduce la subordinación de lo no humano.

Repensar la noción de 'recurso turístico' también se vuelve fundamental. Nombrar montañas, lagos o selvas como recursos implica reducir la naturaleza a un objeto de explotación y negar que los ecosistemas posean valores y dinámicas propias. La bioética, al reconocer el valor intrínseco de la vida, propone abandonar esta visión extractivista y concebir los territorios turísticos como espacios de convivencia multiespecie, gestionados bajo principios de justicia y respeto (Salazar y Láriz, 2017).

La convergencia entre bioética y poshumanismo abre la posibilidad de una bioética extendida que reconozca la interdependencia de todas las formas de vida y proponga superar el antropocentrismo como principio organizador del mundo. En el campo turístico, esto significa evaluar los destinos no solo por su rentabilidad o por

la conservación cultural, sino también por su impacto en la biodiversidad, la salud de los ecosistemas y la dignidad animal. Implica pasar de un turismo centrado en el ser humano a un turismo multiespecie (Rastegar, 2022).

En el contexto del Antropoceno, caracterizado por el rebasamiento de los límites planetarios -como el cambio climático o la pérdida de biodiversidad- (Rockström et al., 2009), el turismo no puede seguir analizándose únicamente por indicadores económicos. Frente a esta crisis socioecológica, los fundamentos de la bioética y la crítica al antropocentrismo ofrecen el marco indispensable para repensar esta actividad. Desde las ideas de Fritz Jahr hasta las reflexiones poshumanistas actuales, la bioética se ha transformado en una ética de la vida que cuestiona la centralidad humana (Dwyer, 2009). Esta bioética extendida, por lo tanto, no es solo una formulación teórica, sino un imperativo ético que propone un turismo evaluado desde criterios éticos, respetuoso con los animales, los ecosistemas y que reconoce la vulnerabilidad compartida de todas las formas de vida.

4. Postulados bioéticos antropocéntricos y no antropocéntricos en el turismo

El turismo contemporáneo funciona como un campo de estudio esencial para analizar los dilemas éticos que surgen de la interacción entre humanos, comunidades, ecosistemas y animales. La bioética aplicada a este ámbito debe sopesar tanto los beneficios como los costos de la actividad, al distinguir entre una perspectiva antropocéntrica, centrada en el bienestar humano, y una no antropocéntrica, que reconoce el valor intrínseco de toda forma de vida y del entorno. Estos dos enfoques, lejos de ser excluyentes, se complementan para ofrecer una visión integral de los impactos del turismo. De este modo, el análisis bioético se erige como una herramienta crítica fundamental para determinar si el turismo promueve la justicia social, ambiental y multiespecie, o si, por el contrario, perpetúa dinámicas de explotación, desigualdad y violencia.

4.1. La bioética antropocéntrica y su enfoque en el bienestar humano

La bioética antropocéntrica se concentra en los efectos del turismo sobre las comunidades humanas: su salud, su economía y su identidad cultural (Benatar, 2006). Este enfoque no puede ser descartado, ya que es fundamental para visibilizar cómo la expansión de la actividad turística impacta directamente en la vida cotidiana de los residentes. Sin embargo, al circunscribirse únicamente al bienestar humano, deja fuera de consideración la agencia de otros seres vivos y del entorno natural.

El turismo masivo genera una presión adicional sobre los servicios básicos de las comunidades receptoras (King, Pizam y Milman, 1993). Uno de los ámbitos más sensibles es el de la salud pública; de hecho, el incremento de visitantes puede saturar hospitales y clínicas locales, lo que afecta el acceso a la atención médica de la población residente, en particular en regiones con población envejecida (Ezza, Marinò y Giovanelli, 2019). Asimismo, los flujos turísticos suelen aumentar la contaminación ambiental, tanto por

la generación de residuos sólidos como por el incremento en las emisiones derivadas del transporte y de la infraestructura turística (Sun, Gossling y Zhou, 2022).

Estas externalidades tienen efectos directos sobre la salud humana, lo que ocasiona enfermedades respiratorias, alergias y otros padecimientos crónicos (Bauer, 2008). Un ejemplo ilustrativo se observa en los destinos de playa del Caribe mexicano, donde la proliferación de hoteles y cruceros ha provocado sobrecarga en los sistemas de agua potable y saneamiento, y afecta tanto al ecosistema como a la salud de los habitantes (Moscovici, 2017; Honey, 2019). Desde la bioética antropocéntrica, estos problemas se interpretan como dilemas de justicia social, pues ponen en riesgo el derecho de las comunidades locales a gozar de un ambiente sano y de servicios de salud adecuados.

Otro aspecto relevante de la bioética antropocéntrica es el impacto del turismo sobre la cultura alimentaria de las comunidades receptoras. La gastronomía se ha convertido en un elemento central del atractivo turístico, y con ello ha surgido el fenómeno de la gourmetización, entendido como la estilización y estetización de la dieta local para adaptarla a los estándares del consumo turístico (Espinosa, 2024). En este proceso, platillos tradicionales son reinterpretados por chefs y académicos de la gastronomía, quienes los presentan como ‘cocina de autor’ y los venden a precios elevados en restaurantes turísticos (Harris y Phillips, 2021). Aunque esta tendencia revaloriza los productos locales, también tiene efectos negativos: incrementa el costo de los alimentos autóctonos y restringe su acceso a la población local (González, 2018).

Desde un enfoque bioético, la gourmetización plantea un dilema de equidad, ya que transforma los alimentos básicos de una comunidad en mercancías de lujo destinadas a los turistas. A esto se suma que, en muchos casos, los menús turísticos incrementan el consumo de productos de origen animal -carnes, lácteos, mariscos- en contextos donde antes eran consumidos de manera ocasional. Este fenómeno se vincula con el estatus social y el poder adquisitivo elevado, y refuerza la asociación entre ‘comer carne’ y prestigio (Bolívar y Flórez, 2005; Joy, 2010; Berežnicka y Pawlonka, 2018).

Son múltiples las consecuencias de este cambio alimentario: por un lado, se intensifica la presión sobre los recursos naturales y se perpetúa la explotación animal (Bristow, 2011); por otro, se incrementan las enfermedades metabólicas asociadas con el consumo excesivo de carnes y ultraprocesados, como la diabetes y la hipertensión (Ponce y Bustillos, 2024). En este sentido, la bioética antropocéntrica subraya cómo el turismo afecta la salud cultural y alimentaria de las comunidades, al tiempo que introduce desigualdades en el acceso a los recursos locales.

4.2. La bioética no antropocéntrica: postulados de valor intrínseco.

Frente a los límites de la bioética antropocéntrica, surge la no antropocéntrica, que reconoce el valor intrínseco del entorno natural y de los animales (Macpherson, 2013; Irvine, Degeling, y Kerridge, 2013). Este enfoque no concibe la naturaleza ni a los animales únicamente como medios para el beneficio humano, sino como fines en sí mismos. La bioética no antropocéntrica se articula a través de tres perspectivas principales: biocentrismo, ecocentrismo y zoocentrismo, y cada una de ellas aporta elementos cruciales para evaluar la dimensión ética del turismo desde un horizonte poshumanista.

El biocentrismo postula que todas las entidades vivientes -desde plantas y animales hasta microorganismos- poseen un valor intrínseco que trasciende su utilidad para los seres humanos (Bugallo, 2005). Al aplicarse al estudio del turismo, este enfoque cuestiona prácticas que subordinan la vida a intereses ornamentales o recreativos, como la introducción de especies exóticas o el uso intensivo de recursos hídricos en campos de golf en zonas de estrés hídrico, acciones que alteran los ecosistemas y afectan a las múltiples formas de vida que dependen de ellos. De este modo, el biocentrismo impulsa una reflexión crítica fundamental: ¿cómo impactan las decisiones turísticas en la vida no humana? y ¿qué valor tiene preservar una especie o un ecosistema más allá de su rentabilidad económica? Estas preguntas reorientan el turismo hacia un modelo que respeta la vida en todas sus manifestaciones.

El ecocentrismo amplía el marco de consideración moral al centrarse en la integridad de los ecosistemas en su totalidad, y reconocer que su salud depende de complejas interrelaciones entre especies y elementos abióticos, y que su deterioro compromete la estabilidad global (Valdivieso, 2005). Así, este enfoque resulta crucial para analizar críticamente la creación de Áreas Naturales Protegidas ya que, si bien se justifican en nombre de la conservación, con frecuencia su gestión bajo lógicas turísticas las convierte en espacios de mercantilización de la naturaleza, lo que genera dinámicas de exclusión para las comunidades locales, donde se reproduce un ‘colonialismo verde’ (Quintero, 2021). Desde una bioética ecocéntrica, es inaceptable priorizar el disfrute turístico sobre la salud de los ecosistemas y los derechos comunitarios, y se entrelaza aquí la noción de justicia ambiental como distribución equitativa de cargas y beneficios (Martínez, 2008).

El zoocentrismo reconoce a los animales como sujetos morales en tanto seres sintientes, capaces de experimentar placer, dolor y emociones, por lo que poseen intereses que merecen respeto ético (Horta, 2007). Desde esta perspectiva, resulta indefendible la explotación turística que los convierte en objetos de entretenimiento, como muestran prácticas globales y locales: desde los paseos en elefante en Tailandia y los espectáculos con delfines, hasta las carreras de burros y exhibición de ajolotes en los Pueblos Mágicos de México (Fennell, 2011; Quintero, López y Kline, 2023). Estas actividades, aunque frecuentemente justificadas como tradiciones culturales o atractivos turísticos, constituyen formas de explotación especista que normalizan la violencia hacia los animales. Frente a esto, la bioética zoocéntrica aboga por promover la educación antiespecista para desmontar la discriminación basada en la especie (Navarro, 2016), y concientizar a turistas y residentes sobre el sufrimiento animal y fomentando alternativas de ocio no explotadoras. Esta postura se alinea con principios éticos internacionales como el Artículo 2 del Código Ético Mundial del Turismo, que condena toda forma de explotación (UNWTO, 2001), principio que, llevado a sus últimas consecuencias, debe extenderse a los animales en tanto seres conscientes (Low et al., 2012).

La bioética antropocéntrica y la no antropocéntrica ofrecen enfoques complementarios para evaluar el turismo: la primera protege el bienestar humano, mientras la segunda incorpora a animales y ecosistemas como sujetos morales. Un turismo verdaderamente ético en el siglo XXI debe integrar ambas perspectivas, garantizando justicia social para las comunidades y, simultáneamente, protegiendo a

los animales de la explotación y preservando los ecosistemas por su valor intrínseco. Esta síntesis constituye el núcleo de una bioética extendida poshumanista, esencial para reorientar el turismo en el contexto del Antropoceno.

5. Bioética, estudios críticos del turismo y crítica a la mercantilización de la vida

El turismo constituye una actividad transformadora que no solo ocupa el espacio geográfico sino que lo reconfigura masivamente (Hall y Page, 2014), lo que genera dilemas éticos que han sido abordados de manera fragmentaria. La bioética ha tenido una integración limitada en los estudios turísticos, y se ha mantenido típicamente bajo un sesgo antropocéntrico (Turner, 2007; Donyadide, 2010; Cohen, 2012; Jamal y Lee, 2020). El desafío actual radica en articular un marco teórico que vincule la bioética con los estudios críticos del turismo, y que supere estas limitaciones mediante una doble vía: criticar la mercantilización de la vida que ha dominado la conceptualización del turismo y avanzar hacia un enfoque poshumanista que reconozca la interdependencia de humanos, animales y ecosistemas en la configuración de los espacios turísticos.

5.1. Crítica a la mercantilización de la vida

La integración teórica entre bioética y estudios críticos del turismo exige, como primer paso, cuestionar la reducción de la vida a objeto de consumo bajo lógicas capitalistas. En la literatura turística, expresiones como recursos naturales, recursos culturales o recursos turísticos se han normalizado como categorías de análisis y gestión, lo que invisibiliza la violencia epistémica que conllevan (Quintero, 2021; Allayorov, 2023). Al hablar de recursos, la naturaleza, los animales e incluso las prácticas culturales son presentados como bienes disponibles para la explotación, lo que refuerza la noción de que los humanos son propietarios legítimos del planeta.

Esta mercantilización no se limita al plano discursivo, sino que se materializa en políticas y prácticas concretas. La creación de Áreas Naturales Protegidas con fines turísticos es un ejemplo claro: aunque concebidas para la conservación, en muchos casos se convierten en escenarios estetizados para el consumo, que restringen el acceso de las comunidades locales y transforman sus territorios en paisajes-espectáculo (Lovelock, 2002; Quintero, 2021). Así, la conservación se articula con dinámicas de exclusión y con la idea de que la naturaleza constituye un patrimonio global destinado al turismo (Salazar y Láriz, 2017).

La misma lógica se observa en la incorporación de animales como parte de la oferta turística: zoológicos, acuarios, espectáculos con cetáceos, paseos en elefante, safaris fotográficos o corridas de toros (López y Quintero, 2025). Estas actividades normalizan formas de violencia estructural que reducen a los animales a recursos recreativos y subordinan sus intereses al placer de los visitantes (Fennell, 2011). Desde una perspectiva bioética, estas prácticas revelan una contradicción profunda: si el turismo pretende ser un espacio de encuentro, aprendizaje y disfrute, ¿cómo justificar que se sostenga en la explotación sistemática de la vida que lo hace posible? La crítica a la mercantilización de la vida abre la puerta a una bioética turística que trascienda

el bienestar humano e integre el valor intrínseco de los seres vivos y los ecosistemas.

Este giro resulta aún más urgente en el contexto del Antropoceno, marcado por crisis ambientales derivadas de la acción humana: cambio climático, pérdida de biodiversidad, contaminación de suelos y aguas. Estas transformaciones obligan a replantear la relación entre turismo y sostenibilidad desde un enfoque menos instrumental y más crítico (Gren y Huijbens, 2015; Holden, Jamal y Burini, 2022). En este escenario, la bioética ofrece un marco normativo capaz de orientar la transición hacia un turismo que reconozca la justicia ambiental y la justicia interespecie como principios rectores.

5.2. El marco poshumanista para un análisis inclusivo

La integración entre bioética y estudios críticos del turismo requiere un marco teórico capaz de superar las limitaciones del pensamiento moderno y sus dualismos fundacionales. El poshumanismo, al cuestionar dicotomías como naturaleza/cultura, humano/animal o sujeto/objeto, ofrece un andamiaje conceptual idóneo para esta tarea. Su propuesta no se reduce a una reflexión epistemológica, sino que es también ética y política: reconoce la interdependencia de los mundos vivos y rechaza la jerarquía que ha situado históricamente al ser humano como centro y medida de todas las cosas (Wolfe, 2010).

Este enfoque, cuando se traslada al análisis del turismo, implica desmontar las narrativas que privilegian al humano -ya sea como turista, residente o planificador- y abrir el análisis a la agencia de múltiples actores, tanto humanos como no humanos. Tal perspectiva desestabiliza los binarismos espaciales que han organizado la producción de los territorios turísticos y deconstruye la posición de dominio que los seres humanos han ocupado en ellos (López y Quintero, 2021). Además, el poshumanismo habilita la incorporación de principios bioéticos no antropocéntricos, como el ecocentrismo y el zoocentrismo, que reconocen el valor intrínseco de los ecosistemas y de los animales (Salazar y Serna, 2006; Goldim, 2009). Con ello, la reflexión ética sobre el turismo trasciende los criterios convencionales de rentabilidad económica o impacto cultural, para incluir la salud de los ecosistemas, la dignidad de los animales y la sostenibilidad de los sistemas planetarios.

Un marco teórico sólido para analizar el turismo debe articular de manera dialéctica las perspectivas antropocéntricas y no antropocéntricas de la bioética. La primera resulta indispensable para salvaguardar los derechos humanos, la salud pública y la integridad cultural de las comunidades anfitrionas. Sin embargo, es insuficiente si se aborda de forma aislada, ya que omite el valor intrínseco de las formas de vida no humanas y las responsabilidades morales hacia ellas. Incorporar la bioética no antropocéntrica poshumanista permite ampliar el horizonte ético del turismo, y reconocerlo como un entramado multiespecie en el que interactúan humanos, animales, plantas, microorganismos, paisajes y artefactos técnicos.

Esta concepción supera la visión reduccionista del turismo como actividad exclusivamente humana y visibiliza la coproducción de las experiencias turísticas a través de complejas redes de interdependencia ecológica y simbólica. El ecoturismo, por ejemplo, depende no solo de la disposición comunitaria a recibir visitantes, sino

también de la preservación de las especies y ecosistemas que constituyen su principal atractivo (Cobbinah, 2015). De igual modo, el turismo gastronómico se construye sobre cadenas relacionales que involucran la vida y muerte de animales, el cultivo de plantas, las prácticas culinarias tradicionales y las transformaciones culturales inducidas por la demanda externa.

Este cruce de perspectivas adquiere especial relevancia en contextos donde el turismo genera simultáneamente oportunidades de desarrollo y conflictos socioambientales. Los Pueblos Mágicos de México ilustran esta paradoja: si bien han impulsado el crecimiento económico y la revalorización cultural, también han intensificado la presión sobre los recursos hídricos, transformado dietas tradicionales mediante la gourmetización y normalizado la explotación animal en espectáculos o paseos recreativos (Quintero y López, 2024). Ante tales tensiones, la bioética extendida ofrece una herramienta crítica para vincular justicia social y justicia multiespecie, situando al turismo no como una práctica económica, sino como una red de relaciones que exige equidad, cuidado y respeto hacia todas las formas de vida, humanas y no humanas.

6. A modo de conclusión: la bioética como herramienta crítica en los estudios turísticos.

El potencial del poshumanismo reside en su capacidad para articular la bioética con los estudios críticos del turismo en un marco analítico común. La bioética aporta principios normativos -respeto por la vida, justicia intergeneracional, reconocimiento del valor intrínseco de los seres- que orientan la evaluación moral de las prácticas turísticas. Los estudios críticos del turismo, por su parte, ofrecen herramientas para develar relaciones de poder, procesos de mercantilización y estructuras de desigualdad que configuran dichas prácticas. Juntos, ambos enfoques enriquecen el análisis al permitir observar las dimensiones éticas y políticas de un mismo fenómeno.

Así, la creación de un parque temático de naturaleza puede leerse desde los estudios críticos como una estrategia de acumulación capitalista que convierte la vida silvestre en mercancía, y desde la bioética como una forma de instrumentalización que vulnera la dignidad animal y la integridad de los ecosistemas. Del mismo modo, la turistización de rituales o festividades locales puede interpretarse como un proceso de colonialismo cultural y, a la vez, como una injusticia bioética que despoja a estas expresiones de su sentido comunitario y las convierte en productos de consumo descontextualizados.

La integración de bioética y estudios críticos del turismo representa, en este sentido, un doble movimiento. Es un desafío, porque exige deconstruir categorías naturalizadas como ‘recurso turístico’, ‘desarrollo’ o ‘sostenibilidad’, y cuestionar el antropocentrismo que las sustenta. Pero también es una oportunidad, porque abre la posibilidad de construir un marco interpretativo inclusivo y transformador, capaz de articular de manera simultánea las luchas por la justicia social, la justicia ambiental y la justicia multiespecie. Bajo esta óptica, el turismo deja de ser concebido únicamente como motor económico o espacio de intercambio cultural, para ser entendido como una práctica profundamente imbricada con la vida en todas sus formas.

Integrar la bioética en los estudios críticos del turismo implica reconocer que los dilemas éticos de esta actividad no se limitan al bienestar humano, sino que abarcan la dignidad de los animales, la salud de los ecosistemas y la sostenibilidad planetaria. El resultado es un horizonte de investigación y acción que se inscribe en la lógica del poshumanismo y la bioética extendida: un turismo pensado desde la interdependencia de todas las formas de vida y comprometido con la deconstrucción de las estructuras de privilegio que han perpetuado el antropocentrismo. Este marco no solo posee relevancia académica, sino también política y práctica, pues ofrece orientaciones para transitar hacia un turismo más justo, inclusivo y responsable en el contexto de la crisis socioecológica del Antropoceno.

Referencias

- Allayorov, R. (2023). Resources of the Tourist Territory: Nature, Composition and Role in the Development of the Socio-Economic System. *Science and innovation*, 2(A1), 141-147.
- Ateljevic, I., Morgan, N., y Pritchard, A. (2007). *The critical turn in tourism studies*. Oxford: Elsevier.
- Barón, J., et al. (2023). Turismo y enfermedades contagiosas e infecciosas, una revisión bibliométrica. *Anuario Turismo y Sociedad*, (33), 275-297.
- Bauer, I. (2008). The health impact of tourism on local and indigenous populations in resource-poor countries. *Travel medicine and infectious disease*, 6(5), 276-291.
- Benatar, D. (2006). Bioethics and health and human rights: a critical view. *Journal of Medical Ethics*, 32(1), 17-20.
- Bereznicka, J., y Pawlonka, T. (2018). Meat consumption as an indicator of economic well-being. Case study of a developed and developing economy. *Oeconomia*, 17(2), 17-26.
- Boden, D., y Chan, S. (2022). Rethinking the posthuman in bioethics. En *Bioethics and the Posthumanities* (pp. 25-40). Routledge.
- Bolívar, Í., Flórez, A. (2005). Cultura y poder: el consumo de carne bovina en Colombia. *Nómadas (Col)*, (22), 174-185.
- Bramwell, B., y Lane, B. (1993). Sustainable tourism: An evolving global approach. *Journal of sustainable tourism*, 1(1), 1-5.
- Bristow, E. (2011). Global climate change and the industrial animal agriculture link: The construction of risk. *Society & Animals*, 19(3), 205-224.
- Buckley, R. (2011). Tourism and environment. *Annual review of environment and resources*, 36(1), 397-416.

- Bugallo, A. I. (2005). Ecología profunda y biocentrismo, ante el advenimiento de la era pos-natural. *Cuad. Sur, Filos*, 34, 141-162.
- Butler, R. (1999). Sustainable tourism: A state-of-the-art review. *Tourism geographies*, 1(1), 7-25.
- Canela, J. (2015). La responsabilidad social corporativa en turismo. Estado de la cuestión. *ARA: Journal of Tourism Research/Revista de Investigación Turística*, 5(1), 63-80.
- Capó, M., y Drane, J. (2014). Planteamientos bioéticos del medio ambiente. *Bioethikos*, 8(1), 46-52.
- Cobbinah, P. B. (2015). Contextualising the meaning of ecotourism. *Tourism Management Perspectives*, 16, 179-189.
- Cohen, I. G. (2012). How to regulate medical tourism (and why it matters for bioethics). *Developing world bioethics*, 12(1), 9-20.
- Cole, S., y Morgan, N. (2010). *Tourism and inequality: problems and prospects*. Boston: CABI. 216 pp.
- Donyadide, A. (2010). Ethics in tourism. *European Journal of Social Sciences*, 17(3), 426-433.
- Dwyer, J. (2009). How to connect bioethics and environmental ethics: health, sustainability, and justice. *Bioethics*, 23(9), 497-502.
- Edwards, L. E. (2015). What is the Anthropocene. *Eos*, 96, 6-7.
- Espinosa, G. (2024). Aculco y su cocina local: Un análisis de los imaginarios gastronómicos y sus vínculos con el turismo. *Sosquua*, 6(1), 68-84.
- Evans, J. H. (2012). *The history and future of bioethics: A sociological view*. Oxford: Oxford University Press.
- Ezza, A., Marinò, L., y Giovanelli, L. (2019): Assessing the impact of tourism on hospitals' performance in a coastal destination. *Tourismos: An International Multidisciplinary Journal of Tourism*, 1(14), 55-76.
- Fennell, D. A. (2006). *Tourism ethics*. Londres: Channel View Publications.
- Fennell, D. (2011). *Tourism and animal ethics*. Nueva York: Routledge.
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms. *Existenz*, 8(2), 26-32.
- Garzón, F. (2009). Fritz Jahr, ¿el padre de la bioética? *Revista Latinoamericana de bioética*, 9(2), 6-7.
- Gibson, C. (2021). Critical tourism studies: New directions for volatile times. *Tourism Geographies*, 23(4), 659-677.

- Goldim, J. R. (2009). Revisiting the beginning of bioethics: the contribution of Fritz Jahr (1927). *Perspectives in Biology and Medicine*, 52(3), 377-380.
- González, S. (2018). La gourmetización de las ciudades y los mercados de abasto. Reflexiones críticas sobre el origen del proceso, su evolución e impactos sociales. *Boletín Ecos*, 43, 1-8.
- Gren, M., y Huijbens, E. (2015). *Tourism and the Anthropocene*. Londres: Routledge.
- Hall, C. M., y Page, S. J. (2014). *The geography of tourism and recreation: Environment, place and space*. Routledge.
- Harris, D., y Phillips, R. (2021). What's better than a biscuit? Gourmetization and the transformation of a Southern food staple. *Food and Foodways*, 29(3), 243-263.
- Higgins-Desbiolles, F. (2018). La posibilidad de crear justicia a través del turismo. *Via. Tourism Review*, (13).
- Holden, A., Jamal, T., y Burini, F. (2022). The future of tourism in the Anthropocene. *Annual Review of Environment and Resources*, 47(1), 423-447.
- Honey, M. (2019). *Cruise Tourism in the Caribbean*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Horta, Ó. (2007). *Un desafío para la bioética. La cuestión del especismo*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Hughes, G. (1995). The cultural construction of sustainable tourism. *Tourism management*, 16(1), 49-59.
- Hultsman, J. (1995). Just tourism: An ethical framework. *Annals of Tourism research*, 22(3), 553-567.
- Irvine, R., Degeling, C., y Kerridge, I. (2013). Bioethics and nonhuman animals. *Journal of Bioethical Inquiry*, 10(4), 435-440.
- Jamal, T. (2019). *Justice and ethics in tourism*. Londres: Routledge.
- Jamal, T., y Lee, S. (2020). *Ethical Issues in Tourism. The SAGE Handbook of Marketing Ethics*, Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 259-274.
- Joy, M. (2010). *Una introducción al carnismo*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- King, B., Pizam, A., y Milman, A. (1993). Social impacts of tourism: Host perceptions. *Annals of tourism Research*, 20(4), 650-665.
- Lea, J. P. (1993). Tourism development ethics in the Third World. *Annals of Tourism Research*, 20(4), 701-715.
- Legorreta, A., Osorio, M., y Salvador, J. (2010). Ética ambiental y turismo: relación responsable hombre-

- naturaleza. *Ciencia y sociedad* 25(3), 407-438.
- Liu, J. C., Sheldon, P. J., y Var, T. (1987). Resident perception of the environmental impacts of tourism. *Annals of Tourism research*, 14(1), 17-37.
- López, Á., y Quintero, G. J. (2021). La geografía del turismo y la geografía de los animales intersectadas por la ética poshumanista. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 30(1), 86-105.
- López, A. y Quintero, G. J. (2024). “La ética poshumanista”. En Flores Farfán, L. (Coord.). *Claves filosóficas sobre la cuestión animal. Un léxico inicial*. Colección Akademika. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras/Akal.
- López, A. y Quintero, G. J. (2025). *Turismo y animales en el espacio social. Reflexiones éticas y perspectivas multidisciplinarias*. Tenerife: PASOS Edita no. 32, 324 pp.
- López, A., Quintero, G. J. y Kline, C. (2023). *Tourism, heritage and commodification of non-human animals: a post-humanist reflection*. Boston: CABI. 208 pp.
- Lovelock, B. (2002). Why it's good to be bad: the role of conflict in contributing towards sustainable tourism in protected areas. *Journal of Sustainable Tourism*, 10(1), 5-30.
- Low, P., Panksepp, J., Reiss, D., Edelman, D., Swinderen, B., y Koch, C. (2012). *Declaración de Cambridge sobre la Conciencia*. <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.
- Macpherson, C. C. (2013). Climate change is a bioethics problem. *Bioethics*, 27(6), 305-308.
- Martos, M. (2018). Responsabilidad social corporativa y turismo. ¿Realidad o postureo?. *Anuario Turismo y Sociedad*, (22), 24-44.
- Martínez, J. (2008). Conflictos ecológicos y justicia ambiental. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 103, 11-28.
- Mejía, P. (2006). El turismo como motor de crecimiento económico. *Temas para el debate*, (141), 43-45.
- Monteserín, O. (2009). *Turismo y desarrollo territorial: los planes de dinamización turística en la interpretación y puesta en valor del territorio*. Tesis de doctorado en Geografía. Universidad Complutense de Madrid.
- Moscovici, D. (2017). Environmental impacts of cruise ships on island nations. *Peace Review*, 29(3), 366-373.
- Navarro, A. (2016). Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2(2), 53-102.

- Pérez, A. (2017). La responsabilidad social corporativa desde el enfoque de las relaciones públicas: Estrategia de gestión relacional en el contexto del desarrollo local y turismo sostenible. *Holos*, 7, 183-197.
- Picornell, C. (2015). Los impactos del turismo. *Papers de turisme*, (11), 65-91.
- Ponce, J. A., y Burtillos, D. (2024). Consumo de comida ultra procesada y manifestación de enfermedades crónicas no transmisibles a edad temprana. *Polo del Conocimiento*, 9(7), 2743-2757.
- Pigram, J. J. (1980). Environmental implications of tourism development. *Annals of Tourism Research*, 7(4), 554-583.
- Quintero, G. J. (2021). La valoración poshumanista del ecoturismo en México a partir de los discursos ambientales y de la historia de las Áreas Naturales Protegidas. *Letras Verdes, Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, (29), 117-135.
- Quintero, G. J. y López, G. 2024. El turismo en los Pueblos Mágicos mexicanos como factor de desagrarización, terciarización, gentrificación y patrimonialización. En Quintero, G., y López, G. (eds.). *Terciarización económica, descampesinización y nuevas ruralidades en los Pueblos Mágicos*. Tenerife: PASOS.
- Quintero, G. J., López, Á., y Kline, C. (2023). A Posthumanist View on Theming the Axolotl for a Pueblo Mágico. En *Tourism, Heritage and Commodification of Non-human Animals: A Posthumanist Reflection* (pp. 128-139). GB: CABI.
- Quintero, G. J., y Rosales, P. (2020). Las valoraciones éticas de dos prácticas zooturísticas en México: cuestiones sobre geografía de los animales. *PatryTer*, 3(5), 29-40.
- Rastegar, R. (2022). Towards a just sustainability transition in tourism: A multispecies justice perspective. *Journal of Hospitality and Tourism Management*, 52, 113-122.
- Rockström, J., et al. (2009). Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. *Ecology and society*, 14(2).
- Rodríguez, D., y Quintero, G. J. (2025). Análisis bioético sobre el uso de animales en el bioarte y su presencia en la Ciudad de México. *Cultura y Representaciones Sociales*, 19(38), 25-25.
- Salazar, V., y Láriz, J. (2017). Una crítica al antropocentrismo desde la ética ambiental. *Euphyía*, 11(20), 107-130.
- Salazar, D. M., y Serna, C. (2006). Ética, medio ambiente y economía. *Persona y Bioética*, 10(26), 8-34.
- Sun, Y., Gossling, S., y Zhou, W. (2022). Does tourism increase or decrease carbon emissions? A systematic review. *Annals of Tourism Research*, 97, 103502.

Turner, L. (2007). 'First world health care at third world prices': globalization, bioethics and medical tourism. *BioSocieties*, 2(3), 303-325.

UNWTO (2001). Global Code of Ethics for Tourism. *United Nations World Tourism Organization*. <https://www.unwto.org/es/codigo-etico-mundial-para-el-turismo>.

Urry, J. (1990). The consumption of tourism. *Sociology*, 24(1), 23-35.

Valdivieso, J. (2005). La globalización del ecologismo. Del ecocentrismo a la justicia ambiental. *Medio ambiente y comportamiento humano*, 6(2), 183-204.

Villegas, M. (1993). Las disciplinas del discurso: hermenéutica, semiótica y análisis textual. *Anuario de psicología/The UB Journal of psychology*, 59, 19-60.

Wolfe, C. (2010). *What is posthumanism?* Minnesota: University of Minnesota Press.

Para citar este artículo:

Quintero Venegas, Gino Jafet. (2026). Bioética extendida y estudios críticos del turismo: un marco poshumanista para la deconstrucción del antropocentrismo en los espacios turístico. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 186-204. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/02/Bioetica-extendida-y-estudios-criticos-del-turismo.pdf>

Xicoténcatl Servin Lira

Genealogía y deconstrucción del antropocentrismo: un diálogo entre Nietzsche y Derrida

RESUMEN

La cuestión de la violencia no es nueva en la filosofía; sin embargo, su manifestación más sistemática, cruel y socialmente normalizada —la ejercida contra los animales no humanos— ha permanecido, en gran medida, relegada a los márgenes silenciados del pensamiento filosófico occidental. Este artículo se propone explorar un posible diálogo entre dos pensadores que fisuran los pilares de la estructura antropocéntrica de Occidente: Friedrich Nietzsche y Jacques Derrida. Ambos cuestionan de manera radical la presunta superioridad humana y las bases morales que han legitimado históricamente la violencia contra los animales. Para el desarrollo del texto, se expondrán en primer lugar las ideas nietzscheanas en torno al origen y la configuración de la moral, así como su estrecha relación con la animalidad, mostrando cómo el trato hacia los animales participa en la génesis histórica de los valores morales. Posteriormente, se abordará el concepto de carnofalogocentrismo propuesto por Derrida, el cual permitirá evidenciar la estructura sacrificial de la ética occidental, íntimamente vinculada a la problemática de la animalidad. Finalmente, se analizarán los puntos de intersección entre Nietzsche y Derrida con el fin de vislumbrar las propuestas filosóficas que emergen de este diálogo crítico.

Palabras Claves: ética, sacrificio, animales, genealogía, carnofalogocentrismo.

Abstract: The issue of violence is not new in philosophy; however, its most systematic, cruel, and socially normalized manifestation—that exercised against nonhuman animals—has remained, to a large extent, relegated to the silenced margins of Western philosophical thought. This article aims to explore a possible dialogue between two thinkers who undermine the pillars of the anthropocentric structure of the West: Friedrich Nietzsche and Jacques Derrida. Both radically question the presumed superiority of humans and the moral

Autor/ Author

Xicoténcatl Servin Lira
Universidad Nacional Autónoma
de México

Ciudad: Ciudad de México, México

**ORCID ID: 0009-0000-
0756-5010**

Correo:
**xicotencatlservin9@
gmail.com**

Recibido: 02/11/2025

Aprobado: 04/12/2025

Publicado: 06/01/2026

foundations that have historically legitimized violence against animals. To develop the text, we will first present Nietzsche's ideas on the origin and configuration of morality, as well as its close relationship with animality, showing how the treatment of animals participates in the historical genesis of moral values. Subsequently, the concept of carnophallogocentrism proposed by Derrida will be addressed, which will highlight the sacrificial structure of Western ethics, closely linked to the problem of animality. Finally, the points of intersection between Nietzsche and Derrida will be analyzed in order to glimpse the philosophical proposals that emerge from this critical dialogue.

Key words: ethics, sacrifice, animals, genealogy, carnophallogocentrism.

Beber sangre en común es el medio más antiguo de confederarse, de sellar una alianza. La sociedad de comensales es una comunidad sacral. El animal que ofrece la sangre de la alianza es una víctima; la alianza se sella siempre con un sacrificio.
F. Nietzsche, Fragmentos Póstumos, Vol. IV 11 [293]229.

Todo el mundo sabe en qué terroríficos e insufribles cuadros podría una pintura realista convertir la violencia industrial, mecánica, química, hormonal, genética a la que el hombre somete desde hace dos siglos a la vida animal.
Derrida. *El animal que luego estoy siguiendo*, 42.

1. Introducción

La relación del ser humano con lo animal ha sido interpretada por mucho tiempo como una relación fronteriza que configura la construcción de la cultura. A lo largo de la historia de la cultura occidental se sustentó una relación violenta en la que la animalidad quedó sometida bajo la interpretación antropocéntrica de la realidad. La violencia del hombre contra lo animal comenzó en el instante mismo en que éste condenó su animalidad para enaltecer su condición ontológica, en contraposición al del resto de los seres vivos. El solipsismo ha sido la interpretación filosófica por excelencia en la relación del ser humano con la naturaleza; hemos permanecido encerrados por mucho tiempo en nuestro propio mundo humano y hemos concebido a los demás seres de la naturaleza como algo externo y diferente a nosotros. La animalidad ha sido desde entonces la frontera y el punto de diferenciación para el ser humano, pues es a partir de la condena de la animalidad que el hombre se ha logrado afirmar y enaltecer como un ser excepcional y superior en la naturaleza.

En el fondo, esta condena ha hecho borrosa la comprensión ontológica de los miles de seres sintientes con los que hemos vivido desde nuestro origen. El ser humano no sólo ha negado la realidad animal para enaltecerse, sino que ha fundado todo un sistema cultural de dominación y sacrificio que le ha permitido estructurar órdenes éticos en los que el sujeto hegemónico de estos sistemas termina por adquirir características muy específicas: hombre, blanco, heterosexual, carnívoro.

El amplio debate que se ha llevado a cabo en las últimas décadas en torno a

las relaciones entre humanos y animales ha abierto el panorama para reinterpretar el mundo animal e intentar frenar la relación voraz y cruel que se ha establecido. Las propuestas filosóficas que se han planteado desde los estudios críticos de los animales, representan importantes respuestas a las crisis antropogénicas de nuestros tiempos. Sin embargo, lo que queremos resaltar en este texto es una interpretación poco explorada hasta ahora y que nos deja atender este problema desde nuevas coordenadas críticas.

Para autores como Derrida, siguiendo las claves críticas inauguradas por Nietzsche, es necesario abrir nuevas ventanas de interpretación en el problema de la animalidad, ya que a partir de este problema, podemos identificar las directrices ocultas de la cultura occidental, entender la relación entre hombres y animales como un fenómeno estructural de las lógicas del dominio subyacentes al desarrollo de la cultura y la moral humana.

2. Desterrando la animalidad en la genealogía de Nietzsche

Desde muy temprano Nietzsche se posicionó en contra de la idea de superioridad humana y de la violencia desenfrenada que el hombre ha ejercido contra la naturaleza, concibiendo esta actitud como una forma decadente y enfermiza. Para el pensador alemán, el platonismo adoptado en Occidente fue el principal culpable de imponer una interpretación dualista en la realidad, y a consecuencia de esto, zanzar la realidad en dos. La exaltación de la razón y la trascendencia constituirán el telón de fondo de los grandes dualismos metafísicos que han inaugurado la filosofía occidental. El desarrollo de la interpretación hegemónica del mundo occidental podría considerarse como el desarrollo de estos grandes dualismos centrados, desde luego, en horizontes antropocéntricos y logo-centristas.

Las críticas que desarrolló Nietzsche resultan de suma importancia para desengranar este problema, pues el filósofo de Röcken se posicionará ante esta “escisión” arbitraria que la metafísica impuso a la vida. Este mundo que, como nos dirá el propio Nietzsche: “durante mucho tiempo lo hemos interpretado falsa y mentirosamente, aunque de acuerdo con nuestros deseos y voluntad de veneración, es decir, de acuerdo con una *situación de necesidad*. ¿No es el hombre un animal que venera?” (Nietzsche, 2010, 539).

La forma en que Nietzsche concibe la condición ontológica del ser humano nos permite pensar en distintas modalidades de lo humano, rehabilitando sobre todo esa parte que durante toda la tradición filosófica había sido negada: la *animalidad*, el cuerpo, los instintos. Para nuestro pensador, el hombre es ante todo un animal más en la naturaleza, un animal bastante peculiar que ha aprendido a venerar sus propias creaciones y valorar el mundo desde una moral que reprime y niega la corporalidad y la vida misma.

Para Nietzsche la radical separación que impusieron los sistemas metafísicos en Occidente logró consolidarse a través de un largo proceso de *domesticación* al que hemos denominado cultura. Este proceso se basó en la separación del hombre y la naturaleza con los propósitos de “civilizar” e insertar al hombre en una “segunda naturaleza”. El hombre se convirtió en un animal encadenado por los eslabones de la cultura.

Con muchas cadenas se ha cargado al hombre para que deje de comportarse como un animal; y realmente se ha hecho más tierno, espiritual, alegre, circunspecto que todos los animales. Pero, ahora bien, todavía sufre por haber llevado tanto tiempo sus cadenas, por haberle faltado durante tanto tiempo aire puro y libre movimiento; pero estas cadenas son, lo repito una y otra vez, esos errores graves y sensatos de las representaciones morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando se ha superado también *la enfermedad de las cadenas* se alcanza enteramente la primera gran meta: la separación del hombre de los animales. (Nietzsche, 2010, 301).

Para nuestro autor, no hemos dejado de ser un animal como se lo propuso todo el proyecto de las culturas humanistas, sino que nos hemos convertido en una especie de “criatura híbrida” entre naturaleza y cultura. Detrás de todas nuestras máscaras de civilización se encuentra una “bestia” que no ha logrado desarrollarse debido a las cadenas que desde muy temprano le impusieron las interpretaciones metafísicas. Esto ha traído como consecuencia que el hombre se presente como un animal *adormecido*, el cual ha perdido el vínculo directo con las fuerzas activas de su cuerpo y su propia naturaleza. Además, como un animal *reprimido* y volcado contra sí mismo. El sentido de toda cultura será, para nuestro filósofo, el rechazo de lo animal mediante la domesticación de sus fuerzas.

Suponiendo que fuera verdadero algo que en todo caso ahora se cree ser «verdad», es decir, que el *sentido de toda cultura* consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz «hombre», mediante la crianza, un *animal manso* y civilizado, un *animal doméstico*, habría que considerar sin ninguna duda que todos aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio se acabó de humillar y dominar a las razas nobles, así como todos sus ideales, han sido los auténticos *instrumentos de la cultura*. (Nietzsche, 2013, 63).

Para insertar al animal humano en su “segunda naturaleza” es necesario primero sustraerlo de todo aquello que lo ata a la naturaleza, este ha sido un largo proceso de *crianza* y *domesticación* en el que se ha tenido que imprimir a la fuerza los valores morales con los que se juzga e interpreta el mundo, valores que han provenido como nos lo deja ver Nietzsche en su *Genealogía de la moral* (1887): de una visión que niega la vida y adormece las fuerzas *activas* del hombre para enaltecer las cualidades *reactivas*, aquellas que el platonismo y el cristianismo se han encargado de imponer en la cultura. (Nietzsche, 2013, 63).

Es interesante que la animalidad tenga para Nietzsche un papel fundamental en el desarrollo de los valores y la moral. Ya que la negación de la animalidad que comenzó en el interior mismo del individuo, se ha proyectado hacia el resto de los animales, inaugurando el largo proceso de esclavitud, dominio y explotación en la relación del hombre con la animalidad. Para el prejuicio antropocéntrico construido desde la filosofía tradicional: ninguna otra especie importa ni tiene un valor vital más que la vida humana.

El parágrafo 57 de *El caminante y su sombra* resulta de mucha importancia pues es aquí donde Nietzsche nos deja ver la relación existente entre el trato con los animales y el origen de la moral humana.

Todavía puede observarse la génesis de la moral en nuestro comportamiento con los animales. Cuando no entran en consideración provecho y prejuicio, tenemos un sentimiento de completa irresponsabilidad; matamos y herimos por ejemplo insectos o los dejamos vivir y habitualmente no pensamos absolutamente nada al hacerlo. Somos tan torpes que ya nuestra gentileza con flores y pequeños animales son casi siempre mortíferas; lo cual no afecta en lo más mínimo al placer que nos causan. [...] Si los animales nos presentan perjuicios, entonces nos afanamos de todos modos en su exterminio, y los medios son con frecuencia bastante crueles sin que propiamente hablando lo queramos: es la crueldad de la irreflexión. Si nos son útiles, los explotamos: hasta que una prudencia más sutil nos enseña que ciertos animales rinden bien con otro tratamiento, a saber, con el cuidado y la cría. Sólo entonces nace la responsabilidad. Con el animal doméstico se evitan los malos tratos; hay personas que se soliviantan cuando otra es cruel con su vaca, en total conformidad con la primitiva moral comunitaria, que ve en peligro el provecho común en cuanto un individuo delinque. [...] Además, el que es desconsiderado con los animales despierta la sospecha de ser también desconsiderado con las personas débiles, disminuidas, incapaces de venganza; pasa por innoble, carente de orgullo más sutil (Nietzsche, 2010, 192).

Nuestro autor nos deja claro que el desarrollo de nuestra moral ha estado íntimamente ligado a la animalidad y a la forma en que nos relacionamos con ella. Nuestros valores morales han encontrado en el trato con los animales el experimento perfecto para desarrollarse. No sorprendería que los experimentos genéticos que en la actualidad el ser humano está realizando con los animales estén generando nuevos valores morales que tengan como objetivo el mejoramiento humano y el alargamiento de la vida por medios artificiales, con el fin de evadir la muerte: el gran proyecto actual de la humanidad. En todo caso, es importante resaltar que los animales han sido siempre el principal modelo de experimentación de las investigaciones humanas, y miles de animales han tenido que sufrir los designios de los caprichos humanos. (Conroy, 2023).

3. Carnofalogocentrismo: la estructura sacrificial de la ética tradicional

Uno de los pensadores que ha logrado articular toda la estructura sacrificial y cruel de la cultura occidental contra los animales ha sido Jacques Derrida, con su concepto de *carno-falogo-centrismo*. Este extraño, pero a su vez potente concepto, además de que nos permite comprender el trasfondo de los modos de dominación y explotación de la cultura occidental, nos muestra la “lógica sacrificial” que hay detrás de la objetivación del cuerpo animal convertido en alimento. Según Derrida, la violencia ejercida contra “lo animal” debe entenderse como parte de una “estructura sacrificial” que involucra toda una interrelación de perspectivas de dominación y sometimiento, que acaban por configurar el proyecto del humanismo.

Yo desearía sobre todo, y enseguida, poner a la luz esta necesidad, la estructura sacrificial de los discursos a los cuales me estoy refiriendo. No sé si “estructura sacrificial” es la expresión más justa. Se trata en todo caso de reconocer un lugar dejado libre en la estructura misma de

esos discursos, que son también de las “culturas”, para un matar [mise a mort] no-criminal: con ingestión, incorporación o introyección del cadáver (Derrida, 2005, 18).

La cultura occidental ha sido desde siempre una cultura devoradora, no sólo de “carne animal”, sino que, el “devorar”, ha sido una de las principales formas de relacionarnos y actuar en el mundo. La cultura dominante ha devorado toda “otredad” que se presenta como contraste del ideal y la norma del sujeto hegemónico (hombre, macho, “cárnico”, heterosexual, blanco, burgués). Lo que Derrida nos deja ver es que, detrás de toda la “maquinaria antropocéntrica” desde donde se inventó la idea del sujeto moderno, y desde la cual se pensaron los distintos órdenes éticos y políticos de occidente, existe un trasfondo simbólico e inconsciente que sostiene una “lógica sacrificial” que hace posible la estructura jerárquica del poder.

A la luz de estas afirmaciones resulta interesante concebir el hábito humano del consumo cárnico más allá de un “mero” acto biológico-nutricional, y aventurarnos a interpretarlo desde una mirada filosófica como nos había sugerido ya Nietzsche. El espíritu genealógico de Nietzsche ponía en evidencia la necesidad de indagar en el trasfondo filosófico de los alimentos y el acto de comer.

A quien quiera ahora emprender un estudio de los asuntos morales, se le abre un enorme campo de trabajo. Todos los tipos de pasiones han de ser examinados en detalle, particularmente según las épocas o pueblos, siguiendo sus características grandes como pequeñas. ¿Toda razón de ser, toda apreciación e iluminación existentes sobre las cosas han de salir a la luz! [...] ¿Se conocen los efectos morales de los alimentos? ¿Existe una filosofía de la alimentación? (La continua agitación que surge a favor y en contra del vegetarianismo demuestra que todavía no existe tal filosofía) (Nietzsche, 2010, 341).

En este sentido y siguiendo las reflexiones planteadas por Derrida, podemos afirmar que el consumo del cuerpo animal va más allá de una necesidad biológica; se trata, en un sentido más profundo, de una afirmación “simbólica” de poder y de dominación. De cierta forma, el ser humano demuestra su dominio y control de la naturaleza ingiriendo sus propias fuerzas vitales. El consumo *del* animal es la culminación de toda la cadena de explotación y dominio de lo humano contra lo animal. Es un acto fuertemente arraigado en el mundo “simbólico-sacrificial” de la cultura occidental.

El análisis derridiano es interesante en este sentido porque nos permite desmembrar las lógicas sobre las que están construidas no sólo las relaciones del hombre con el animal, sino también los distintos órdenes de la ética y la política fuertemente ligados al “devoramiento” y “sometimiento” de “lo otro”. Derrida nos muestra otra vertiente de la centralidad de “lo animal” en la construcción de la cultura, y es el elemento sacrificial que se encuentra operando en el fondo de la construcción de la idea de subjetividad de la filosofía tradicional: “No se trataría solamente de evocar la estructura falogocéntrica del concepto de sujeto, por lo menos su esquema dominante. Yo querría un día demostrar que este esquema implica la *virilidad carnívora*. Yo hablaría de un *carno-falogocentrismo* [...]” (Derrida, 2005, 10)².

El “carnofalogocentrismo” que nos plantea el filósofo francés puede entenderse como el desplazamiento de las relaciones de poder ejercidas históricamente en Occidente. Este concepto nos deja ver que el problema de “la animalidad” y el trato violento y cruel del hombre contra los animales, tienen en sí mismo un trasfondo bastante amplio e “interseccional”. No se trata solamente de violentar a los animales para comerlos, sino que estructuralmente se ha construido un modelo cultural de dominación, en el que, a partir de la “objetivación” y la violencia contra lo considerado como “otro”, se afirma el poder y el lugar más alto dentro de la jerarquía existencial dominándolo. Es así que el uso del poder permanece como monopolio del “Hombre”, entendido como el principal actor del sometimiento a través de sus distintas estrategias de control: la soberanía, la ley, la norma, el mandato, etc., metáforas construidas por la tradición política para justificar esta estructura de dominación.

La violencia contra los animales en su sentido estructural es la misma forma de violencia que se ha ejercido históricamente contra las mujeres, homosexuales, niños y todas las demás realidades excluidas.

¿Hasta dónde puede llegar esta referencia al judaísmo, al odio idealista del animal como odio al judío (que podríamos fácilmente, de acuerdo con los esquemas a partir de aquí familiares de la misma lógica, extender a cierto odio a la feminidad, incluso a la infancia)? El daño que se desea, que se inflige al animal, el insulto al animal serían entonces el hecho del macho, del hombre en cuanto *homo* pero asimismo en cuanto *viro*. El mal del animal es el macho. El mal le viene al animal por el macho. Sería bastante fácil mostrar que esa violencia que se inflige al animal es si no de esencia, sí al menos predominantemente machista, lo mismo que la dominación misma del predominio guerrero, estratégico, cazador, viriloide. Puede haber Dianas cazadoras y Amazonas insolentes, pero nadie podría negar que, en su forma fenoménica más general, desde la caza hasta la corrida, desde las mitologías hasta los mataderos, y salvo excepciones, es el macho el que la emprende con el animal, lo mismo que fue a Adán a quien Dios encargó asentar su autoridad sobre los animales. [Para denominar esta escena sacrificial he hablado en otros lugares –como de un solo fenómeno y de una sola ley, de un solo predominio—de un *carnofalogocentrismo* (Derrida, 2008, 125)]

No se trata solamente de la utilización, explotación y consumo del animal, sino que es a partir de la exclusión, sometimiento, muerte e interiorización planteada desde las lógicas de la dominación, que se ha hecho posible la afirmación de la perspectiva hegemónica antro-po-androcentrista que ha construido un mundo que se devora a sí mismo.

Estas reflexiones adquieren mucho mayor peso cuando nos percatamos de que la construcción misma del “sujeto moderno”, es decir, el fundamento principal de la ética y la política occidental, representa la afirmación misma de los modelos del sometimiento sacrificial. De este modo podemos afirmar que los modelos de la “ética tradicional” están basados en profundas dicotomías jerárquicas que necesitan del sometimiento y objetivación de “lo otro” como formas de sacrificio para su realización. Se rechaza al otro, no para negarlo ni arrojarlo al vacío, sino para someterlo y de ese modo explotarlo, usarlo, e ingerir su propio ser, (simbólica y materialmente). Es dentro de este panorama de ideas que podemos afirmar que la

ética tradicional ha sido durante largo tiempo en esencia un modelo de dominación antropo-androcentrista.

La culminación de las lógicas del sometimiento termina en la ingesta, incorporación e introyección de lo “otro”. No hay forma más pura y concreta de someter al otro que “tragándolo” para utilizarlo como medio nutritivo para la expansión del propio campo de fuerzas de quien somete. Nuevamente aquí hablamos del sentido no sólo material del cuerpo orgánico, sino también del sentido simbólico. Hay muchas formas de devorar y alimentarse del otro. En todo este tiempo el ser humano ha terminado por devorar y erradicar a miles de animales, porque los ha proyectado como algo totalmente ajeno y radicalmente otro. El animal humano se ha separado tanto de su naturaleza originaria que ha terminado por devorar su entorno, a sus hermanos evolutivos, su “tierra natal” y a sí mismo.

4. Intersecciones entre Nietzsche y Derrida

Es importante destacar el interesante punto de encuentro entre la crítica nietzscheana y la crítica derridiana que se teje a partir del estudio crítico de los animales. La crítica y desmantelamiento que realizó Nietzsche de la moral cristiano-occidental es la que, de cierta manera, permite la deconstrucción derridiana del aparataje “psíquico-simbólico” de la ética tradicional. Lo que estos autores nos dejan ver es que en el fondo de las perspectivas de las éticas clásicas existe un oscuro engranaje de imposiciones valorativas, relaciones de fuerzas y ejercicios del poder estructurados sobre el dominio del sometimiento y objetivación de “lo otro” como modelo de autoafirmación. Parte importante de estas críticas es que nos permiten entender el hábito del consumo cárnico como un fenómeno cultural, arraigado a largos procesos de luchas e imposiciones de perspectivas, más que a un aspecto puramente natural, biológico o nutricional. El “gusto” por la carne es, antes que todo, (en su sentido “psíquico” y “simbólico”) el gusto (adquirido) por el poder y su ejercicio como sometimiento.

El punto crucial que quiero destacar aquí es que debemos poner en su lugar y entender el hábito del consumo cárnico como lo que es: un fenómeno cultural, una imposición de sentidos y de valores, y no un requerimiento básico ni fundamentalmente nutricional para el ser humano. Basta con estudiar el papel tan importante que tuvo este hábito en el desarrollo de las distintas sociedades y culturas humanas, pero que al mismo tiempo, hábitos como éstos, han perdido ya su vigencia; por ende, la han perdido también los valores morales y éticos que se han desprendido de estas viejas lógicas sacrificial.

Nietzsche y Derrida se encuentran en la crítica profunda de las raíces culturales y simbólicas que han sostenido a Occidente y que han hecho posible la violencia contra los animales. Si bien, las principales exégesis que se han hecho de estos dos autores no ponen en el centro de la reflexión a los animales, podemos darnos cuenta que esto responde más al olvido general de la historia de la filosofía en torno al tema de la animalidad, que al hecho mismo de que estos dos pensadores reflexionaran profundamente en torno a lo animal. Los análisis críticos que nos presenta Nietzsche en la *Genealogía* (2013) muestran cómo la moral humana se ha formado a partir de

históricas en las que el trato a los animales actúa como índice y campo experimental de los valores humanos.

Derrida, por su parte, desplaza la cuestión hacia la estructura simbólica del poder inherente a la ética, que legitima el acto de dar muerte a lo animal y que culmina con la ingesta, la incorporación del cadáver. Nombrando la intersección entre lo carnívoro, lo fálico y lo logocéntrico mediante el término del *carnofalogocentrismo*. Para Derrida, esta intersección de prácticas de poder atraviesa toda la estructura de la cultura occidental, y es esta misma lógica la que autoriza formas sacrificiales hacia el animal; sus reflexiones sobre la animalidad de alguna manera dejan ver el orden simbólico desde donde se legitima el uso de los animales como medio de experimentación moral y descarga simbólica del poder.

Así, el diálogo entre estos dos autores se articula en dos movimientos complementarios: Por una parte, la genealogía nietzscheana desnuda el origen valorativo del gusto por comer y por dominar, es decir, el “gusto por la carne” puede entenderse como gusto por el poder—; y después, la deconstrucción derridiana pone en evidencia los dispositivos simbólicos (lenguaje, mito, religión, norma) que albergan y normalizan una “estructura sacrificial” a favor de una identidad hegemónica sustento de la ética tradicional (el sujeto humano, viril y cárnico).

5. Conclusiones

A modo de conclusión, el diálogo entre Nietzsche y Derrida en torno a la animalidad nos conduce por nuevos senderos de interpretación sobre la animalidad. Los análisis genealógicos y deconstructivistas agrietan los fundamentos de la cultura occidental, permitiéndonos pensar en nuevas formas de concebir la ética. La intersección entre estos dos pensadores más que acercarnos a pensar una ética normativa cerrada, nos muestra un desplazamiento filosófico profundo del modo en que Occidente ha pensado la vida, los valores morales y la ética. Desde Nietzsche, la animalidad aparece como un punto ciego de la moral: la forma en que concebimos y tratamos a los animales revela el origen histórico y pulsional de nuestros valores. La moral no surge de una elevación espiritual, sino de prácticas concretas de dominación, ejercicios del poder, sacrificio y apropiación del otro. La crítica nietzscheana desestabiliza cualquier pretensión de superioridad humana natural o trascendente y pone en evidencia los ejercicios de poder y dominación que subyacen a la cultura humana.

Derrida radicaliza este gesto al mostrar que dicha superioridad no es solo histórica, sino estructural y simbólica. La animalidad queda excluida mediante dispositivos simbólicos que permiten su “puesta a muerte” sin crimen, bajo la forma de consumo, sacrificio y normalización técnica. Al cuestionar la frontera humano/animal, Derrida no propone una simple extensión de derechos, sino una deconstrucción del sujeto soberano que se define a sí mismo por la capacidad de matar, consumir y nombrar al otro como “animal”.

Del diálogo entre estos dos pensadores emergen al menos tres propuestas filosóficas relevantes:

- 1) desarticular la idea de un sujeto humano separado ontológicamente del resto de lo viviente. La animalidad no es lo otro absoluto, sino una condición compartida que la filosofía ha reprimido.
- 2) Genealogía y deconstrucción de la violencia: La violencia contra los animales no es un exceso moral, sino un elemento constitutivo de la estructura de la cultura occidental. Pensar la animalidad implica pensar el origen mismo de la cultura, la ley, la moral y el lenguaje.
- 3) Cuestionamiento del humanismo clásico: El diálogo entre Nietzsche y Derrida abre la posibilidad de un pensamiento posthumanista o no antropocéntrico, en el que la dignidad no se funda en la razón, el logos o la soberanía, sino en el reconocimiento de “lo otro” como parte constitutiva de la vida misma.

En conjunto, el diálogo entre Nietzsche y Derrida no busca “defender” al animal desde una moral humanista ampliada, sino poner en crisis las condiciones mismas que han hecho posible su sacrificio sistémico. Pensar la animalidad, desde este cruce, equivale a pensar los límites de la filosofía occidental y a interrogar las formas de vida, prácticas y conceptos que estamos dispuestos a seguir justificando.

Notas

¹ F. Nietzsche, *La Ciencia jovial*, 2010, § 346, 539.

² F. Nietzsche, *El caminante y su sombra*, Gredos, España, 2010, §350, 301.

Referencias

- Cargnolini, M. B. (2016). Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana. En P. R. (coord.), *Nietzsche: el desafío del pensamiento* (págs. 13-33). México: FCE.
- Derrida, J. (2005). Hay que comer o el cálculo del sujeto. *Confines*.
- Derrida, J. (2008). *El animal que estoy sí(gui)endo*. (C. P. Marciel, Trad.) España: Trotta.
- Derrida, J. (2010). Seminario: La bestia y el soberano. (C. d. Rocha, Trad.) Argentina: Manantial.
- Gemma Conroy, *Agein Studies in five animals suggest how to reverse decline*, en revista digital *Nature*, 12 abril 2023. Consultado el 17 de abril del 2024. <https://www.nature.com/articles/d41586-023-01040-x>.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus. Breve Historia del mañana*. México: Debate.
- Llored, P. (2021). *La violencia de la ética. Derrida para humanistas*. México: El diván negro.

Lemm, V. (2010). La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad en el ser humano. (D. Rossello, Trad.) Chile: Ediciones Universales Diego Portales.

Nietzsche, F. (2013). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. (A. S. Pascual, Trad.) España: Alianza.

Nietzsche, F. (2010). *La Ciencia Jovial*. (G. Cano, Trad.) España: Gredos.

Nietzsche, F. (2010). *El caminante y su sombra*. (A. B. Muñoz, Trad.) España: Gredos.

Para citar este artículo:

Servin Lira, Xicoténcatl. (2026). Genealogía y deconstrucción del antropocentrismo: un diálogo entre Nietzsche y Derrida. En *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 205-215. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/02/Genealogia-y-deconstruccion-del-antropocentrismo.pdf>



III

Poesis



Benjamín Valdivia
Una sarta de poemas

RESUMEN

La filosofía mantiene una ilustre y dilatada prosapia de expresión poética que va desde el poema de Parménides hasta el giro que da Heidegger, abandonando la indagación ontológica del ser y el tiempo para ocuparse de la obra de Hölderlin. Pareciera que la racionalidad —y su lógica recta— se mantiene alerta frente a la sesgada enunciación alusiva a la que acude la poesía. En realidad, se trata de dos aproximaciones para determinar la imagen del mundo, siempre cambiante y, por lo que se ve en la historia, tendencialmente inconclusiva. En estas páginas se pretende una elaboración filosófica por medios poéticos respecto del papel de la filosofía misma, el origen, la memoria, la existencia y otros tópicos de la especialidad.

Palabras Claves: Filosofía, poesía, lenguaje, metáfora, pensamiento.

Abstract: Philosophy maintains an illustrious and extensive lineage of poetic expression, ranging from the poem by Parmenides to the shift Heidegger took, abandoning the ontological inquiry into being and time to focus on the work of Hölderlin. It seems that rationality -and its sound logic- remains alert to the biased allusive enunciation to which poetry prefers. In reality, these are two approaches to determining the image of the world, ever-changing and, as seen in history, tending to be inconclusive. These pages attempt a philosophical elaboration through poetic means regarding the role of philosophy itself, origin, memory, existence, and other topics of this specialty.

Key words: Philosophy, Poetry, Language, Metaphor, Thinking.

Autor/ Author

Benjamín Valdivia
Universidad Autónoma de
Guanajuato

Ciudad: Guanajuato, México

**ORCID ID: 0000-0002-
6444-1476**

**Correo: benjamin@
valdivia.com.mx**

Recibido: 03/10/2025

Aprobado: 17/11/2025

Publicado: 06/01/2026

De la filosofía

Hay muertes que son la muerte
de un linaje, el cerrar
de una puerta antigua por la que
las generaciones llegaban
a reconocer el planeta donde viven
los sentimientos de quienes continúan.
El mundo queda quieto
en esa ruta. Los espejos
dejan de darle agua
a la imagen que ya no reflejarán.
Así son ahora las estrellas con una
que no brillará ya nunca
sino en quien la recuerde.
Por eso el recuerdo
debe traer una sonrisa, pues sabemos
que ya no se pertenece a sí
sino a nosotros. Por eso,
a menos que salvemos la memoria,
cuando llega el final desaparece
no solo una persona sino que
se cancela completo un mundo.

Las cosas de la vida

En el día bello que estamos por vivir
hay inminencias
que ya son recuerdos:
las formas percibidas desde entonces
evidencian su verdad,
su cuerpo de existencia dulce,
su sonido al pasar la mano en movimiento.
Y son agua también ya con memoria
de ser tibia fresca
y espacio para el conocimiento
de todo lo impensado.
Y son respiración, la transparencia
apenas presentida entre lo oscuro.
Día que vino a ser
lo que es con todo y todo de este día.
Poema hecho de sensaciones
inminentes, de cosas
por siempre bien experimentadas.
Porque son de nuestra vida
en un abrazo
y porque esas cosas de la vida
nos han sido en este día futuro

poesía.

Progenie y verdad

Llegar de otro país con la belleza
totalmente puesta encima
y laborar
amor de cuerpo entero
en la zona prohibida del universo
es una cosa. Y es muy otra
salir a las ciudades imposibles
con la misma belleza y un algo también
de cosas otras y allí
traer la descendencia al mundo,
percibir
el crecimiento millonario y en el vientre
la vida acumulada que prosigue
y prosigue. Cosa única vivir,
cosa tan cierta amar,
cosa tan sorprendente traer más vida
a la vida. Pero esa es la labor
desde el país extranjero: ampliar
la dulzura de esos días
y llevarla a que sea un nuevo ser
el que dé testimonio

y que su vida sepa ser en esta vida
la verdad.

Décadas sensacionales

Las décadas, voraces, van y vienen
y nosotros
anclados al amor definitivo
también voraces vamos
y voraces vivimos el vaivén
a dúo que no hemos de soltar
sino con la última
fuerza en las manos
del espíritu.

De nuestra condición toman luz
y consejo quienes quieren
iniciarse en la dádiva, escuchar
el relato mayor
que forja nuestra unión
en ámbitos mundiales.

Tenemos este punto de fusión,
este enlazar
que a vidas nos confirma lo mejor
cuando amanece todo
y todo

se desliza en el tiempo sensacional.

Mujeres que de raíces en la tierra

Mujeres que de raíces en la tierra
estaban hechas: el nutrimento y hasta la fundación
que sin reconocerles
existieron y todos
los días estuvieron en lo oscuro.
Se convirtieron en aves,
cruzaron ríos.
hallaron territorios en que otra lengua
les dijo otra verdad
y otros espejos les revelaron el brillo
de sí mismas.
Mujeres vuelo,
mujeres migración,
mujeres de oro extraído del tiempo.
Sus ojos miran a futuros más amplios
y sus actos son frutos del planeta
en las mejores horas
de hoy.

Reflexión final con música de Benny Moré

Yo era la ballena, el hueso
del último pez, el veneno
en que se ahoga el río.
Estaba en la carta sin leer
y en la canción no escuchada:
yo era el remitente.
Y fui la tierra
y la muerte de la tierra.
Yo era la pregunta
de la voz final que decía:
mientras la verdad era todo eso,
¿dónde, dónde estabas
tú?

Para citar este artículo:

Valdivia, Benjamín. (2026). Una sarta de poemas. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 219-225. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/02/Una-sarte-de-poemas.pdf>

Álvaro Zamora Castro
Cinco sendas verosímiles

(con agradecimiento a mi amigo U. Dix y al pintor F v. Stuck)

RESUMEN

Este es un escrito experimental. Combina elementos propios del micro texto con la ficcionalización literaria a partir de imágenes (en este caso El pecado, de Franz v. Stuck); incluye una intención poética ya la vez mixtificadora de ciertos temas milenaristas, metafísicos y de cosmogonías arcaicas incorporadas al texto con cierta visión genérica del mundo.

Palabras Claves: : Niña, sacerdotes milenarios, demiurgo, la realidad, contingencia.

Abstract: This is an experimental piece. It combines elements of microtext with literary fictionalization based on images (in this case, The Sin, by Franz v. Stuck); it includes a poetic and at the same time mystifying intention, incorporating certain millenarian, metaphysical, and archaic cosmogony themes into the text with a certain generic worldview.

Key words: Girl, Millennial Priests, Demiurge, Reality, Contingency.

Autor/ Author

Álvaro Zamora Castro
Instituto Tecnológico de Costa Rica, Círculo de Cartago

Ciudad: Cartago, Costa Rica

ORCID ID: 0009-0008-2599-0764

Correo: zamorar5@gmail.com

Recibido: 02/09/2025

Aprobado: 17/11/2025

Publicado: 06/01/2026

Primera

La tesis de un Dios perfecto, a quien se atribuyen improbables esencias, fue impuesta a filo y fuego en un aciago rincón del tiempo. Sacerdotes Milenarios habrían presentado su origen y también sus consecuencias. Pero no se atrevieron a inhibir su probabilidad o no le dieron importancia. En esos días, pensaban que la perfección era tan incompatible con la lógica como resistente a la contingencia y a la causalidad. Surgió en sus filas, sin embargo, un transgresor. Supo violentar el arcaísmo racional de la Orden, para implantar la mundana creencia en un Demiurgo poderosísimo quien, en realidad, era una infanta que los padres dejaban sola en casa, mientras ellos honraban agotadoras obligaciones matutinas.

Segunda

El legado parece comprensible: enferma de soledad, La Niña supo crear, para aliviar sus antojos, un juego. No quería algo simple ni poco lesivo como el alquerque, el póker o el ajedrez. Gestó La Realidad. Reglas violentas, evolutivas. Tablero poblado de secuencias engañosas, serpientes y tarjetas, suspiros anhelantes, íntimas recurrencias. En muchos escaques fomentó la concupiscencia, en otros el arrepentimiento. Ha llegado a sospecharse que Ella procreó todos los apetitos y que –no sin vanidad– se dejó llevar por la riesgosa Contingencia. Gaza y los demás crímenes –todos– obedecen desde entonces a su fuero. En horas innegables, La Infanta desalienta de tal manera soledad y aburrimiento.

Tercera

La flor va de su tallo como la raíz de la semilla. En horas de la tarde, aquel Ser Femenino, Todopoderoso e Incauto, guía el juego, el progreso. Acaso nadie tiene derecho para intentar dudas al respecto. Pero, como es mejor estar seguro, el Clérigo de la Roca investiga la sucesión, la deduce. La Juguetera Todopoderosa existe –no le cabe duda alguna– es necesaria, es real, es cierta. No hay mundo sin ella, no hay secuencias. Opíparo diseño, su tablero es total, no solo inmenso. Esa Niña es Principio, Orden y Meta. Determinación exquisita, materia y forma. Su pericia esencial parece a todos Absoluta. Bórrense dudas, deducciones, antecedentes.

Cuarta

Nada es cierto. Para gozar mejor, La Niña respunteó una insidia: arrojado el dado, lo demás es pura consecuencia. El Santo de la Roca percibe el albedrío. Un sudor gris recorre su voz, su cuerpo. Procrea libros, reinventa Teologías, dirige mil disputas. De la Diosa niega los descuidos, el mal, los antojos e incluso La Injusticia. Azotador de vicios, aquel Santo invoca al fuego, al dolor, a La Tortura. Sangre ajena fortalece tal doctrina y el olor de sus naipes.

Quinta

La herejía no falsea intenciones de La Niña, las constata. Al Monge duele tal Verdad; lo retuerce, lo amenaza, lo falsea. Sin andamio de razón, su secta justifica el tormento, recurre Al Poder, a La Violencia, a una excelsa telaraña Metafísica.

Corolario

Es cierto que Jueces y Censores impusieron la crueldad, el menosprecio de los cuerpos, la inevitable obligación del arrepentimiento. Al principio, ningún jugador atrevió denuncias ni oposiciones. Pero el tiempo es engañoso, tan imprudente como irrefutable. La ola detractora fue Moderna, arriesgada, poblada de cifras y experimentos. Opuso número y dato a las condenas, a cosmogonías y Sacerdocios Milenarios. Iluminó, irrefutable, esta nutrida congoja: aquella Niña crece; aún da vida a horripilantes ficciones, en ausencia de Los Padres.



Franz v. Stuck
“El pecado”

Para citar este artículo:

Zamora Castro, Álvaro. (2026). Cinco sendas verosímiles. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 226-229. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/02/Cinco-sendas-verosimiles.pdf>



IV

Procesos de investigación



Marcela Sanabria Hernández | Eduard Ortiz Pineda
| Rolando Fernández Aguilar | Miroslava Bonilla Cabañas

Estado de la situación normativas en torno a las niñeces y adolescencias en condición de vulnerabilidad en el periodo pandémico y postpandémico en Costa Rica

Autor/ Author

Marcela Sanabria
Hernández
Universidad Estatal a
Distancia

Ciudad: San José, Costa
Rica.

**ORCID ID: 0000-
0003-4986-3459**
**Correo: msanabria@uned.
ac.cr**

Eduard Ortiz Pineda
Universidad de Costa Rica/
OBINA-UCR

Ciudad: San José, Costa
Rica.

**ORCID ID: 0009-
0002-9824-5286**
**Correo: eduard.
ortiz@ucr.ac.cr**

Rolando Fernández Aguilar
Universidad de Costa Rica/
PRIDENA-UCR

Ciudad: San José, Costa
Rica.

**ORCID ID: 0009-
0001-6801-7429**
**Correo: rolando.
fernandezaguilar@
ucr.ac.cr**

Miroslava Bonilla Cabañas
Universidad Nacional de
Costa Rica (UNA)

Ciudad: Heredia, Costa Rica

**ORCID ID: 0009-
0001-3137-1205**
**Correo: miroslava.
bonilla.cabanas@
una.cr**

Recibido: 03/09/2025

Aprobado: 17/11/2025

Publicado: 06/01/2026

RESUMEN

Este artículo analiza el marco político y legal en materia de derechos humanos de las niñeces y adolescencias en condición de vulnerabilidad en Costa Rica, durante el período 2019-2024. Desde el enfoque de derechos humanos, se analiza la condición de grupos específicos: población indígena, trabajo infantil, población migrante y población LGBTQ+ durante el período de pandemia y postpandemia. Se utilizó una metodología descriptiva con enfoque crítico-interpretativo, con el objetivo de comprender el accionar institucional, desde el ámbito legislativo y de política pública en Costa Rica. Se identifican avances, retrocesos y desafíos en la garantía de derechos de los grupos de población analizados, prevaleciendo la ausencia de leyes y políticas públicas para determinadas poblaciones. El análisis concluye que la población indígena y la población LGBTQ+ tienen una exclusión estructural histórica, a diferencia del trabajo infantil y de la población migrante, quienes disponen de leyes y políticas públicas más amplias para garantizar sus derechos. Sin embargo, el trabajo infantil tiene el reto de lograr una mayor articulación interinstitucional pública y privada, y la población migrante superar el sesgo xenofóbico cultural que obstaculiza la materialización de las disposiciones legales.

Palabras Claves: Niñez Migrante, Niñez Indígena, Género y Diversidad Sexual en Niñez, Trabajo Infantil, Derechos Humanos de las Niñeces y Adolescencias.

Abstract: This article analyzes the political and legal framework regarding the human rights of vulnerable children and adolescents in Costa Rica during the 2019-2024 period. From a human rights perspective, the situation of specific groups is analyzed: indigenous

population, child labor, migrant population, and LGBTQ+ population during the pandemic and post-pandemic period. A descriptive methodology with a critical-interpretative approach was used to understand institutional actions from the legislative and public policy perspectives in Costa Rica. Progress, setbacks, and challenges in guaranteeing the rights of the analyzed population groups are identified, with a predominant lack of laws and public policies for certain populations. The analysis concludes that the indigenous and LGBTQ+ populations suffer from historical structural exclusion, unlike child labor and migrant populations, who have broader laws and public policies to guarantee their rights. However, child labor faces the challenge of achieving greater inter-institutional coordination between public and private institutions, and the migrant population must overcome the xenophobic cultural bias that hinders the implementation of legal provisions.

Key words: Migrant childhood, Indigenous childhood, Gender and sexual diversity in childhood, Child Labor, The Human Rights of Children and Adolescents.

1. Introducción

El contexto pospandémico se evidenció, a nivel global y nacional, cómo las múltiples desigualdades se interseccionan en poblaciones vulnerabilizadas de previo, así como, incapacidades institucionales para responder ante estos desafíos. Las niñeces y las adolescencias fueron una de estas poblaciones, en la cuales los impactos de la externalización de las desigualdades generaron retrocesos y aumento de condiciones vulnerabilizantes.

Para el caso costarricense, en el año 2020, el 26% de los hogares del país se encontraban en situación de pobreza, en los cuales el 32% de las personas, entre los 0 y 18 años, vivía en dichos hogares, lo cual se traduce en que 1 de cada 3 niños o niñas es pobre (UNICEF, 2021). Según la ENAHO (2022), el país registra un total de 498 259 personas menores de edad entre los 0 y los 18 años en pobreza, de los cuales 170 063 corresponde a personas menores de edad que se ubican en pobreza extrema. A nivel porcentual, y en edades decenales, la ENAHO (2022) establece que, entre los 0 y los 9 años, un 19,87% se encuentra en pobreza extrema, mientras un 16,26% en pobreza no extrema, mientras que para el rango etario de los 10 a los 19 años, el 23,36% se mantiene en la pobreza extrema y un 18,79% en pobreza no extrema.

Por otro lado, el *Estado de la Educación* identificó y analizó, de forma consistente, el contexto prepandémico y pandémico como un “apagón educativo” en el país, relacionado con las deficiencias educativas, las pésimas condiciones de infraestructura, las desigualdades para poder acceder de forma igualitaria a la educación, y las condiciones contextuales que expulsaron a la niñez y la adolescencia.

El acceso a la educación preescolar, general básica y diversificada, así como su calidad, continúan siendo desafíos clave, acentuándose esta problemática en los últimos cuatro años, momentos en los cuales se encadenaron reiteradas y significativas interrupciones de los ciclos lectivos (huelgas y la pandemia del COVID-19) que han provocado un fuerte recorte en los aprendizajes estudiantiles, desarrollo de competencias y habilidades vitales para el progreso del país y la democracia (Programa Estado de la Nación, 2021; Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2023).

Sin embargo, se ha planteado, desde el Informe del Estado de la Educación

2021, que los retrocesos educativos no pueden justificarse a partir de la disrupción creada por la pandemia. Ciertamente, esta agravó los problemas, pero, como se ha documentado en ediciones anteriores, el sistema educativo en los niveles de preescolar, básico y diversificado, ya presentaba desempeños inerciales, es decir, no había una resolución de problemas de fondo (Programa Estado de la Nación, 2021).

Asimismo, esta investigación se propuso describir las acciones de políticas públicas generadas en el periodo 2020-2024 en materia de niñeces y adolescencias en cuatro grupos en condición de vulnerabilidad: población infantil indígena, género y diversidad sexual en la infancia, población infantil migrante y trabajo infantil. Además, se tomó en cuenta dos momentos históricos que modificaron las condiciones institucionales, políticas y sociales: la pandemia y la postpandemia. No obstante, para poner en contexto el periodo de la pandemia y la postpandemia se revisaron algunos documentos previos a la pandemia para entender los avances en materia de políticas públicas, leyes y reglamentos publicados por las instituciones públicas pertinentes a cada uno de los cuatro grupos en condición de vulnerabilidad estudiados.

Como lo señalan Martínez-Franzoni y Sánchez-Ancochea (2023), la pandemia abrió una ventana de oportunidades para que se generaran condiciones y acciones de políticas orientadas a la igualdad, distribución de las riquezas, así como al fortalecimiento de lo público e institucional. No obstante, según Martínez-Franzoni et al., (2023) se dio un impulso a medidas restrictivas en términos fiscales, enfocado en la austeridad y reducción del gasto, así como las limitaciones de la institucionalidad.

En este contexto, las políticas públicas y los marcos normativos desempeñan un papel central en la ampliación o restricción de la institucionalidad respecto a poblaciones históricamente excluidas. En este caso, interesó el análisis en la población infantil indígena, género y diversidad sexual en la infancia, población infantil migrante y trabajo infantil; en específico, la investigación ahondó en las condiciones de avance, retrocesos y desafíos de las políticas públicas en este contexto.

En síntesis, la investigación fue de carácter descriptiva, con un enfoque crítico interpretativo cuyo objetivo fue identificar y describir las políticas públicas, las acciones de políticas y normativa generada en un contexto de complejidad social, institucional, y económico, como lo fue la pandemia por COVID-19 en cuatro grupos de niñeces y adolescencias en condición de vulnerabilidad: población infantil indígena, género y diversidad sexual en la infancia, población infantil migrante y trabajo infantil. El eje transversal de la investigación son las cuatro poblaciones de estudio, sus situaciones, características dentro de las leyes, normativas y documentos revisados por fecha de publicación. Su finalidad fue generar recomendaciones de políticas públicas para los espacios y personas tomadores de decisiones en Costa Rica en materia de niñeces y adolescencias en condición de vulnerabilidad.

1.1. Metodología

Esta investigación se desarrolló utilizando una metodología de carácter descriptivo con un enfoque crítico-interpretativo, cuyo interés es analizar y comprender la forma del accionar institucional, desde el ámbito legislativo y de política pública, en relación con la situación de las niñeces en condiciones de vulnerabilidad entre los años

2019 y 2024. De esta manera, la investigación rescata principalmente significados, aspectos de mejora, avances y vacíos presentes en los marcos normativos vigentes y reconoce el carácter contextual, histórico y la situación de las políticas que afectan directamente a esta población.

El equipo investigador realizó una exhaustiva revisión bibliográfica y documental, en documentos y normativas del ámbito legal nacional, de políticas públicas, lineamientos institucionales, planes estratégicos y pronunciamientos oficiales emitidos por instituciones clave como el Patronato Nacional de la Infancia (PANI), el Ministerio de Educación Pública (MEP), el Instituto Mixto de Ayuda Social (IMAS), entre otros. La selección de documentos se basó en su pertinencia en relación con la protección integral de los derechos de las niñas y en su emisión durante el periodo de la pandemia COVID-19, postpandemia y nueva normalidad.

En ese sentido, es importante hacer referencia a que el COVID-19 tiene sus inicios en diciembre del 2020 cuando en Wuhan (China) se ubican los primeros casos de pacientes con crisis respiratorias, pasando por la identificación del virus en enero 7 del 2020 hasta los cierres de fronteras, y el aislamiento entre los años 2020 y 2021 (Savona, 2020). En cuanto a la postpandemia, se caracteriza por una serie de cambios en ámbitos sociales, laborales, educativos, y salud pública, entre otros. Se evidencian, por lo tanto, acelerados cambios en lo tecnológico, en el consumo, y en la política que incide en los derechos individuales y el bien colectivo. Esta nueva forma de vivir después de la pandemia y la postpandemia ha venido a denominarse la “nueva normalidad”, caracterizándose de alguna forma por seguir con algunas medidas restrictivas o más bien un conjunto de medidas y cambios de la sociedad, para poder adaptarse a esa post pandemia.

El análisis se organizó en torno a cuatro dimensiones temáticas definidas por el equipo investigador: población infantil indígena, género y diversidad sexual en la infancia, población infantil migrante, y trabajo infantil. Estas dimensiones fueron definidas a partir de su relevancia en el contexto costarricense y de los desafíos históricos que representan en términos de equidad, acceso y protección de derechos. La revisión documental evidenció una mayor disponibilidad de información en algunos ejes, tal es el caso del trabajo infantil y la población migrante, mientras que en otros se denotaron serias falencias como en los temas de infancia indígena o la diversidad sexual.

El trabajo metodológico inició con la recopilación, lectura crítica y sistematización de los documentos seleccionados. Posteriormente, se diseñaron fichas de análisis con lo cual se logra identificar elementos clave como enfoques de protección, principios rectores, población destinataria, y articulación interinstitucional. Asimismo, y más aún al ser una investigación cualitativa, se utilizaron categorías de análisis emergentes, que surgieron del cruce entre los documentos revisados y los referentes teóricos, especialmente aquellos basados en el enfoque de derechos, la equidad social y la atención integral a las niñas en contextos de vulnerabilidad.

2. Análisis de la niñez costarricense según condición de vulnerabilidad desde un marco socio normativo

2.1. Situación de la población infantil indígena en Costa Rica.

La actual defensora de los habitantes, Angie Cruickshank Lambert (Defensoría de los Habitantes, 2024) ha comunicado que la elaboración de la Política Nacional de Niñez y Adolescencia 2024-2036, excluye de la misma a la población, evidenciando de esta manera un hecho que ha sido recurrente a lo largo de la historia, constituyendo una flagrante violación a sus derechos y una discriminación a esta población.

Se debe recordar que las niñeces y adolescencias costarricenses están protegidas por todo el marco jurídico y legal que se provee para el cumplimiento y defensa de sus derechos, y la población indígena no es la excepción. La dificultad radica en las características propias de esta población, sus condiciones de vida y sus particularidades, que acentúan su condición de vulnerabilidad. Y de alguna forma pareciera que estas particularidades no se están considerando cuando se trabaja desde los marcos jurídicos en la formulación de programas y proyectos, y en la construcción de indicadores, entre otros, dejando de esta forma desprotegida a dicha población.

Así, por ejemplo, la Ley 6172 Ley Indígena del 29 de noviembre de 1977, en sus respectivos derechos y reglamentos posteriores no menciona a la población infantil con algún tipo de distinción. Y esto es tan evidente que informes de UNICEF del 2006 establecían lo siguiente (19 -20):

- Problemas con la calidad de la información por la falta de criterios y fuentes de información fidedignas, ya que no estaba la variable étnica incluida en estas, afectando así el desarrollo social.
- Mucha de la información se encontraba mezclada con información de la población campesina, la cual no estaba segregada.
- Población indígena ubicada en cantones y distritos marginales, con altos niveles de pobreza y riesgo social.
- Independientemente de la población donde se ubicaba, estos eran sumamente pobres, lo que generaba factores de mayor vulnerabilidad en la población infantil a nivel de salud alimentación, educación.

El Octavo Informe del Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia en Costa Rica (EDNA, 2015, 51) indica que la situación de las niñeces indígenas es muy grave y debe ser considerada como prioritaria por las brechas que se van ampliando con otras poblaciones, especialmente en temas como salud y educación.

Ese mismo informe indica que las principales razones para determinar una violación o un deterioro en el cumplimiento de sus derechos está asociado a (EDNA, 2015, 80):

- Menos acceso a la educación, limitada en muchos casos por su lengua
- Limitado acceso a servicio de salud y a especializaciones en este ámbito

- Altos niveles de pobreza
- Aislamiento geográfico
- Alto nivel de trabajo infantil
- Alto nivel de embarazo adolescente

En el caso del IX *Informe del estado de los derechos de la niñez y adolescencia de Costa Rica* (EDNA, 2019) evidencia situaciones ya mencionadas en informes anteriores como son los datos relacionados con poblaciones vulnerables que afectan las estadísticas y nacionales y con ello la toma de decisiones; tal es el caso de la mortalidad infantil o temas de salud. A lo que se hace referencia, y por experiencias vivenciales de pobladores de la zona, es al poco acceso a estos servicios, el deterioro de las instalaciones de las áreas de salud y la falta de especialistas, más aún en temas de niñas (especialidades pediátricas). También en temas de salud se señala la desnutrición como un problema que vive la población indígena infantil.

Como puede observarse a lo largo de este análisis, y de acuerdo con los criterios que muestran los diferentes instrumentos e informes, se puede observar que la situación de la niñez indígena costarricense en materia de derechos refleja desafíos significativos, principalmente asociados a temas de marginación y al acceso a servicios esenciales.

En cuanto a la educación, el acceso a ella en zonas de difícil ingreso o remotas es una realidad. Ello sin mencionar la problemática de que carecen de infraestructura adecuada, de maestros capacitados y de recursos educativos. Por otra parte, se insiste en la necesidad de contar con programas educativos que integren la cultura y el idioma indígena, para favorecer así los procesos de aprendizaje.

Otra realidad que vive la población indígena, y así también sus niñas, es el difícil acceso a los servicios de salud y a atención con especialidad pediátrica; más aún, en una población que se ha caracterizado por tener altas tasas de desnutrición y mortalidad infantil.

La pobreza y exclusión social son inherentes a la población, impactando a sus niñas y adolescencias; pero al revisar la legislación no hay propuestas claras de leyes o política social enfocadas a atenderla, lo que genera una brecha con el resto de la población y acentúa la precaria situación de estas comunidades, y deja desprotegidos a los indígenas.

No se puede negar que existen organizaciones no gubernamentales, asociaciones, universidades públicas, fundaciones y algunos sectores del gobierno realizando acciones para mejorar las condiciones de vida de las niñas y adolescencias indígenas, pero los problemas macro, los problemas estructurales persisten, y requieren de un compromiso y voluntad políticos para ser atendido: pero cómo se va a lograr esto cuando desde lo esencial, como es una Política Nacional de Niñez y Adolescencia, dicha población queda excluida.

2.2. Situación del trabajo infantil en Costa Rica

El trabajo infantil es fenómeno complejo, multidimensional y no-uniforme, lo cual le dota de una variedad de aproximaciones según el posicionamiento analítico; de ahí su complejidad para definir y abordar. No obstante, se parte de un posicionamiento relacional en términos conceptuales, que permita un mínimo de acuerdo. Para la

OIT (2017), el trabajo infantil se comprende como aquellas actividades de orden económico, que son efectuadas por personas menores de quince años, sin distinción de su ocupación. Según Borrayo (2012), aunado a la concepción más eclética de la OIT, hay que añadir a la concepción de trabajo infantil el elemento de vulnerabilidad asociada a factores de explotación y vínculo ilícito del trabajo, es decir, una concepción social y una concepción jurídica.

En síntesis, se comprende trabajo infantil como el desarrollo de actividades económicas desarrolladas por las niñeces y adolescencias, en condiciones lícitas o ilícitas bajo factores de vulnerabilidades que impactan el desarrollo humano y sus derechos.

Ahora bien, Costa Rica se posiciona como el país con la tasa más baja de ocupación de niñez y adolescencia en Centroamérica; no obstante, es claro que los efectos socioeconómicos asociados con la pandemia de COVID-19 generaron un incremento en los índices de trabajo infantil. De acuerdo con los últimos datos de la Encuesta Nacional de Hogares del 2021, la OIT identifica que el país aún cuenta con 6.091 niños, niñas y personas adolescentes, de 12 a 17 años, que se encuentran en situación de trabajo infantil. Y aunque eso significa una reducción de la tasa de ocupación del 1,4% al 1,31% con respecto al 2020, el compromiso del país es erradicarlo por completo (OIT, 2022b).

Ante esta realidad, el país ha generado distintas acciones de políticas tales como: la *Política Nacional de la Niñez y Adolescencia 2024-2036* (PNNA), la Hoja de Ruta para hacer Costa Rica un país libre de trabajo infantil y sus peores formas 2021-2025, el Modelo de Identificación del riesgo de Trabajo Infantil, Protocolo Interinstitucional de Atención Integral para niños, niñas y adolescentes víctimas de Explotación Sexual y Explotación Sexual Comercial en el 2022, entre otras acciones políticas.

El caso de la Hoja de Ruta para hacer Costa Rica un país libre de trabajo infantil y sus peores formas 2021-2025 fue producto del trabajo interinstitucional y el diálogo entre los distintos entes encargados de combatir el trabajo infantil en Costa Rica. Esta acción de política se lanzó el 20 de junio de 2022 como iniciativa del diálogo social entre el gobierno, las organizaciones de empleadores, las organizaciones de trabajadores y organizaciones no gubernamentales, lo cual ha sido un elemento distintivo, pues integra múltiples actores en la elaboración de políticas apropiadas y receptivas que aborden el trabajo infantil y los desafíos que este conlleva.

A partir de las acciones políticas identificadas, se pueden describir algunas de las principales relacionadas con el trabajo infantil:

- *Plan Nacional para la Erradicación del Trabajo Infantil y Protección de la Adolescencia Trabajadora*: Costa Rica ha implementado varios planes nacionales desde los años 2000 para erradicar el trabajo infantil y proteger a los adolescentes en el mundo laboral. El más reciente, el Plan Nacional para la Erradicación del Trabajo Infantil y Protección de la Adolescencia Trabajadora (PNEti), tiene metas claras de eliminar el trabajo infantil y asegurar condiciones dignas para los adolescentes que trabajan.
- *Política Nacional de Niñez y Adolescencia 2015-2025*: esta política establece un marco general para la protección de los derechos de los niños y

adolescentes en Costa Rica, con el trabajo infantil como una de sus prioridades. La política refuerza el compromiso de prevenir y erradicar todas las formas de trabajo infantil.

- *Comisión Nacional para la Erradicación del Trabajo Infantil y la Protección del Adolescente Trabajador (CNEPTI)*: la CNEPTI es una instancia creada en 1996 para coordinar las acciones entre instituciones gubernamentales y otros actores de la sociedad civil con el fin de erradicar el trabajo infantil. Su función es supervisar la implementación de políticas, campañas de sensibilización y programas de intervención directa.
- *Fortalecimiento de la legislación*: En el reciente cuatrienio se han propuesto y aprobado distintos proyectos de ley con el fin de combatir el trabajo infantil, tales como: el Expediente 24063. Ley para resguardar a las personas menores de edad de los depredadores sexuales en redes sociales y su privacidad mediante medidas penales para la protección contra depredadores sexuales en redes sociales o el Expediente 24050, Ley de protección a los menores de dos años para la incorporación de un programa de alimentación saludable en casos específicos.
- *Inspecciones laborales*: el Ministerio de Trabajo y Seguridad Social (MTSS) realiza inspecciones regulares para detectar casos de trabajo infantil, particularmente en sectores vulnerables como la agricultura y el trabajo doméstico. Estas inspecciones son fundamentales para identificar y sancionar a los empleadores que incumplen las normas laborales. Recientemente, las inspecciones se fortalecieron gracias al Protocolo para la Detección y Derivación de Situaciones de Niños, Niñas y Adolescentes Víctimas de Trata, aprobado en el 2023.
- *Convenios interinstitucionales*: el gobierno, junto con Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y organismos internacionales, ha desarrollado campañas de sensibilización y convenios para crear conciencia sobre los efectos negativos del trabajo infantil y la importancia de la educación para el futuro de las niñas y adolescencias. Un ejemplo de ello fue el Convenio de cooperación interinstitucional entre el Ministerio de Trabajo y Seguridad Social y el IMAS, con el fin de contribuir a la erradicación del trabajo infantil y protección de la persona adolescente trabajadora, Convenio CL No. 044-2020, vigente en el periodo 2020-2024.

En términos generales, el país cuenta con una serie importante de acciones de políticas públicas que están enfocadas en la erradicación de toda forma de trabajo infantil, o bien, que vinculan dicha problemática con otro conjunto de acciones institucionales.

En esta línea, las acciones políticas analizadas para Costa Rica se caracterizan por su *componente prolongado*; acciones como la Política Nacional de la Niñez y la Adolescencia 2024-2036 (PNNA) o la Hoja de ruta para hacer Costa Rica un país libre de trabajo infantil y sus peores formas 2021-2025 buscan la atención de las niñas y adolescencias en condición de trabajo infantil a largo plazo y paulatinamente.

Por otro lado, se evidenció que, a pesar de que existe un trabajo constante con

organismos internacionales como UNICEF, por ejemplo, para la creación de la Hoja de Ruta, se presenta una escasa articulación entre el sector público con entes privados (empresas y cámaras empresariales) con el fin de atenuar y erradicar el trabajo infantil en los sectores sensibles.

Tabla 2. Políticas y actores involucrados en acciones políticas en materia de trabajo infantil en Costa Rica,

Actor	Sector que representa	Acción política específica
Ministerio de Trabajo y Seguridad Social	Público (Poder Ejecutivo)	Modelo de Identificación del riesgo de Trabajo Infantil
Consejo Nacional de la Niñez y la Adolescencia	Público (Poder Ejecutivo)	Informe anual de resultados de programas, proyectos y actividades realizadas con niñas, niños, adolescentes, padres, madres y familias, del periodo 2021
Patronato Nacional de la Infancia (PANI)	Público (Poder Ejecutivo)	Política Nacional de la Niñez y la Adolescencia 2024-2036 (PNNA)
Asamblea Legislativa	Público (Poder Legislativo)	Expediente 23928, Expediente 24014, Expediente 24050.
UNICEF, Organización Internacional del Trabajo (OIT) y CEPAL	Organismos internacionales	Protocolo Interinstitucional de Atención Integral para niños, niñas y adolescentes víctimas de Explotación Sexual y Explotación Sexual Comercial
MTSS-IMAS	Público	Convenio de cooperación interinstitucional entre el Ministerio de Trabajo y Seguridad Social y el IMAS

2.3. Situación relación con la niñez y adolescencia migrante en Costa Rica: antes, durante y después del COVID-19

En este apartado de la investigación se presenta la normativa relacionada con niñez y adolescencia migrante en tres momentos: un año antes de la pandemia del COVID-19, las medidas que se tomaron en torno a niñez y adolescencia migrante durante la pandemia y lo que se publicó posteriormente; particularmente, se hace alusión a la Política Nacional de la Niñez y la Adolescencia 2024-2036 que estuvo a cargo del Consejo Nacional de la Niñez y la Adolescencia.

Esta parte de la investigación muestra las medidas normativas llevadas a cabo por algunas instancias del Estado costarricense para garantizar el acceso a derechos de las personas migrantes en Costa Rica y, por extensión, el acceso a derechos de niñeces migrantes en materia específica de educación, salud y regulación migratoria.

2.3.1. Antes del COVID-19

El 7 de diciembre del 2019, meses antes de que se declarara como pandemia el coronavirus de tipo 2, causante del síndrome respiratorio agudo severo denominado SRAS-CoV-2, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) emite la Resolución 04/19 que lleva por título: Principios Interamericanos sobre los Derechos Humanos, Migrantes, Refugiados, Apátridas y Víctimas de Trata de Personas, donde se afirma que “[...] incontables mujeres, niñas y personas LGTBI migrantes, incluidos los refugiados, sufren por violencia específica, continua y desmedida en sus países de origen, tránsito o destino” (2). Se reafirma la responsabilidad compartida de los Estados para asegurar los Derechos Humanos para las personas migrantes, especialmente las más vulnerables como los niños, niñas y adolescentes.

Como bien se sabe, el estatus de refugio refiere, de acuerdo con la Asamblea Plenaria de la XIX Cumbre Judicial de Iberoamericana de abril 2018, a personas o grupos de personas que se ven obligadas a salir o huir de su hogar o residencia para evitar situaciones de riesgo debido a catástrofes naturales, o el cambio climático provocado por el propio ser humano, en cuyo caso se denominan personas damnificadas. La pandemia del COVID-19 cabe dentro de estas características, por lo cual los Estados, en este caso Costa Rica, tienen la obligación de guardar los Derechos Humanos de las personas migrantes y sus familias.

El 18 de marzo del 2020, Costa Rica emitió la decisión de cerrar sus fronteras ante el avance de la pandemia del COVID-19. En ese contexto, solo se permitió el ingreso a ciudadanos y residentes costarricenses que hayan quedado fuera de sus fronteras por las razones que fueran, como bien lo señala Forbes Staff (2020): “[...] a partir de las 23.59 hora local del 18 de marzo Costa Rica solo permitirá el ingreso al país de ciudadanos costarricenses y residentes, quienes deberán someterse a un aislamiento de 14 días” (Par. 3).

En ese contexto, muchas familias migrantes en tránsito quedaron varadas en las fronteras costarricenses. Además, el 17 de marzo, el Gobierno de Carlos Alvarado inició el operativo “Fronteras Seguras” que, de acuerdo con Pomareda García (2020), impidió el acceso de 15.580 personas extranjeras que pretendían ingresar sin documentos migratorios, principalmente provenientes de Nicaragua. La medida tenía

sentido en el contexto de la emergencia; sin embargo, también desató una reacción xenofóbica por parte de amplios sectores de la población costarricense.

No obstante, una medida positiva tomada por el gobierno meses después de la implementación de la acción “Fronteras seguras” fue la compra de material para montar y equipar campamentos para migrantes en condiciones vulnerables en La Cruz, Guanacaste, de acuerdo con Pomareda García (2020).

Al año siguiente, sin todavía conocerse todas las consecuencias que surgirían del desarrollo del COVID-19, la Resolución 04/19 de la CIDH fue uno de los documentos normativos que ampararon a la población migrante en general y a la niñez y adolescencia, en particular, en el acceso a los derechos en el contexto de pandemia. Uno de esos casos fue la Circular 207-2021, emitida por el Poder Judicial para dictar “Lineamiento para garantizar el Acceso a la Justicia a Niños, Niñas y Adolescentes Migrantes, Solicitantes de Refugio, Refugiados y Apátridas, con especial atención en los no acompañados o separados.”

El documento menciona, dentro de las recomendaciones, la necesidad de “[...] establecer un lineamiento para la atención, protección y seguimiento de las niñas, niños y adolescentes dentro de las competencias del Poder Judicial, para un adecuado acceso a la justicia, de forma integral y con observancia al Principio del Interés Superior del niño y la niña” (2021, 8).

Entre dichos lineamientos se encuentran:

- Medidas procesales: a) los procesos que impliquen niñeces y adolescencias migrantes deben tomar en cuenta los principios establecidos en instrumentos internacionales de protección como la no discriminación y la confidencialidad; b) el PANI debe intervenir en caso de NNA migrantes acompañados o no, pero sin documentación a la mano.
- Medidas de sensibilización: incluir dentro de sus planes de capacitación el principio del interés superior del niño(a).
- Medidas administrativas: a) garantizar espacios amigables, seguros e higiénicos para niñeces y adolescencias migrantes en procesos migratorios, b) se reitera el acompañamiento técnico del PANI.
- Medidas de información: de parte del Poder Judicial para informar y comunicar sobre acceso a la justicia para personas migrantes (35).

Todas estas medidas emitidas en la Circular 207-2021 se venían gestando desde antes del inicio de la pandemia; sin embargo, el que se haya publicado en el contexto de emergencia sanitaria pudo haber servido de instrumento relevante para la protección de los derechos de niñeces y adolescencias migrantes.

2.3.2. Durante el COVID-19

El 10 de abril del 2020, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) emitió la Resolución No. 1/2020: Pandemia y Derechos Humanos en las Américas que proponía la necesidad de emitir medidas de emergencia frente a la pandemia, debido al impacto diferenciado de la crisis sanitaria. En ese sentido, la Resolución cuenta con

todo un apartado denominado: “Personas migrantes, solicitantes de asilo, personas refugiadas, apátridas, víctimas de trata de personas y personas desplazadas internas”. En este se refiere, entre otros aspectos, a la protección de los derechos de niñez y adolescencia migrante y allí se destacan:

- Evitar el empleo de estrategias de detención migratoria y otras medidas que aumenten los riesgos de contaminación y propagación de la enfermedad generada por el COVID-19 y la vulnerabilidad de las personas en situación de movilidad humana [...] para que estas personas y sus familias puedan salvaguardar su derecho a la salud sin ninguna discriminación.
- Abstenerse de implementar medidas que puedan obstaculizar, intimidar y desestimular el acceso de las personas en situación de movilidad humana a los programas, servicios y políticas de respuesta y atención ante la pandemia del COVID-19.
- La necesidad de garantizar el derecho de retorno al país de origen de aquellas personas migrantes que lo deseen garantizando el principio de unidad familiar sin menoscabo del derecho al refugio de aquellas familias que lo soliciten.
- Y la necesidad de impulsar “acciones de sensibilización a través de campañas y otros instrumentos de comunicación y elaborando protocolos y procedimientos específicos de protección y atención dirigidos a niñas, niños y adolescentes migrantes y refugiados” (2020, 19).

En consonancia con la Resolución emitida por la CIDH, durante el COVID-19 en Costa Rica, se implementaron una serie de medidas en materia migratoria que tuvieron impactos indirectos en niños y adolescentes migrantes. Entre estas medidas se destacan las siguientes:

- Regularización del estatus migratorio: se implementaron mecanismos temporales para migrantes, entre ellos niñeces y adolescencias para resolver su situación migratoria sin complicaciones añadidas por la Pandemia.
- Acceso a la educación: el MEP y Migración y Extranjería promovieron medidas para que niñeces y adolescencias migrantes continuaran con su formación.

Uno de esos casos fue la Resolución N°DJUR-0019-01-2021-JM emitida el 26 de enero del 2021, donde se regulan, de manera temporal y diferenciada, los requisitos y la identificación de las personas menores de edad migrantes insertas en el sistema educativo público, con el objetivo de brindar posibilidades de permanecer legalmente en el país y realizar sus estudios primarios y secundarios en centros educativos avalados por el MEP.

Un aspecto importante de esta resolución fue que en la vacunación contra el COVID-19 se incluyó a la población migrante entre ellos niñeces y adolescencias en las campañas de vacunación con miras a la protección de su salud y así reducir el contagio

entre la población en general. No obstante, las niñez y adolescencia migrante fue la última en ser vacunada puesto que no era población de alto riesgo en comparación con la población adulta mayor. Además, en la circular N° GG-0733-2020 publicada por la Caja Costarricense de Seguro Social (CCSS), se garantiza la atención a todas las personas que presenten algún síntoma de la enfermedad, incluyendo a las personas migrantes (en CEJIL, 2020).

Atención psicosocial: en los centros educativos se realizaron campañas virtuales de atención emocional para abordar los efectos psicosociales ocasionados por la pandemia.

En el 2020, el Ministerio de Educación (MEP), elaboró la “Guía Regresar”, la cual contiene orientaciones y acciones específicas para el proceso de acompañamiento socioemocional y pedagógico a la comunidad educativa que le permita un reingreso seguro a la presencialidad:

El regreso a las clases presenciales en un entorno seguro debe garantizar una toma de decisiones que priorice la salud física, socioemocional y la selección de aprendizajes esperados, siguiendo los lineamientos generales para la reactivación de los CE públicos y privados ante el COVID-19 y los procedimientos específicos estimados para este retorno seguro (2020, 5).

Para efectos de las niñeces y adolescencias migrantes, la elaboración de esta Guía se amparó en las principales disposiciones legales en materia de niñez, adolescencia y personas en condición de vulnerabilidad, de acuerdo con el marco normativo costarricense, así como normas internacionales; esto incluye a la población migrante. Por ejemplo, en la página 7 ubica factores de riesgo que pueden conducir a la exclusión de niñeces y adolescencias, entre ellos el estatus de migrante, apátrida o refugio de las niñeces y adolescencias.

Costa Rica cerró las fronteras para evitar contagios; no obstante, en las fronteras con Nicaragua se dictaron medidas para permitir el acceso a la vacunación contra el COVID a personas migrantes, entre ellos niñeces y adolescencias.

2.3.3. Después del COVID-19

En noviembre del 2023, se aprobó la *Política Migratoria Integral 2024-2034*. Esta aborda las dinámicas migratorias de manera general para todas y todos los migrantes. Incluye aspectos de integración socio cultural y económica, sin especificar medidas exclusivas para niñeces y adolescencias. No obstante, destaca la importancia de respetar los derechos humanos de los grupos migrantes vulnerables, en este caso niñeces y adolescencias y la priorización de su protección.

Uno de los principios en los que rige esta política es el interés superior de la persona menor de edad asumido desde el *Código de la Niñez y Adolescencia* como: “Toda acción pública o privada concerniente a una persona menor de dieciocho años, deberá considerar su interés superior, el cual le garantiza el respeto de sus derechos en un ambiente físico y mental sano, en procura del pleno desarrollo personal” (Art. 5).

Entre los aspectos sociales que menciona esta Política, se encuentran: “[...] garantizar el cumplimiento de los derechos de la niñez y las personas adolescentes migrantes, de conformidad con las convenciones internacionales en esta materia. Se

tendrá especialmente en cuenta el interés superior de estas personas” (Apartado 44).

Entre las Referencias normativas en aspectos institucionales que menciona la Política se encuentran la siguiente: Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia.

También, uno de los logros más significativos posterior a la pandemia fue la publicación por parte del Consejo Nacional de la Niñez y la Adolescencia de la Política Nacional de la Niñez y la Adolescencia 2024-2036. Este documento abarca temas relacionados con los derechos de niñeces y adolescencias, pero dando una subdivisión al tipo de derecho, y por cada subdivisión mantienen puntos donde se enfocan en la explicación en relación con ese derecho. Dentro de las perspectivas del plan, reconocen la forma de actuar dentro de las situaciones con diferentes modelos y estrategias para la intervención en soluciones idóneas en situaciones de niñez y adolescencia migrante en diferentes inserciones.

La importancia de este documento viene expuesta en las diferentes cifras que muestran acerca de la población menor de edad migrante situada en Costa Rica. Por ejemplo, en el apartado denominado “Dignidad y discriminación” la Política se refiere a resultados del estudio denominado Estado de los Derechos, Costa Rica 2021, donde se les consultó a personas menores de edad sobre diferentes aspectos relacionados con la discriminación y las niñeces y adolescencias migrantes y solicitantes de refugio, y los entrevistados expresaron que:

son discriminadas en los servicios institucionales y por sus pares, debido a su nacionalidad y condición migratoria. Entre sus demandas, señalaron la promoción de procesos de sensibilización e información sobre la migración y las realidades que viven las personas solicitantes de refugio y refugiadas, así como mejorar la coordinación y articulación entre las instituciones del Estado de forma que les permita el acceso oportuno a los servicios sociales que garanticen un abordaje integral (2024, 99).

Con respecto al acceso a la salud, la Política menciona que un 37% de los menores de edad migrantes no cuenta con seguro social. Entre sus demandas, las niñeces y adolescencias migrantes se expresaron sobre la necesidad de mejorar el acceso al sistema educativo para tener oportunidad de profesionalización futura. Y en el apartado denominado “Protección especial” se hace hincapié en la necesidad de desarrollar estrategias para que personas en condición de vulnerabilidad, entre ellos niñeces y adolescencias migrantes, gocen de “[...] el acceso oportuno a servicios de educación, salud, cultura, deporte, recreación y actividad física, entre otros, de calidad, así como de un ambiente sano y ecológicamente equilibrado” (2024, 201).

Por último, la Política (2024) deja claro en el apartado “Resultados, indicadores y metas” la importancia del abordaje integral de niñeces y adolescencias migrantes y refugiados en dos aspectos importantes:

- El combate a la explotación sexual, comercial, trata de personas y tráfico de migrantes (resultado 5).
- El ejercicio pleno de los derechos de niñeces y adolescencias migrantes,

refugiadas, personas asiladas y apátridas (resultado 10).

2.4. Situación de las niñeces y adolescencias lesbianas, gays, bi-sexuales, transgéneros, queer y más (LGBTQ+) en Costa Rica

La Convención sobre los Derechos del Niño (1989), ratificada por el Estado costarricense en 1990, establece el derecho a la no discriminación y el derecho a la identidad de las personas menores de edad (artículos 2 y 8). El derecho a la identidad se refiere al hecho de preservar la identidad de la persona menor de edad, lo que implica respetar la forma en la que la persona se identifica, sus gustos e intereses, así como promover que esa identidad seleccionada sea respetada social e institucionalmente. El derecho a la no discriminación se refiere al respeto y a la garantía de los derechos de todas las personas menores de edad sin distinción alguna. Por consiguiente, las niñeces y adolescencias con identidades de género diversas deben gozar de los mismos derechos de las personas binarias.

A nivel nacional, el Código de la Niñez y Adolescencia establece, en el artículo 4, la obligación del Estado costarricense de garantizar la plena efectividad de los derechos fundamentales de las personas menores de edad. Los artículos 23 y 24 de este mismo cuerpo legal se refieren a la protección integral y el derecho a la identidad que esta población puede gozar, como titulares de derechos al igual que las personas adultas.

En Costa Rica, las leyes y políticas públicas sobre género y diversidad sexual han experimentado avances significativos en los últimos años. Uno de los avances más relevantes es la legalización del matrimonio igualitario en el año 2020, el cual marcó un avance significativo en materia de derechos humanos, al reconocer a las parejas del mismo sexo los mismos derechos y deberes de las parejas heterosexuales.

Otro avance significativo es la opinión consultiva OC-24/17 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, referente al derecho de las personas de cambiar su nombre y género en documentos oficiales, lo que permitió aprobar en el año 2018 la Directriz N.º 015-P, dirigida al sector público, con el fin de regular la adecuación de trámites y documentos al reconocimiento del derecho a la identidad sexual y de género de las personas.

Es importante destacar que la opinión consultiva OC-24/17 señala que las niñas y los niños son titulares de los mismos derechos de las personas adultas, incluyendo el derecho a la identidad, el cual debe ser entendido conforme a las medidas de protección especial que se dispongan a nivel interno, de conformidad con el artículo 19 de la *Convención Americana de Derechos Humanos*, las cuales deben diseñarse necesariamente en concordancia con los principios del interés superior del niño y de la niña, el de la autonomía progresiva, a escucharles y a que se tome en cuenta su opinión en todo procedimiento que les afecte, de respeto al derecho a la vida, la supervivencia y el desarrollo, así como al principio de no discriminación.

Pese a estos logros, Costa Rica no cuenta con una ley que regule específicamente el reconocimiento legal de las identidades de género no binarias de las niñeces y adolescencias, dejando en vulnerabilidad legal a esta población, que también ve vulnerados otros derechos fundamentales como el derecho a la educación, a la salud,

entre otros.

Según el informe de Costa Rica sobre derechos humanos de las personas lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersex (LGBTI) (2014), presentado ante el Consejo de Derechos Humanos de la ONU, el acoso escolar por orientación sexual o identidad de género, es un problema serio que vulnera el derecho a la educación de esta población, e insta al Estado Costarricense a generar estrategias y políticas eficaces para eliminar el acoso escolar y garantizar el derecho a la educación de las personas LGBTI en un ambiente libre de discriminación.

En atención a la anterior recomendación, el Ministerio de Educación Pública (MEP) desarrolló, en el año 2018, el Protocolo de Atención del Bullying contra población LGBT inserta en los centros educativos; no obstante, el 29 de enero de 2025 el protocolo, al igual que el Programa de Estudio de Afectividad y Sexualidad Integral, fueron eliminados por las autoridades del Ministerio de Educación Pública, argumentando la necesidad de realizar una renovación de la política educativa (MEP, 2025). Estas acciones han sido fuertemente criticadas por diversas organizaciones estatales y sociales, que advierten de un retroceso en materia de derechos humanos y, especialmente, de violaciones a los derechos de las niñas y adolescencias.

El IX Informe del Estado de los Derechos de la Niñez y Adolescencia (EDNA, 2019) señala que hay un resurgimiento de corrientes conservadoras en el país que impiden a las personas adolescentes ejercer el derecho a la educación sexual y reproductiva, y que este sería un gran componente para posibilitar el reconocimiento de la diversidad sexual. El informe aboga por un cambio cultural que permita reconocerles a las niñas y adolescencias LGTBQ+ sus derechos, específicamente sus derechos sexuales y reproductivos, el derecho a la identidad y el derecho a la afectividad.

Asimismo, el 23 de junio de 2023, la Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Legislativa presentó el proyecto de Ley de Reconocimiento de las Identidades Trans, No Binarias, de Género Diverso e Intersex (Expediente N.º 23.809), en donde se reconoce el derecho de las niñas y adolescencias a la identidad de género. Sin embargo, el proyecto fue rechazado por la oposición política y por la presión que ejercen grupos conservadores en el país.

La Política Nacional de Niñez y Adolescencia 2024-2036, incorpora los principios de interseccionalidad y de igualdad de género, reconociendo que las personas menores de edad pueden enfrentar diversas discriminaciones, incluyendo las basadas en la orientación sexual e identidad de género. Sin embargo, el documento no define estrategias específicas para abordar las diversas problemáticas que enfrentan las personas menores de edad con identidades de género diversas.

A partir de lo antes descrito, se evidencia que la diversidad sexual en las niñas y adolescencias en Costa Rica sigue siendo invisibilizada, no existe un reconocimiento pleno de sus derechos, prevalece una visión adultocéntrica, que desconoce la capacidad progresiva de esta población para ejercer derechos fundamentales como el derecho a la identidad. Como afirma Regueiro (2012), negar de plano, a los niños, niñas y adolescentes, un derecho que se garantiza a las personas adultas es un atentado a la igualdad y, por ende, a su contracara: la no discriminación. Además, sin el reconocimiento de la identidad de género se coartan todos los demás derechos como la educación, la salud, libre desarrollo de la personalidad, plan de vida, contención

familiar, etc.

3. Conclusiones

El análisis realizado nos lleva a establecer las siguientes consideraciones:

La situación de la niñez indígena en Costa Rica refleja una exclusión estructural histórica que se mantiene vigente, como lo evidencia la exclusión explícita de esta población en la propuesta de la Política Nacional de Niñez y Adolescencia 2024-2036. A pesar del marco jurídico nacional e internacional que respalda los derechos de la infancia, la falta de una atención diferenciada y contextualizada para esta población, en políticas públicas y programas sociales, constituye una forma de discriminación institucionalizada que reproduce y profundiza las condiciones de vulnerabilidad. Este es un aspecto que debe ser considerado por las diferentes autoridades y, por ende, tomado en consideración (con carácter de obligatoriedad) para toda propuesta que se haga en materia de derechos de niñez en el país.

Respecto al trabajo infantil, el caso de Costa Rica ilustra cómo un enfoque de construcción de política de largo plazo puede ser efectivo para reducir el trabajo infantil, aun frente a desafíos como la pandemia. Sin embargo, el esfuerzo por erradicar esta práctica es continuo y enfrenta retos relacionados con la articulación entre sectores y la necesidad de mayor involucramiento del sector privado, así como la disponibilidad presupuestaria, y la articulación interinstitucional.

Para efecto de niñeces y adolescencias migrantes y refugiados, en general las medidas tomadas por las instituciones públicas del país en el contexto de la pandemia, relacionadas con los migrantes, daban por sentado a la población de niñeces y adolescencias, es decir, los incluían como medidas a escala familiar. No obstante, fue fundamental para el acceso a la educación de las niñeces y adolescencias migrantes y el proceso de refugio, la aprobación de la resolución N°DJUR-0019-01-2021-JM para que esta población accediera a su derecho a la educación durante su proceso de identificación.

Además, a pesar de que Costa Rica realizó varias acciones que de manera directa o indirecta protegían y promovían los derechos de las niñeces y adolescencias migrantes durante la pandemia del COVID-19, como la seguridad sanitaria, el acceso a los derechos como la educación y agilización de trámites migratorios, también el país y sus instituciones enfrentaron desafíos en la aplicación de esas medidas, puesto que hubo denuncias de parte de ONG que trabajan con población migrante, de que en algunas zonas del país no se acataron dichas medidas dispuestas por las autoridades ante sesgos xenofóbicos de parte de las personas funcionarias que debían emitir los servicios dispuestos por las autoridades durante la pandemia.

Finalmente, en lo referente a los derechos de las niñeces y adolescencias LGBTQ+, el país evidencia la ausencia de leyes y políticas públicas específicas, que protejan y garanticen los derechos fundamentales de esta población, por lo que se exponen a barreras para acceder a la educación, a la salud, a la justicia y a otros derechos fundamentales para una vida digna. Si bien las leyes no tienen un fin en sí mismas, sí tienen un efecto pedagógico que legitima valores, en este caso el valor de la diversidad sexual y el respeto por los derechos humanos de todas las personas sin

distinción alguna.

4. Recomendaciones

Entre las recomendaciones que emanan del desarrollo de esta investigación se encuentran las siguientes:

Es necesario visibilizar las problemáticas de los niños, niñas y adolescentes indígenas. También, el gobierno debe tomar acciones para priorizar las necesidades de este grupo poblacional, históricamente abandonado. Asimismo, ante la escasa investigación en torno a este grupo poblacional, es imperativo que los entes responsables realicen investigaciones en torno a las necesidades de niñeces y adolescencias indígenas y generar normativas para el buen cumplimiento de las acciones afirmativas que emanen de estas mismas normativas.

Con respecto a las niñeces y adolescencias y el trabajo infantil, la investigación demuestra que, en torno a este grupo poblacional, el país emite la normativa más completa, por lo que se requieren acciones más contundentes para combatir el problema, por ejemplo, generar acciones conjuntas entre el sector público y el privado para eliminar el trabajo infantil. Además, es necesario actualizar los datos de trabajo infantil en el país, especialmente en el contexto de la postpandemia, puesto que no hay claridad de los datos acerca del trabajo infantil durante el apagón y la crisis educativa.

En cuanto a niñeces y adolescencias migrantes, el estudio confirma que fue posible durante la pandemia del COVID-19, agilizar los trámites migratorios para las niñeces migrantes en materia de salud y educación, por lo cual es posible también en la postpandemia que el Estado costarricense se comprometa a mantener con rigor el derecho al acceso a la educación y la salud de niños, niñas y adolescentes migrantes. También, es vital que se mantenga un compromiso constante con la capacitación de personas funcionarias públicas, personas docentes y el estudiantado que permita combatir la xenofobia en las aulas y en oficinas migratorias.

En lo que concierne a las niñeces y adolescencias LGBTQ+, es urgente el reconocimiento de la titularidad de sus derechos por parte del Estado y de la sociedad en general. Para ello, es necesario trascender los derechos humanos desde un enfoque jurídico y apostar a una educación de derechos humanos en cultura, a fin de cuestionar e identificar prejuicios, estereotipos y prácticas que perpetúan la exclusión y maltrato de esta población.

Por último, un futuro trabajo de investigación basado en este estado de la situación normativa de niñeces y adolescencias en pandemia y postpandemia, podría ser la revisión teórica y analítica en torno a este corpus normativo identificado y descrito en la presente investigación.

Referencias

Asamblea General de la ONU. (1989). *Convención sobre los Derechos del Niño*. Washington DC, Estados Unidos.

Asamblea Legislativa. (1998). *Código de la Niñez y Adolescencia*. San José, Costa Rica.

Asamblea Legislativa. (2023). *Proyecto de Ley de reconocimiento de identidades trans, no binarias, de género diverso e intersex*. Expediente N.º 23.809. https://www.asamblea.go.cr/glcp/mociones_total/Mociones%20Sesi%C3%B3n%20023%20DDHH%20INFORME%20DE%20SUBCOMISION23809%20002.pdf

Borrayo, B. (2012). *El trabajo infantil, causas, efectos y acciones educativas para evitar que se perpetúe la pobreza* (Vol. 58). Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana.

CEJIL. (2020). *Costa Rica: Demandamos la garantía de los derechos humanos de la población nicaragüense migrante, refugiada y solicitante de refugio ante el COVID-19*. <https://cejil.org/comunicado-de-prensa/costa-rica-demandamos-la-garantia-de-los-derechos-humanos-de-la-poblacion-nicaraguense-migrante-refugiada-y-solicitante-de-refugio-ante-el-covid-19/>

CIPAC. (2014). *Informe de Costa Rica sobre derechos humanos de las personas lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersex – 19ª ronda del Examen Periódico Universal del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas*. <https://upr-info.org/sites/default/files/documents/2013-08/cipac-ddhhcriuprs062009s.pdf>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2020, 10 de abril). *Resolución No. 1/2020: Pandemia y derechos humanos en las Américas*. <https://oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/Resolucion-1-20-es.pdf>

Consejo Nacional de la Niñez y la Adolescencia. (2024). *Política Nacional de la Niñez y la Adolescencia 2024-2036*. https://pani.go.cr/wp-content/uploads/2024/04/Politica-Nacional-de-la-Ninez-y-la-Adolescencia-2024-2036_compressed-comprimido-comprimido-comprimido-1.pdf

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (2017). *Opinión Consultiva OC-24/17: Identidad de género e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo*. https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf

Defensoría de los Habitantes. (2024). *Costa Rica excluyó a niñez indígena de Política Nacional*. Oficina de Comunicación.

Dirección General de Migración y Extranjería. (2021). *Resolución N° DJUR-0019-01-2021-JM*. <https://www.mep.go.cr/sites/default/files/2022-07/resolucion-djur-0019-01-2021-jm.pdf>

Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2022). *Encuesta Nacional de Hogares julio 2022: Resultados generales (Año 9) [Recurso electrónico]*. San José, Costa Rica.

EDNA. (2015). *Octavo informe del Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia en Costa Rica*. <https://www.binasss.sa.cr/opac-ms/media/digitales/VIII%20Informe%20Estado%20de%20los%20Derechos%20de%20la%20Ni%C3%B1ez%20y%20la%20Adolescencia%20en%20Costa%20Rica.pdf>

EDNA. (2019). *Noveno informe del Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia en Costa Rica*.

<http://www.edna.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2019/11/EDNA-2019-web.pdf>

Forbes Staff. (2020, 16 de marzo). *Costa Rica decreta estado de emergencia y cierra fronteras por COVID-19*. <https://forbescentroamerica.com/2020/03/16/costa-rica-decreta-estado-de-emergencia-y-cierra-fronteras-por-covid-19/>

Martínez Franzoni, J., & Sánchez-Ancochea, D. (2023). La pandemia de enfermedad por coronavirus (COVID-19) y las narrativas de la política social en Costa Rica: Historia de una (breve) oportunidad. *Revista de la CEPAL*, 139, 101–121. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/a78d487a-b9c7-4f50-9e33-39a324441784/content>

Ministerio de Cultura y Juventud. (2024). *Política Pública de la Persona Joven 2020–2024*. <https://www.mcj.go.cr/sites/default/files/2020-08/PPPJ%202020-2024%20vf.pdf>

Ministerio de Educación Pública. (2021). *Guía Regresar: Acompañamiento socioemocional y educativo en el retorno a la presencialidad*. <https://mep.go.cr/sites/default/files/2022-06/Guia-momentos-Regresar.pdf>

Ministerio de Educación Pública. (2025). *MEP renueva políticas de lucha contra el bullying*. <https://www.mep.go.cr/noticias/mep-renueva-politicas-lucha-contra-bullying>

Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2017). *Estimaciones mundiales sobre el trabajo infantil: Resultados y tendencias 2012–2016*. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/publication/wcms_651815.pdf

Poder Judicial. (2021). *Circular 207-2021: Lineamiento para garantizar el acceso a la justicia a niños, niñas y adolescentes migrantes, solicitantes de refugio, refugiados y apátridas, con especial atención en los no acompañados o separados*. <https://conamaj.poder-judicial.go.cr/images/pdf/circular207-2021.pdf>

Procuraduría General de la República. (2023). *Política Migratoria Integral 2024–2034 N° 44385-MGP*. http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=101535&nValor3=140035&strTipM=TC

Savona, M. (2020). ¿La “nueva normalidad” como “nueva esencialidad”? COVID-19, transformaciones digitales y estructuras laborales. *Revista de la CEPAL*. <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/0e9d15cf-d53c-4002-bd68-23f6ac38332b/content>

Sistema Costarricense de Información Jurídica. (2024). *Ley Indígena*. http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=38110&nValor3=0&strTipM=TC

UNESCO. (2006). *Niñez y adolescencia indígena en Costa Rica: Su derecho a la salud y a la educación*. <https://www.unicef.org/costarica/media/1811/file/Ninez-y-adolescencia-indigena-en-Costa-Rica-Su-derecho-a-la-salud-y-educacion.pdf>

UNICEF. (2021, septiembre 9). *UNICEF: Desigualdades y efectos de la pandemia amenazan el presente y futuro de la niñez y adolescencia en Costa Rica*. <https://www.unicef.org/costarica/comunicados-prensa/unicef-desigualdades-y-efectos-de-la-pandemia-amenazan-a-la-ninez>

Para citar este artículo:

Sanabria Hernández, Marcela; Ortiz Pineda, Eduard; Fernández Aguilar, Rolando; Bonilla Cabañas Miroslava. (2026). Políticas y normativas en torno a las niñeces y adolescencias en condición de vulnerabilidad en el periodo pandémico y postpandémico. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 233-253 . Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/02/Estado-de-la-situacion-normativas-en-torno-a-las-nineces-y-adolescencias.pdf>

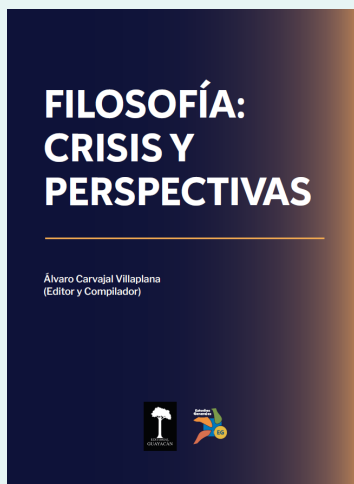


Reseñas



Asunción Vargas Díaz

Filosofar desde la crisis Reseña de: Carvajal Villaplana, A. (Ed.). (2024). Filosofía: crisis y perspectivas. Guayacán



El texto *Filosofía: crisis y perspectivas* (2024) reúne una serie de ponencias presentadas en el IV Congreso Nacional de Filosofía en el año 2023 en la Universidad de Costa Rica, particularmente en las instalaciones de la Escuela de Estudios Generales. Este fue un encuentro para situar temas filosóficos en un espacio temporal específico: la postpandemia COVID-19, lo que dispuso un parteaguas con respecto al quehacer filosófico y nuevos puntos de enunciación para pensar

y pensarse en comunidad. La obra está organizada en cinco secciones que abordan una diversidad de temáticas dispuestas en 23 ponencias que exponen una multiplicidad de temas que abordan elementos de la crisis como un principio para el filosofar.

Cabe destacar el criterio editorial utilizado en la selección y ordenamiento de las ponencias, ya que permite reunir contribuciones diversas sin perder de vista los ejes centrales del congreso. En este sentido, es como se lleva a cabo el trabajo de Álvaro Carvajal Villaplana, quien edita y compila el texto, para que funcione no solo como memoria del evento, sino como una obra de consulta académica.

El texto inicia con la exposición crítica de temas que han sido dispuestos en torno a dos grandes temáticas: la tecnología y el desarrollo. Esta elección no es antojadiza pues en términos del contexto temporal en el que se presentó el congreso, y particularmente el contexto latinoamericano, también se relaciona con la segunda sección del texto. Dispone de un marco de interpretación para articular nuevos espacios de crítica que surgen a partir de posicionar el trabajo filosófico desde una nueva perspectiva posterior a la experiencia de la pandemia COVID-19, que articuló nuevos escenarios sociales, económicos, políticos y retos éticos que recrudecieron elementos que vulneran las vidas de las personas.

Autor/ Author

Asunción Vargas

Universidad de Costa Rica

Ciudad: Cartago, Costa Rica

ORCID ID: 0009-0003-6760-1767

Correo: mariaasuncion.vargas@ucr.ac.c

Recibido: 02/11/2025

Aprobado: 04/12/2025

Publicado: 06/01/2026

El tema de la desigualdad atraviesa varias de las ponencias, precisamente para comprender cómo es uno de los elementos potenciadores de las crisis que son producto de los eventos que surgen en el contexto pospandémico, en tanto este se recrudece en términos de la aproximación filosófica al concepto de desarrollo. Si bien en cierto tiene una larga tradición filosófica, las condiciones que vulneran la existencia de determinados grupos sociales en este contexto toman nuevas significaciones.

Retomando a Camacho Naranjo (2024), quien aborda las paradojas con respecto al desarrollo, a la vez que establece una relación entre estas y la arena política, este apunta a que la satisfacción de las necesidades básicas es una condición para cualquier concepción de desarrollo, de manera que aún en el presente es vital evidenciar el principio de, “Primero comer, luego filosofar” (30), por lo que aún estamos en un momento en el que es necesario visibilizar experiencias de vida que representan una profunda desigualdad en el acceso de elementos básicos para una vida digna. Esto dispone un escenario en el que elementos del pensamiento como la filosofía, así como elementos materiales como la tecnología y materializables, como las políticas públicas, se entrecruzan; por ello es necesario pensarles en mutua afectación.

De aquí se sigue que, para modificar la realidad, es preciso cambiar las ideas; esto se evidencia en el texto de Muñoz Mederos (2024), en donde se presenta una crítica al modelo tecnocientífico que predomina actualmente en los campos médicos, cuya base ideológica descansa en la mirada mecanicista del cuerpo desde una lógica cartesiana que deja de lado elementos simbólicos y culturales de la existencia del ser humano.

Existe una brecha entre el campo de la ciencia y la experiencia del ser humano en su complejidad. El texto también se trabaja el tema de la Inteligencia artificial y los retos que esta área presenta en torno al mundo de la ética pues es fundamental establecer regulaciones que se orienten a alcanzar el cumplimiento de valores incluyentes para todos aquellos actores de la sociedad, siguiendo una ruta de responsabilidad social.

En el artículo de Martínez Vásquez (2024) se dispone una reflexión sobre la interacción de la Inteligencia Artificial (IA) con los distintos colectivos y campos en los que se desarrolla. Parte de mostrar una nueva cosmovisión, que en términos antropológicos se ha dispuesto desde diferentes puntos: un tecno-optimismo y una concepción de rechazo por la contraposición entre ser humano y máquina. Al ser un tema que apunta a un crecimiento constante, es necesario establecer regulaciones y en el universo de la ética se apela a no aplicar medidas “[...] de manera superficial, sesgada, desvinculada o carente de profundidad filosófica” (51), ya que estas pueden sumar o potenciar dinámicas injustas. En contraposición se apunta a crear teoría y espacios que acercan al campo de la ética y la IA que se orienten a la búsqueda de un accionar desde los valores e intereses inclusivos.

En el apartado se propone la tensión que ha existido históricamente entre los avances tecnocientíficos y la promoción de la dignidad de la sociedad, en específico con los grupos más vulnerables, que son los que se han visto más perjudicados en términos de un desarrollo ético. En este sentido, se retoma la idea expuesta por Alfaro Molina (2024), el cual propone que, en términos de conocimiento, “La técnica y las tecnologías responden a un deseo propio del ser humano [...] ello frente a la capacidad de asombro” (58), de poder ampliar las capacidades de su campo de acción desde sus propias limitaciones; entonces la ciencia y la técnica deben ser encausadas

desde una finalidad no solo de utilidad sino también de superación de las crisis desde principios de justicia.

Desde otra perspectiva, Quezada Figueroa (2024), aborda la inmersión de la inteligencia artificial y asistentes virtuales en la cotidianidad de las personas, de esto deriva la necesidad de cuestionar la accesibilidad de estas y cuestionar las dinámicas que se gestan por medio de estos instrumentos y su respectiva interacción como una fuerza liberadora o, por el contrario, opresora. La autora dispone que nos ubicamos en la era del desecho, es decir, en el tiempo de la sobreproducción y a la vez la carencia en el acceso de los productos; esto dispone un dilema en donde todo tipo de desigualdades se hacen más explícitas pues, “Pareciera que dichos aportes tecnológicos tienen detrás un instrumento de opresión y de control, para mantener la producción” (67), por ello, la necesidad de pensar el vínculo entre las herramientas tecnológicas y las necesidades de los grupos humanos, particularmente aquellos que tienen más necesidades.

Estas críticas se sitúan en un marco local, si bien es cierto los postulados que se desarrollan tienen una fundamentación de la historia de las ideas en donde se retoman desde tragedias clásicas a tradiciones filosóficas, es importante resaltar el esfuerzo que se realiza en el texto por establecer lecturas situadas en el contexto latinoamericano. Desde una visión plural se hace una exposición de las figuras intelectuales que se han dispuesto como voces que filosofan desde el Caribe y Centroamérica lo que se puede observar en el recorrido que realiza Rojas Osorio (2024), que establece un factor muy propio de la zona, la diversidad de voces y construcciones filosóficas, lo que enmarca posicionamientos que en la mayoría de las veces se dan desde la alteridad como un lugar de enunciación.

En este sentido, Leonor Gallastegui (2024), aporta desde una epistemología de filosofías del sur como: “[...] la alteridad como ser de palabra, y con palabras que no siempre se corresponden con las demandas epistemológicas de la filosofía” (89). De este modo, se explica la importancia de reconstruir, desde un posicionamiento crítico, las ideas heredadas y adoptar como posicionamiento epistémico, político y ético el ejercicio de repensarse desde los márgenes partiendo de la diferencia y el carácter polisémico del mundo de las ideas, algo que es propio de la construcción de Latinoamérica en el imaginario de la filosofía occidentalizada.

Se realiza un ejercicio que pone en práctica las lecturas de filósofos latinoamericanos: Trujillo Lemes (2024) presenta a Jorge Mañach Lobato, un reconocido intelectual cubano, a través del análisis de dos de sus obras que se constituyen como textos fundacionales del pensamiento cubano. Lemes realiza un recorrido expositivo y crítico de ambas obras para abordar temas como la identidad cultural y la noción de pueblo. Tomando como punto de partida los procesos de colonización, no obstante, el desarrollo de las ideas y de la intelectualidad cubana tuvo sus particularidades y se le da énfasis al aporte epistemológico y metodológico del pensamiento de Lemes, ahí radica la importancia de exposición crítica de autores que desafían la reproducción del pensamiento eurocéntrico.

Arias (2024) presenta elementos teóricos del filósofo argentino Enrique Dussel; esta ponencia teoriza en torno a la Filosofía de la Liberación y su importante influencia en el pensamiento latinoamericano contemporáneo. Se realiza un recorrido desde el surgimiento de la metafísica del sujeto, la crítica de la razón moderna, la interpretación

de modernidad/ exterioridad, la categoría del Otro y la exterioridad como lugar de enunciación epistémica. A esto se le suman la disposición de la importancia de ciertos espacios académicos como el *II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina* (1971), también la primer y segundas Jornadas Académicas (1970, 1971) y la conversación entre Emmanuel Levinas y Enrique Dussel en 1972. Se le suma el aporte de Gómez Velázquez (2024), quien trabaja a Fernando Martínez Heredia y el movimiento del Pensamiento crítico y su influencia en la izquierda latinoamericana.

Esto constituye un esfuerzo por retomar ponencias que asumen una responsabilidad ética en la enunciación de ideas filosóficas que surgen desde las periferias y que logran construir posicionamientos críticos de las ideas que se disponen desde la hegemonía, sin que este ejercicio implique rechazarlas. En su lugar, se da un ejercicio de apropiación crítica de las mismas para poder ampliar el caudal teórico que estas pueden abarcar. El tema de la crisis, que acompaña como un subtexto todo libro, se puntualiza en problemáticas más situadas en los tres apartados restantes, de manera que se cumple con el ejercicio autocrítico que acompaña cada una de las ponencias y, por lo tanto, también el quehacer filosófico.

Como ejemplo de esto se presentan críticas atinentes a la filosofía política y en particular el tema de derechos humanos, una temática ampliamente abordada por la filosofía contemporánea. En el texto de Becerra Monterroso (2024), se visibiliza el aislamiento que ha acompañado a gran parte de la producción filosófica por el uso, y abuso, de temáticas cuya abstracción tiene que ver con la crisis que también se vive en la contemporaneidad y particularmente con la desconexión que existe en el planteamiento de estos derechos y su puesta en práctica. Un ejemplo de esto es la construcción de métodos filosóficos que parten de un solipsismo basado en el método racionalista que, si bien representa parte fundamental de la tradición del pensamiento, deja de lado la relación humana con los demás como una categoría primordial para la filosofía en nuestros tiempos.

Reuniendo uno de los temas fundamentales de esta compilación, Giral Ospina (2024) presenta la crisis como motor de cambio, aporta el concepto de nihil que se refiere a “[...] aniquilación y pérdida, pero a la vez encierra la apertura a posibilidades encubiertas o nuevas [...]” Así pues, la crisis es un potencial de modificaciones que introduce alternativas de ser.” (144), entonces la crisis es un medio que posibilita espacios para la transformación. Este es el génesis para pensar la experiencia del gobierno con ideas progresistas en Colombia y el cambio que este representa, para ello aborda el tema de la verdad y además expone como alternativa filosófica los conceptos de alma abierta y alma cerrada del filósofo checo Jan Patočka en su obra *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (2016), proponiendo un abordaje reflexivo ante problemáticas políticas reales.

Este punto es fundamental para comprender a otro de los autores que son trabajados en el libro, el nacionalizado salvadoreño Ignacio Ellacuría, cuya concepción de realidad histórica, menciona Carrera Umaña (2024), hace que “[...] todas las nociones teóricas deban historiarse para no caer en argumentos ideologizados, al servicio de las minorías elitistas” (160) y que en la problematización de los derechos humanos es fundamental para comprender la relevancia de estos y establecer un norte para el cual deben encausarse a la hora de ser referentes puestos en práctica.

Más adelante Vilche Amador (2024), retoma a dos filósofos esenciales para comprender un concepto central para la filosofía política: el de justicia. Para ello se trabaja a John Rawls y John Finnis a través de una disertación sobre la razonabilidad práctica a través de los principios básicos que funcionan como posibilitadores de la institucionalidad en la sociedad, estableciendo un diálogo entre ambas propuestas, lo que resulta en un ejercicio filosófico necesario para profundizar en estos temas.

Otro de los elementos que resultan refrescantes en el texto es la exposición de un estudio de caso situado en México, particularmente la comprensión de la violencia en el discurso del narcotráfico y cómo esta se ha normalizado. Las autoras Portela Ramírez y Cabrera Manuel (2024), por medio del análisis de fotografías que no parten de un enfoque amarillista, sino que, en su lugar representan una oportunidad para profundizar en la representación y los símbolos que están detrás de estos actos violentos. Este ejercicio es relevante pues dispone de una metodología que se constituye de la aplicación de conceptos filosóficos para el análisis de imágenes que demuestran una realidad a la cual se accede, en la mayoría de los casos, desde un enfoque reduccionista, además de un ejercicio que pone a los conceptos filosóficos en diálogo con otras metodologías.

En términos metodológicos es fundamental establecer que la filosofía debe tener un carácter pedagógico pues debe ser aprehendida. En el caso del presente texto se incluyen ponencias que presentan elementos relevantes para trabajar la filosofía en las aulas, además resalta la necesidad de que sea enseñada a población joven y que, por lo tanto, esté en continua renovación. Por ejemplo, con la incorporación de herramientas de Inteligencia artificial, como una herramienta novedosa, hasta retomar la novela como una opción de mediación pedagógica en los espacios de aprendizaje.

En términos de la enseñanza de la Filosofía, Rivas de Cunha (2024) se cuestiona acerca de la situación actual de la pedagogía filosófica, su vigencia y utilidad en torno al avance de la tecnología. Para abordar este tema desde un enfoque filosófico y ético se presenta una relectura de las virtudes aristotélicas, un ejercicio necesario y creativo que expone la relevancia atemporal de los clásicos.

Siguiendo con el tema educativo, Duque Cano (2024) desde la tradición socrático-platónico, presenta dos herramientas infaltables en las aulas de la filosofía: el asombro y la reflexión como generadora de preguntas. De este modo establece un camino para reposicionar el cuestionamiento de ser con el otro. Del mismo modo, Castillo Gaitán (2024) trabaja al filósofo español Miguel de Unamuno para demostrar cómo la novela es un recurso didáctico para el ejercicio en las aulas de filosofía y principalmente la utilización de esta como una metodología para darle la oportunidad a las personas estudiantes de escribir y pensar desde su propia pluma.

Y finalmente, el apartado que da cierre al texto presenta concepciones filosóficas complejas como la noción de performatividad y hermeneútica, que representan construcciones teóricas versátiles para abarcar problemáticas teóricas que funcionan como una bisagra entre la filosofía y otras áreas del pensamiento y la creación humana.

Carvajal Villaplana (2024) propone una crítica al concepto de performatividad de la filósofa estadounidense Judith Butler, a partir de la filosofía del lenguaje, utilizando como contraparte al filósofo británico John Austin. Se rastrea el desarrollo de la construcción de la filósofa del concepto en tres momentos: performatividad como teatralidad, como

reiteración y como vulnerabilidad lingüística, en contraposición a la producción de Austin que ubica la performatividad encauzada sobre el lenguaje como, “[...] el acto de habla performativo supone un contexto exhaustivo determinable, y dicho acto tiene que darse en unas determinadas condiciones” (232), de modo que se desarrolla una crítica profunda acerca de las propuestas filosóficas de ambos filósofos para ahondar en las carencias, aciertos y, principalmente se construye un ejercicio crítico, muy propio del quehacer filosófico.

Núñez (2024) parte de la hermenéutica trascendental por su capacidad para abocarse a la comprensión humana en términos culturales y cómo ese elemento es determinante para el ejercicio interpretativo. En este caso se analiza desde “[...] la ética hermenéutica como praxis vital” (249) para analizar *El invencible verano de Liliana* (2021) de Cristina Rivera Garza, una obra literaria que

sirve como ejemplo para aplicar herramientas de análisis de obras literarias como marco interpretativo que tiene como elementos centrales la relación entre el texto y el contexto, un abordaje ético y crítico, además del reconocimiento de la alteridad.

Calvo Ganza (2024) presenta un ejercicio interpretativo, en este caso, de Filón de Alejandría desde una metodología hermenéutica de la Biblia que tiene como particularidad “[...] un sentido crítico y racionalista, que procura armonizar los escritos bíblicos con la racionalidad filosófica” (262). De este modo, se construye un ejemplo hermeneútico de la Biblia que desmitologiza, establece un diálogo filosófico y además racional por lo que se dispone de un antecedente fundamental para el estudio de textos canónicos

Por ello no es fortuito que el presente texto cierre con producciones que establecen un ejercicio dialéctico entre historia, literatura y la filosofía como el lente que posibilita la aproximación crítica a estas temáticas y, como menciona Herrera Luna (2024), “[...] la dialéctica es el descubrirse en la mirada del otro” (290), es decir, el ejercicio de posibilitar un lugar de enunciación desde esta otredad es un esfuerzo valioso que se puede seguir a lo largo de la totalidad del texto.

El libro presenta un recorrido valioso por aproximaciones filosóficas que abordan problemáticas concretas, métodos y críticas que construyen una producción diversa que articula una serie de voces que trazan caminos para la construcción de aproximaciones para abordar distintas representaciones de crisis. Lo anterior es relevante pues demuestra cómo, después de la pandemia de Covid-19, se disponen escenarios para pensar y construir conocimiento desde distintos lugares y aproximaciones, con nuevos retos que deben ser abordados de una manera reflexiva y a la vez crítica.

Referencias

Carvajal Villaplana, A. (Ed.). (2024). *Filosofía: crisis y perspectivas*. San José, CR. Guayacán.

Para citar este artículo:

Vargas Díaz, Asunción. (2026). *Filosofar desde la crisis* Reseña de: Carvajal Villaplana, A. (Ed.). (2024). *Filosofía: crisis y perspectivas*. Guayacán. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 257-261. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/02/Filosofar-desde-la-crisis-Resena.pdf>



VI

Crónicas



Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

Declaración de la Red Iberoamericana de Filosofía Sobre la Enseñanza de la Filosofía en los Sistemas de Educación Pública



A los Estados ibero-americanos

A las comunidades filosóficas ibero-americanas

A las instituciones académicas o educativas ibero-americanas

A las sociedades civiles de Ibero-América

A la comunidad internacional

La Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), integrada por asociaciones civiles de filosofía

de Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, España, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Perú, Portugal, República Dominicana, Uruguay y Venezuela, emite esta declaración sobre la importancia y preeminencia educativa de la enseñanza de la filosofía en el bachillerato o educación secundaria en todas nuestras naciones, así como de la formación de profesorado especializado en filosofía de todas las universidades de nuestra región.

Considerando que la filosofía es uno de los legados cognoscitivos más valiosos de la humanidad, no solo porque es un patrimonio universal que debe ser difundido de la manera más rigurosa posible, sino también porque comprende saberes y valores para el desarrollo actual y futuro de nuestras sociedades, así como para la preservación de la identidad, la diversidad y la riqueza cultural de nuestras naciones.

Atendiendo que la enseñanza de la filosofía es una responsabilidad primordial de las universidades nacionales y autónomas de nuestras naciones, también debe ser responsabilidad de los Estados ibero-americanos mantenerla en sus sistemas de educación pública básica, media y superior.

Reconociendo que la filosofía contribuye, epistémica y axiológicamente, a la conservación y fortalecimiento de los valores propios de los sistemas democráticos en todas nuestras naciones, ya que la filosofía favorece la pluralidad de pensamiento, la libertad de expresión, el diálogo argumentado, el respeto a las diferencias personales y culturales, la tolerancia entre las diferentes expresiones políticas pacíficas, así como el

Autor/ Author

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

Ciudad: Madrid, España

Web:

rediberoamericanafilosofia.com

Correo:

r.iberoamericanadefilosofia@gmail.com

Recibido: 02/09/2025

Aprobado: 10/09/2025

Publicado: 06/01/2026

fomento de la razón pública y la reflexión colectiva sobre nuestra realidad histórica y evolución biológica.

Destacando que la filosofía tiene una vocación cosmopolita y genuinamente universal, que es un saber que interesa a toda la humanidad porque su cometido consiste en reflexionar sobre los problemas comunes de la vida cotidiana que enfrentan todas las personas y todas las naciones.

Señalando que los conceptos y teorías filosóficos pueden contribuir a mejorar la vida personal y la convivencia social; amplían el conocimiento y la valoración del pasado y proponen un porvenir de mayor prosperidad y convivencia ecológicamente equilibrada con todos los demás seres vivos de la Tierra.

Con base en las consideraciones anteriores, la RIF declara que el conocimiento de la filosofía es un **derecho humano** que debe estar garantizado por las constituciones y leyes de nuestras naciones ibero-americanas, a través de los sistemas públicos de educación.

Como tal **derecho humano**, la enseñanza de la filosofía debe formar parte de los sistemas públicos de educación, tanto básica como media y superior. Asimismo, para el acceso al conocimiento filosófico universal, las bibliotecas escolares y públicas de nuestras naciones deben contar con la dotación suficiente de obras filosóficas, especialmente en nuestras lenguas y de autores ibero-americanos.

La filosofía constituye, pues, un conocimiento insustituible y no intercambiable por otros saberes científicos, religiosos o culturales, por poseer estas características fundamentales:

- a) La filosofía examina y cuestiona temas universales como la vida y la muerte, la autoconciencia y la memoria, la historia y el tiempo, la naturaleza y nuestros vínculos con los demás seres vivos, el conocimiento, el lenguaje y los sistemas de escritura, las ciencias y las técnicas, el poder y la política, la belleza y las artes, la sociedad y sus instituciones, el derecho y la justicia, las creencias y las religiones, la historia y la evolución biológica, la naturaleza y la cultura, el cosmos y la realidad misma.
- b) La filosofía contemporánea se diferencia sustantivamente de las ideas religiosas de cualquier credo, así como de las tradiciones culturales que provienen del pasado, y de los saberes científicos y tecnológicos modernos. La filosofía es una ciencia, saber o conocimiento estricto; empero, se diferencia de todas las demás ciencias, pues mantiene su vocación original como indagación abierta y amor por el saber, como conocimiento crítico que evalúa la posibilidad misma de los seres humanos para conocer, para valorar axiológicamente, y para cuestionarnos sobre la propia identidad personal y colectiva.
- c) La filosofía sigue siendo un saber crucial para el autoconocimiento de la humanidad y para la autocontención de sus poderes y corrección de sus errores, para comprender sus orígenes evolutivos, así como para apreciar su diversidad histórico-cultural y proyectar su porvenir.

Corresponde a cada país y a sus autoridades educativas, en pleno ejercicio de su soberanía, y con la participación de su propia comunidad filosófica, definir los

contenidos filosóficos, los métodos y formas de enseñanza, así como los programas de estudio de filosofía para la educación media y superior.

Las comunidades filosóficas de cada nación ibero-americana poseen la preparación, experiencia, pluralidad y autonomía para establecer qué contenidos filosóficos son cruciales y cómo enseñarlos. Corresponde a los Estados ibero-americanos proporcionar las condiciones necesarias, materiales y laborales, para asegurar que la enseñanza de la filosofía goce de calidad, rigor e independencia con respecto a ideologías políticas o religiosas.

Por consiguiente, la RIF enuncia, de manera general, a modo de recomendación para los Estados ibero-americanos, y para todas las instituciones académicas (públicas o privadas), las siguientes **funciones y características que considera idóneas** para la enseñanza de la filosofía en la educación media o bachillerato.

- 1) Como ha sido manifestado por la UNESCO, la filosofía es un **patrimonio universal de la humanidad**, fundamental para el desarrollo del pensamiento crítico, la conciencia moral y la responsabilidad social, histórico-cultural y sostenibilidad ambiental. La filosofía es, como ha dicho la UNESCO, una “escuela de la libertad” del pensamiento y, por ende, un derecho universal.
- 2) La filosofía es un conocimiento necesario para comprender, evaluar críticamente y desarrollar el pensamiento científico, tanto en ciencias naturales como sociales.
- 3) La filosofía es fundamental para mejorar el entendimiento mutuo y la convivencia entre los diversos pueblos, lenguas y culturas. La filosofía contribuye a establecer la paz tanto entre las personas como entre las naciones, mediante el diálogo racional argumentado.
- 4) Entre los conocimientos de la filosofía contemporánea se encuentran teorías y conceptos sustanciales para reorientar el desarrollo humano, la búsqueda de mayor justicia y equidad, así como el desarrollo sostenible y equilibrado con el resto de la naturaleza y seres vivos.
- 5) La filosofía no es ajena a las condiciones concretas de vida y a los conflictos sociopolíticos y socioculturales, así como a la crisis ecológica global que padecemos; aboga, por tanto, por mejorar la condición humana en general, por defender los valores de la libertad, la igualdad, la justicia, la fraternidad y la racionalidad compartida sobre nuestra realidad histórica y evolución biológica.
- 6) La filosofía contribuye a secularizar la vida social permitiendo la convivencia pacífica entre todos los credos y todas las culturas. Aunque en el mundo ibero-americano, la presencia de diversas tradiciones religiosas es innegable y valiosa, la filosofía que se enseñe en Ibero-América debe tener un compromiso irrestricto con la laicidad para no subordinarse a los conceptos y valores morales de ninguna religión.
- 7) La filosofía es un conocimiento universal que posee diversos orígenes histórico-culturales y lingüísticos. La filosofía occidental nació en la antigua Grecia y se extendió a toda Europa y, mediante la colonización

européa de otros continentes, se difundió y arraigó en todo el mundo. Sin embargo, existen otras tradiciones de pensamiento de carácter filosófico en las culturas y lenguas originarias de América, que también debe ser estudiadas y conocidas.

- 8) La filosofía posee una historia y un desarrollo multicéntricos: en Europa, Asia, América, Oceanía y África. La filosofía que se enseñe en Ibero-América debe ser multicultural porque la filosofía ha hablado en muchas lenguas a lo largo de su historia, no solo en la tradición grecolatina y árabe, también en las lenguas europeas modernas y en las lenguas originarias de América.
- 9) De acuerdo con los sistemas educativos de las naciones ibero-americanas, la filosofía debe enseñarse y leerse primordialmente en castellano y portugués; pero también se debe fomentar, al mismo tiempo, el conocimiento filosófico de las lenguas clásicas, de las demás lenguas romances, de las originarias de América y de otras lenguas modernas de Europa en que se ha expresado el pensamiento filosófico, que están vinculadas con nuestra historia cultural.
- 10) Para asegurar la enseñanza de la filosofía es indispensable promover y mantener los estudios profesionales de filosofía en las principales universidades ibero-americanas, a fin de formar rigurosamente al profesorado especializado. Para que la demanda de estudios de filosofía no decaiga resulta necesario otorgar becas y crear o renovar las plazas laborales suficientes en los bachilleratos y universidades para las personas tituladas en filosofía.
- 11) Las universidades y las autoridades educativas de nuestros países pueden promover y mejorar progresivamente las condiciones materiales, horarios de trabajo adecuados, así como salarios justos para el profesorado de filosofía (que posibiliten una buena calidad de vida), tanto en el bachillerato como en la enseñanza superior.
- 12) La filosofía no debe ser un conocimiento “transversal” diluido entre los planes de estudio del bachillerato, sino mantenerse como asignaturas explícitas de filosofía y diferenciadas en esos planes, basadas en las principales obras del corpus filosófico universal en temas básicos como lógica y epistemología, ética, filosofía de la ciencia y la tecnología, estética y filosofía de las artes, historia de la filosofía, filosofía política o filosofía de la naturaleza.
- 13) La filosofía también debe formar parte, con contenidos específicos, en planes de estudios universitarios de carreras de las ciencias sociales, ciencias naturales, medicina e ingenierías. Muchas de las titulaciones profesionales requieren contenidos de ética y responsabilidad social, historia de la filosofía o lógica y epistemología. De otro modo, la enseñanza de las ciencias y tecnologías se empobrece y se reduce a una transmisión de conocimientos meramente técnicos que carecen en el currículo de contenidos para desarrollar la reflexión moral, la autoconciencia, la responsabilidad civil-política o la comprensión histórico-cultural de nuestros legados.

- 14)** La filosofía que se enseñe en el bachillerato de las naciones ibero-americanas debe ser laica, plural, rigurosa; en diálogo permanente y crítico con las ciencias y las tecnologías, así como con los conocimientos tradicionales de las diversas culturas ibero-americanas.

Por todo lo anterior, la RIF hace un llamado a todos los Estados ibero-americanos para preservar y fortalecer, tanto la formación profesional de docentes de filosofía como su enseñanza en todos los niveles educativos de nuestras naciones. Asimismo, apela a la responsabilidad de las instituciones académicas o educativas [públicas o privadas] para preservar la enseñanza de la filosofía, ya que su eliminación o exclusión en la educación media y superior puede conllevar un daño al patrimonio cultural y cognoscitivo, así como al derecho humano a acceder al conocimiento y disfrute de la filosofía.

Así pues, la RIF exhorta a todas las sociedades y gobiernos ibero-americanos a proteger y mejorar la enseñanza de la filosofía en los sistemas de bachillerato, así como la formación universitaria para el profesorado correspondiente.

Para citar este artículo:

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF). (2026 [2025]). Declaración de la Red Iberoamericana de Filosofía Sobre la enseñanza de la filosofía en los sistemas de educación pública. A los Estados Ibero-americanos, a las comunidades filosóficas Ibero-americanas, A las sociedades civiles de Ibero-América. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 265-269. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/02/Declaracion-de-la-Red-Iberoamericana-de-Filosofia.pdf>

Asociación Filosófica Argentina (AFRA)

Comunicado de la Comisión Directiva de AFRA ante declaraciones del vocero presidencial



CIACIÓN FILOSÓFICA
ARGENTINA

La Comisión Directiva de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA) expresa su más enérgico repudio ante el reciente mensaje difundido por el vocero presidencial, donde se descalifica un proyecto de investigación aprobado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación.

Dicho proyecto, titulado “*Modalidades posthumanas de la subjetividad y el ser-con-otros*”, no solo fue evaluado y aprobado por comités de especialistas mediante los mecanismos regulares del sistema científico, sino que aborda una problemática de profunda actualidad. En un mundo marcado por la convergencia entre tecnología, política y subjetividad, y ante desafíos como la inteligencia artificial, la vigilancia algorítmica o el colapso ambiental, preguntarse por las formas emergentes del ser y del estar juntos no es una extravagancia: es una necesidad.

Que el gobierno decida ahora qué investigaciones deben o no financiarse, en función de criterios ideológicos, no solo vulnera el principio de autonomía académica y el respeto a la evaluación por pares, sino que introduce una forma burda de censura. Una censura sin libros quemados pero con recortes presupuestarios, tuits altaneros y desfinanciamiento sistemático.

Porque, digámoslo claramente: si el gobierno pretende sincerarse, debería reconocer que no se trata de un ataque aislado a las humanidades. Se trata del desmantelamiento deliberado de todo el sistema científico-tecnológico nacional. Las políticas aplicadas a la Agencia I+D+i, al CONICET, al INTI, al INTA, a la CNEA (y su proyecto insignia, el CAREM), o a los desarrollos de ARSAT, no distinguen entre ciencias duras, sociales o aplicadas: apuntan a destruir nuestras capacidades estratégicas, nuestra soberanía y nuestro futuro.

Resulta irónico que se invoque la “innovación tecnológica”

Autor/ Author

Asociación Filosófica Argentina
(AFRA)

Ciudad: Buenos Aires, Argentina

Web: afra.org.ar

Recibido: 02/09/2025

Aprobado: 10/09/2025

Publicado: 06/01/2026

para justificar una política que, en los hechos, sólo ha producido desinversión, fuga de cerebros y ruptura de capacidades acumuladas durante décadas. Es aún más llamativo que se apunte contra la filosofía por su “dudosa utilidad”, mientras se aplica sin pudor un recetario económico tan rancio como ineficaz, cuyos efectos en los indicadores de pobreza, desigualdad, desempleo y caída industrial están a la vista.

Todo parece indicar que el verdadero temor del gobierno es que las humanidades —y en particular la filosofía— sigan cumpliendo su función esencial (más profunda): formar pensamiento crítico, ofrecer herramientas para comprender lo que nos pasa, y abrir horizontes para pensar más allá del mercado y la obediencia. Por eso, no sorprende que se las ataque. Lo que sorprende, en todo caso, es que ese ataque se haga con una arrogancia comunicacional que combina ignorancia y petulancia en dosis sólo comprensibles si se reconoce lo que realmente está en juego: embrutecer a la población como condición necesaria para entregar su soberanía.

Desde AFRA reafirmamos nuestro compromiso con una ciencia libre, plural y soberana. Y con una filosofía que no se arrodilla ante el poder, sino que lo interroga.

Para citar este artículo:

Asociación Filosófica Argentina (AFRA). (2026 [2025]). Comunicado de la Comisión Directiva de AFRA ante declaraciones del vocero presidencial. En Azur. Revista Centroamericana de Filosofía. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 270-271. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/02/Comunicado-de-la-Comision-Directiva-de-AFRA-ante-declaraciones-del-vocero-presidencial.pdf>



VIII

Sobre las personas autoras



Sobre las personas autoras

Miroslava Bonilla Cabañas

Es Máster en Derechos Humanos de la Niñez y Adolescencia por la Universidad de Costa Rica. Abogada y Educadora de Preescolar. Docente, académica e investigadora del Instituto de Estudios Interdisciplinarios de la Niñez y Adolescencia de la Universidad Nacional desde el año 2019. Representante de la Universidad Nacional en la Comisión Nacional contra la Explotación Sexual Comercial de niñas, niños y adolescentes (CONACOES). Docente de la Maestría en Derechos Humanos de la Niñez y Adolescencia de la Universidad de Costa Rica. Autora de guías didácticas, folletos y artículos referentes al tema de derechos humanos y perspectiva de género. **ORCID ID:** [0009-0001-3137-1205](https://orcid.org/0009-0001-3137-1205).
Correo electrónico: miroslava.bonilla.cabanass@una.cr

Ángeles Cancino-Rodezno

Es Bióloga, Maestra y Doctora en Ciencias por la Universidad Nacional Autónoma de México. Labora en la Facultad de Ciencias de la UNAM, es definitiva, de tiempo completo y ha sido reconocida por la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación como miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus intereses son la Biotecnología, la Bioética, la Ética animal y el Género. Posee 33 publicaciones en revistas de investigación, difusión y en libros; derivadas de sus líneas de investigación. **ORCID ID:** [0000-0003-4034-7589](https://orcid.org/0000-0003-4034-7589).
Correo electrónico: angelescancino@ciencias.unam.mx

Susana Cruz-Aguilar

Es Licenciada en Derecho -Universidad Justo Sierra-, tiene estudios de Maestría en Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable -Instituto Politécnico Nacional- en la Ciudad de México. Actualmente, cursa el propedéutico de la Especialidad en Derecho Animal -Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo-. Tiene seis diplomados. Ha sido profesora titular en la Facultad de Ciencias de la UNAM y trabaja como investigadora independiente. Líneas de investigación: bioética, derecho animal, derechos de los animales y la naturaleza. Cuenta con 10 publicaciones. **ORCID ID:** [0009-0001-2995-5711](https://orcid.org/0009-0001-2995-5711).
Correo electrónico: susanacrag@ciencias.unam.mx

Kári Driscoll

Es profesor asistente de Literatura Comparada en la Universidad de Utrecht en Países Bajos. Tiene un doctorado en letras alemanas por la Universidad de Columbia. Su investigación se centra en las relaciones entre humanos y animales en la literatura y la cultura. Desde 2021, es editor en jefe de la revista interdisciplinaria de acceso abierto Humanimalia. Es coeditor, junto con Eva Hoffmann, de "What Is Zoopoetics? – Texts, Bodies, Entanglement" (Palgrave Macmillan, 2018); con Kiene Brillenburg Wurth y Jessica Pressman, de "Book Presence in a Digital Age" (Bloomsbury, 2018); y, junto con Susanne C. Knittel, de "Memory after Humanism", un número especial de Parallax (2017). **ORCID ID:** 0000-0002-4654-4666. **Correo electrónico:** K.Driscoll@uu.nl

Leticia Flores Farfán

Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Filosofía. Profesora Titular del Colegio de Filosofía de la UNAM. Ha sido responsable de varios proyectos de investigación, entre ellos dos dedicados al estudio filosófico sobre los animales, cuyos resultados se publicaron en 4 volúmenes titulados *Los filósofos ante los animales*, que abordan un periodo histórico en cada uno de ellos. Coordinó el texto colectivo *Claves filosóficas sobre la cuestión animal*. Un *léxico inicial* en Editorial AKAL. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Actualmente es coordinadora del programa de posgrado en Estudios de Género de la UNAM. **ORCID ID:** 0000-0001-8727-5477. **Correo electrónico:** leticiafloresfarfan@gmail.com

Rolando Fernández Aguilar

Máster en Ciencias Políticas con énfasis en Políticas Públicas y Gobernabilidad Democrática de la Universidad de Costa Rica. Especialista en Administración de Proyectos. Investigador y gestor de proyectos en la FLACSO Costa Rica, así como docente e investigador de la Escuela de Ciencias Políticas en la UCR. Publicaciones: *Políticas públicas en el rol de la FLACSO* (2025). *FLACSO Costa Rica: Origen, Aportes y Desafíos de las Ciencias Sociales en Centroamérica y Costa Rica* (2023). Las áreas de especialización en investigación son políticas sociales en salud, desigualdades y exclusión social, así como migraciones y refugio, así como niñeces y adolescencias. En la gestión de proyectos se enfoca en coordinar acciones de formación, investigación y acción social alrededor de temáticas como refugio, migraciones, juventudes y comportamiento político. **ORCID ID:** 0009-0001-6801-7429. **Correo electrónico:** rolando.fernandezaguilar@ucr.ac.cr

Carlos Francisco López Ocampo

Licenciado y maestro en filosofía y candidato a doctor en filosofía por la UNAM. Su investigación se enfoca en la subjetivación y la emancipación política. Sus líneas de trabajo incluyen la relación entre la estética y la política, la política de la imagen, la comunidad y la democracia. Como docente, imparte "Introducción a la Filosofía" en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. También ha sido profesor de Ética y Estética en la misma universidad. También ha impartido cursos sobre cine e historia del arte. Ha participado en proyectos de investigación sobre cine y la relación de la filosofía con los animales. Es autor de diversos artículos y capítulos sobre Jacques Rancière y la filosofía política. Ha traducido textos especializados y colaborado

en revisiones técnicas de textos filosóficos en francés. Es traductor del libro de *Jacques Rancière: En los bordes del cine*. Ha participado en congresos nacionales e internacionales sobre filosofía política, arte y literatura. **ORCID ID:** [0009-0003-4952-3849](#). **Correo electrónico:** cflooc@hotmail.com

Osmar García.

Estudiante de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Poseo interés en investigación, docencia y desarrollo cultural. He participado en campañas de protección ambiental para generar conciencia ciudadana, así como en la realización y contribución en proyectos cinematográficos de carácter experimental. Me caracterizo por responsabilidad, trabajo en equipo y disposición al aprendizaje continuo. Busco aplicar mis conocimientos para la reflexión crítica y el desarrollo social. **ORCID ID:** [0009-0007-1055-0064](#). **Correo electrónico:** osmargarciaortega8@gmail.com

Birgit M. Kaiser

Es profesora de Literatura Comparada en la Universidad de Utrecht, Países Bajos. Su investigación abarca la literatura inglesa, francesa y alemana desde el siglo XIX hasta el XXI, siempre centrándose en la literatura como modo de producción poética de conocimiento. Junto con Kathrin Thiele, Birgit fundó la red de investigación interdisciplinaria *Terra Critica* y juntas coordinan la red desde 2012. Entre sus obras destacan *Figures of Simplicity. Sensation and Thinking in Kleist and Melville* (SUNY 2011) y *Hélène Cixous's Poetics of Voice: Echo - Subjectivity - Diffraction* (Bloomsbury Publishers 2024, acceso abierto). Birgit ha publicado además dos volúmenes: *Postcolonial Literatures and Deleuze. Colonial Pasts, Differential Futures* (con Lorna Burns, Palgrave Macmillan 2012) y *Singularity and Transnational Poetics* (Routledge 2015). **ORCID ID:** [0000-0002-2324-2534](#). **Correo electrónico:** b.m.kaiser@uu.nl

Arnaldo José Medina

Estudiante por egresar de Filosofía, de igual forma cursando una carrera simultánea en Economía. Inclinado por una filosofía con aplicación social, donde no se centre y se aísle al sujeto en lo meramente ideal. Mis intereses tienen desviaciones significativas, obviamente positiva, por la disertación estética, la filosofía de la historia y por una epistemología que reivindique al individuo por sobre la relación con el objeto a estudiar. Un explorador de la literatura marxista, la literatura latinoamericana y las novelas existenciales y de distopías del siglo XX. **ORCID ID:** [0009-0000-0489-7458](#). **Correo electrónico:** arnaldo.medina@unah.

Ana María Miranda Mora

Es profesora asistente en Estudios de Género y Postcoloniales en el Departamento de Medios y Cultura y en el programa de posgrado de Estudios de Género de la Universidad de Utrecht, Países Bajos. Es doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de México. Su investigación aborda la intersección entre la filosofía política y jurídica, la teoría crítica y la teoría feminista de los siglos XX y XXI. **ORCID ID:** [0000-0003-1523-4291](#). **Correo electrónico:** a.m.mirandamora@uu.nl

Eduard Ortiz Pineda

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica y Máster en Demografía y Desarrollo por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. Trabaja como docente en la Universidad de Costa Rica (UCR) y en la Universidad Estatal a Distancia (UNED). Ha laborado como asistente de investigación en el Observatorio de Migraciones Internacionales de FLACSO-Honduras desde donde publicó boletines y folletos sobre migración internacional en Honduras. Actualmente coordina el Observatorio temático interuniversitario de derechos de niñez y adolescencia (OBINA) donde se encarga de determinar las acciones que realizan las cinco universidades públicas de Costa Rica en materia de niñeces y adolescencia desde la acción social, la docencia y la investigación. Sus líneas de investigación: ética ambiental, migraciones, educación y derechos humanos. **ORCID ID:** [0009-0002-9824-5286](https://orcid.org/0009-0002-9824-5286). **Correo electrónico:** eduard.ortiz@ucr.ac.cr

Gino Jafet Quintero Venegas

(Licenciado, maestro y doctor en Geografía, y posdoctorado en Zooética. Actualmente es investigador asociado de Tiempo Completo en el Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Sus líneas de investigación son: turismo y espacio y estudios críticos animales. Profesor en las licenciaturas en Geografía, y en Desarrollo y Gestión Interculturales de la FFyL UNAM. Co-coordinador del Seminario Permanente de Estudios Críticos en Turismo y del Seminario Permanente de Estudios Críticos Animales. Actualmente, es nivel 1 del SNII. **ORCID ID:** [0000-0001-6472-3433](https://orcid.org/0000-0001-6472-3433). **Correo electrónico:** jafet@sociales.unam.mx

Xicoténcatl Servín

(Ciudad de México, 9 de enero de 1994). Estudió filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), misma institución donde realizó sus estudios de posgrado y actualmente es postulante al doctorado. Sus principales intereses son la docencia y la investigación. Se especializa en el ámbito de la ética y en especial en temas relacionados con la ecoética. Además de dedicarse a la filosofía, también es ensayista y escribe poesía, género en el que ha sido distinguido en diversos premios nacionales. Actualmente funge como responsable de educación continua del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC-UNAM). **ORCID ID:** [0009-0000-0756-5010](https://orcid.org/0009-0000-0756-5010). **Correo electrónico:** xicotencatlserving@gmail.com

Lino José Rodríguez Varela

Es licenciado en Ingeniería Civil por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (2013) y Máster en Ingeniería en Estructuras por la Universidad Tecnológica Centroamericana (2019). Cuenta con 10 años de experiencia en diseño ingenieril, desarrollada en empresas tanto nacionales como internacionales. Desde septiembre de 2023, cursa la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, habiendo completado hasta la fecha el 51% de las asignaturas con un promedio académico de 97%. **ORCID ID:** [0009-0007-9436-6765](https://orcid.org/0009-0007-9436-6765). **Correo electrónico:** linorodriguezvarela@gmail.com

Amanda Rodríguez Vargas

Docente para el programa de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica- Sede Caribe. Es Bachiller en Filosofía con énfasis en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Costa Rica), Licenciada en Enseñanza de la Filosofía (Universidad de Costa Rica), máster en Estudios Sociorreligiosos, Géneros y Diversidades (UNA-UBL), y estudiante de la Maestría en Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Costa Rica. Sus líneas de investigación incluyen enseñanza de la ética y epistemología. **ORCID ID:** [0000-0002-8686-6539](https://orcid.org/0000-0002-8686-6539).
Correo electrónico: amanda.rodriguezvargas@ucr.ac.cr

Marcela Sanabria Hernández

Trabaja en la Universidad Estatal a Distancia. Educación, Psicopedagogía, Primera Infancia, Evaluación de Programas y Proyectos. Investigación. Coordinadora de la Cátedra de Psicopedagogía de la UNED, Investigadora y extensionista. Además de autora de libros y artículos. Legislaciones y políticas públicas de niñez y adolescencia en Costa Rica durante los años de 1989 a 2019. Análisis de la oferta académica ofrecida por universidades públicas y privadas en Costa Rica para la carrera de Preescolar y su relación con la formación docente entre los años 2020 y 2021. **ORCID ID:** [0000-0003-4986-3459](https://orcid.org/0000-0003-4986-3459).
Correo electrónico: msanabria@uned.ac.cr

César Octavio Santos Polanco

Abogado y Master en derecho empresarial. Estudiante por egresar en la licenciatura de filosofía. Apasionado de la filosofía política, historia de la filosofía, historia de la ciencia y filosofía de la ciencia. Lector asiduo y autodidacta en historia, sociología, ciencias políticas, economía y física. **ORCID ID:** [0009-0006-3513-8597](https://orcid.org/0009-0006-3513-8597).
Correo electrónico: octavio18polanco@gmail.com

Leopoldo E. Tillería Aqueveque

Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente es académico e investigador asociado de la Universidad Bernardo O'Higgins (UBO) de Santiago de Chile. Principales líneas de investigación: Filosofía del arte, Estética y Filosofía de la tecnología. Últimas publicaciones: Tillería, L. (2024). Museología y trascendencia en el hiperrealismo de William Fisk. *Protrepis* (27), 173-182. <https://doi.org/10.32870/prot.i27.460>. Tillería, L. (2024). Una diosa ancestral y creadora. La belleza en el siglo XXI como el resplandecer de lo salvador. *Comunicación y hombre* (20), 85-9. **ORCID ID:** [0000-0001-5630-7552](https://orcid.org/0000-0001-5630-7552).
Correo electrónico: leopoldotilleria@gmail.com

Benjamín Valdivia

(Aguascalientes, México, 1960), es Miembro correspondiente de la Academia Mexicana de la Lengua y de la Academia Norteamericana de la Lengua Española. Es autor de más de medio centenar de libros en los géneros de poesía, novela, cuento, teatro y ensayo, tanto académico como literario. Ha traducido obras desde el inglés, francés, portugués, italiano, alemán y latín, publicadas en diversos medios mexicanos y extranjeros. Su obra poética ha sido distinguida con diversos reconocimientos

nacionales e internacionales. Además de la literatura, otras de sus prácticas artísticas son la música, la fotografía y el teatro. Más detalles de su trayectoria y su bibliografía en el sitio www.valdivia.mx. **ORCID ID:** 0000-0002-6444-1476. **Correo electrónico:** benjamin@valdivia.com.mx

Asunción Vargas Díaz

Es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Costa Rica y Máster en Ética y Democracia por la Universidad de Valencia, actualmente se desempeña como docente en la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Sus líneas de investigación se centran en la ética, educación, filosofía política, los feminismos y los estudios críticos de la cultura. Su trabajo aborda problemáticas vinculadas al poder, la subjetividad desde una perspectiva interdisciplinaria. Ha participado en congresos y jornadas académicas en el ámbito de las humanidades. Sus intereses incluyen el análisis de problemáticas actuales y sus implicaciones éticas y políticas en contextos contemporáneos. **ORCID ID:** 0009-0003-6760-1767. **Correo electrónico:** mariaasuncion.vargas@ucr.ac.c

Armando Villegas Contreras

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y Profesor Investigador de Tiempo Completo del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHu) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Ha coordinado el seminario de investigación: Figuras del discurso del mismo Centro de estudios. Ha coordinado cinco libros sobre violencia discursiva y social. Ha escrito más de setenta artículos en revistas especializadas y capítulos de libros en México y el extranjero. También de su autoría destaca. La propiedad de las palabras. Ensayos de retórica, filosofía y política. Juan Pablos 2014. Su línea de trabajo es el discurso político y estético contemporáneo. Su más reciente libro se titula: Sobre la animalidad. Seguido de otros textos de política contemporánea (2020 Bonilla/UAEM). **ORCID ID:** 0000-0003-4373-2378. **Correo electrónico:** armandovic@uaem.mx

Álvaro Zamora Castro

Doctor en Filosofía (UCR, con 3 años de pasantía en Universidad de Würzburg, Alemania, DAAD). Actualmente jubilado; fue: tutor UNED, profesor UCR, UNA, ITCR. Es Director de Revista Coris. Membresías: ACOFI, ACAFI, Círculo de Cartago, Academia Costarricense de Filosofía, Deutsche Gesellschaft für anthropologische und daseinsanalytische Medizin, Psychologie und Psychotherapie, Círculo Costarricense de Fenomenología y AICA. Más de cien publicaciones especializadas y periodísticas. Autor y coautor de varios libros, los más recientes: La moral es infiel (EUNED, 2023, Premio AICA), Cuentos corruptos (MastreLITHO, 2020), Ética y sociedad (EUNED, 2012); Edgar Zúñiga Jiménez: la esencia humanística de una creación versátil (EUCR, 2015), Diálogos con el espacio (Veritas, 2011). **ORCID ID:** 0009-0008-2599-0764. **Correo electrónico:** zamorar5@gmail.com



AZUR

REVISTA CENTROAMERICANA DE FILOSOFÍA

