

# Política de la vida y de la muerte: Ética, violencia y hospitalidad frente al narcotráfico en México

Juan Antonio Mújica García, José Manuel Meneses Ramírez,

Alberto Isaac Herrera Martínez

Compiladores





# Política de la vida y de la muerte: Ética, violencia y hospitalidad frente al narcotráfico en México

Juan Antonio Mújica García

José Manuel Meneses Ramírez

Alberto Isaac Herrera Martínez

Compiladores



Editorial Fundación Atenea



Política de la vida y de la muerte:

Ética, violencia y hospitalidad frente al narcotráfico en México



Instituto Atenea de Estudios Superiores e Investigación (IAESI-FA)

ISBN 978-607-69202-5-1

1ª edición, diciembre de 2025

Libro digital, PDF - (Legados)

Archivo Digital: descarga y online

© Editorial Fundación Atenea, 2025

Editorial FA, registrada ante el Padrón Nacional de Editores (978-970-96506)

Sección D Núm. 16 Interior I

Col. Unidad Guadalupe, Puebla, Pue., México

C. P. 72560 México

<https://www.fundacionateneaonline.com.mx/>

Diseño de tapa: Lía Monárrez

Todos los derechos reservados. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

Hecho en México – Made in Mexico



## Índice

<b>Presentación</b>	<b>9</b>
<b>Primera parte. Deshumanización, necropolítica y violencia estructural</b>	<b>13</b>
<b>¿Deshumanización en el s. XXI?</b>	<b>15</b>
<i>Sissi Cano Cabildo</i>	
<b>La estetización de la necropolítica</b>	<b>27</b>
<i>Juan Antonio Mújica García</i>	
<b>La pérdida de la humanidad. Reflexiones sobre la ética, el poder y la violencia en el contexto del narcotráfico en México</b>	<b>37</b>
<i>Juan Manuel Pascual Alarcón Sánchez</i>	
<b>Segunda parte. Género, cuerpo y agencia en contextos de violencia</b>	<b>47</b>
<b>Mujeres y narcotráfico, entre la subordinación y la agencia: el caso de Valeria Márquez</b>	<b>49</b>
<i>Anayuri Güemes Cruz</i>	
<b>Tercera parte. Ética, responsabilidad y horizonte común</b>	<b>60</b>
<b>Narcotráfico, deshumanización y crisis ética en América Latina</b>	<b>62</b>
<i>Célida Godina Herrera</i>	
<b>Narcotráfico, deshumanización y educación humanista: una pedagogía de la esperanza y la responsabilidad con la juventud</b>	<b>69</b>
<i>Alberto Isaac Herrera Martínez</i>	
<b>Un acercamiento al problema filosófico de la libertad a través de Immanuel Kant y Michel Foucault</b>	<b>77</b>
<i>Luis Adrián Rodríguez Cortés</i>	

<b>Cuarta parte. Hospitalidad, cuidado y alternativas a la violencia</b>	<b>99</b>
<b>La hospitalidad como alternativa al dispositivo político-gubernamental de la amenaza</b>	<b>101</b>
<i>Pavel Maldonado</i>	
<b>Educación para la paz, para el desarrollo de un cambio discursivo frente a la normalización de la violencia local</b>	<b>106</b>
<i>Juan David Espinoza Escobar</i>	
<i>Angela Londoño Roldán</i>	
<i>Valentina Correa Valencia</i>	
<b>Autoras y Autores</b>	<b>122</b>
<b>Anexos</b>	<b>126</b>



# Presentación

La compilación *Política de la vida y de la muerte: Ética, violencia y hospitalidad frente al narcotráfico en México* es el resultado del II Conversatorio Internacional de Cuestiones Disputadas, celebrado los días 11 y 12 de junio de 2025 bajo el título “*La pérdida de la humanidad. Reflexiones sobre la ética, el poder y la violencia en el contexto del narcotráfico en México*”. Dicho encuentro fue organizado por el Instituto Atenea de Estudios Superiores e Investigación, de la Fundación Atenea, y contó con la participación de investigadoras e investigadores nacionales e internacionales, algunos de los cuales contribuyen con sus reflexiones a este volumen.

Este libro se inscribe en una constelación crítica de pensamiento filosófico, feminista y educativo que busca comprender y confrontar los procesos contemporáneos de deshumanización, violencia estructural y necropolítica en América Latina, con especial énfasis en el contexto mexicano atravesado por el narcotráfico. El eje articulador del volumen es una ética humanista crítica, entendida no como una abstracción normativa ni como un ejercicio moralizante, sino como una práctica reflexiva situada, que se posiciona frente al sufrimiento, la exclusión, la precarización de la vida y la administración sistemática de la muerte.

Desde la filosofía política y social, el libro dialoga de manera central con los planteamientos de Michel Foucault y Achille Mbembe, cuyas categorías permiten analizar las formas contemporáneas del poder, la gubernamentalidad, la biopolítica y la necropolítica, así como los mecanismos mediante los cuales se produce una gestión diferencial de la vida y la muerte. A estas perspectivas se suman las reflexiones de Hannah Arendt sobre la responsabilidad, la banalización del mal y la fragilidad de lo humano, junto con las aportaciones de Judith Butler, especialmente en torno a la precarización de ciertos cuerpos y la producción social de vidas consideradas no llorables.

El feminismo crítico latinoamericano, representado de manera fundamental por Rita Segato, aporta una lectura estructural de la violencia que permite comprender la articulación entre género, poder y pedagogías de la crueldad. Estas contribuciones dialogan con enfoques centrados en el cuerpo, la dominación simbólica y la agencia, ampliando la comprensión de la violencia más allá de su dimensión meramente física, para situarla como un fenómeno cultural, político y pedagógico profundamente arraigado.

En el plano ético y educativo, el volumen recupera la tradición de la filosofía práctica de Immanuel Kant, particularmente los conceptos de libertad, autonomía y juicio reflexivo, los cuales son reinterpretados a la luz de la crítica foucaultiana y de las pedagogías emancipadoras de Paulo Freire y Edgar Morin. Esta convergencia teórica permite pensar la educación humanista como un espacio privilegiado para la resistencia, la formación de sujetos críticos y la reconstrucción del lazo social en contextos atravesados por el miedo, la violencia y la fragmentación comunitaria.

Asimismo, el libro abre horizontes alternativos frente a la lógica de la amenaza, la coacción y la guerra permanente, mediante las nociones de hospitalidad, cuidado, don y promesa, desarrolladas por autores como Jacques Derrida, Marcel Mauss, Gianni Vattimo y Roberto Esposito. Estas perspectivas permiten imaginar prácticas políticas y educativas orientadas no por la violencia, sino por la responsabilidad ética, la acogida del otro y la construcción de un horizonte común basado en la dignidad de la vida.

En su conjunto, esta obra propone una reflexión transdisciplinaria que articula filosofía, feminismo y educación humanista como respuestas éticas frente a la crisis civilizatoria contemporánea, apostando por la memoria, la justicia, la esperanza y la posibilidad de vivir de otro modo.

La realidad mexicana actual se encuentra atravesada por múltiples formas de violencia que han configurado un escenario social marcado por la precarización de la vida, la normalización del daño y la expansión de lógicas necropolíticas. En este contexto, pensar filosóficamente la vida, la muerte, la ética y la libertad no constituye un ejercicio teórico distante, sino una necesidad urgente para comprender los procesos que están modelando nuestras subjetividades, nuestras comunidades y nuestros horizontes de sentido. Este libro surge precisamente de esa urgencia: elaborar un conjunto de reflexiones críticas que permitan interrogar, denunciar y transformar las condiciones que sostienen la violencia, al tiempo que abren posibilidades para la agencia, la justicia y la esperanza.

La obra se articula a partir de cuatro partes transversales, que permiten una lectura integral del fenómeno del narcotráfico y de sus impactos en la vida social y subjetiva.

La primera parte, titulada "*Deshumanización, necropolítica y violencia estructural*", aborda la manera en que las formas contemporáneas de poder producen cuerpos desechables, administran la muerte y configuran un paisaje en el que la vida pierde progresivamente su valor. Los textos reunidos en este apartado examinan la estetización de la violencia, los dispositivos que sostienen la deshumanización y la pérdida de sensibilidad ética frente al dolor ajeno, revelando los mecanismos que han hecho de la violencia una condición cotidiana.

La segunda parte, “*Género, cuerpo y agencia en contextos de violencia*”, explora las dinámicas específicas que enfrentan las mujeres en territorios marcados por el narcotráfico. La violencia no se distribuye de manera homogénea: afecta de modo particular a los cuerpos feminizados, atrapados entre la subordinación estructural y la posibilidad limitada —pero real— de agencia. Este eje ilumina la manera en que la violencia de género se entrelaza con la lógica criminal y sus efectos en la vida cotidiana y en la construcción de subjetividades.

La tercera parte, “*Ética, responsabilidad y horizonte común*”, se centra en la dimensión moral del fenómeno. Aquí, la reflexión filosófica se articula con la responsabilidad colectiva, la crisis ética que atraviesa a las comunidades y la necesidad de sostener la esperanza como una práctica política frente al miedo y la devastación. Este apartado incorpora discusiones fundamentales sobre libertad, autonomía y poder —desde Kant hasta Foucault— para pensar cómo se constituye la agencia humana en contextos marcados por la coerción y el riesgo.

Finalmente, la cuarta parte, “*Hospitalidad, cuidado y alternativas a la violencia*”, propone rutas de salida y horizontes de transformación. Frente a la lógica gubernamental de la amenaza, la hospitalidad emerge como una categoría ética y política capaz de reconfigurar los vínculos sociales. A su vez, la educación para la paz se presenta como una estrategia central para transformar los discursos que normalizan la violencia y generar espacios de convivencia más justos y profundamente humanos.

Con la articulación de estas cuatro partes, *Política de la vida y de la muerte* no solo ofrece un conjunto de análisis sobre el fenómeno del narcotráfico, sino que invita a pensar qué significa habitar éticamente un país herido, cómo imaginar otras formas de vida común y cómo reconstruir la dignidad en un tiempo en el que la vida misma parece estar en disputa. Cada capítulo aporta una mirada crítica, situada y comprometida con la transformación social, el reconocimiento de la dignidad humana y la búsqueda de alternativas frente a la muerte que se administra, se normaliza y se estetiza.

Así, esta obra se presenta como una contribución académica, filosófica y humanista orientada a abrir caminos para comprender, resistir y transformar las violencias que atraviesan a México, invitando a pensar, con rigor y sensibilidad, cómo recuperar lo humano y cómo sostener la esperanza en medio de un horizonte marcado por la incertidumbre, el duelo y, al mismo tiempo, por la posibilidad de construir colectivamente un futuro más justo.

Puebla de los Ángeles 20 de diciembre de 2025

# Primera parte. Deshumanización, necropolítica y violencia estructural

“La muerte se convierte en el instrumento último del poder cuando la vida ha dejado de tener valor.”

Achille Mbembe



# ¿Deshumanización en el s. XXI?

Dehumanization in the 21st century?

Sissi Cano Cabildo

La principal problemática que guía este artículo consiste en analizar hasta qué punto el mundo se está deshumanizando, una pregunta que no se limita a alguna zona geopolítica en particular, sino que abarca a toda la humanidad. Y es que, a estas alturas del siglo XXI, resulta evidente que la ciencia y la tecnología han avanzado vertiginosamente, pero cabe preguntarse: ¿hacia dónde y para qué? Si no hemos sido capaces de erradicar la violencia, las guerras, la hambruna y las adicciones, entonces ¿de qué ha servido la racionalidad instrumental? La ciencia y la tecnología no son por sí mismas buenas o malas; dependen del fin para el que se utilicen. De hecho, no se guían por ningún *ethos*, sino que parecen regirse por el principio de *Machenschaft*: “si se puede hacer, debe hacerse”; el avance científico y tecnológico no encuentra límite moral alguno para su autotrascendencia.

Otra cosa distinta es la búsqueda emancipatoria de la filosofía, orientada a pensar en mejores mundos posibles para el ser humano, sustentados en los más altos valores que ello implica, ya sea la dignidad, la libertad, la fraternidad o cualquier otro ideal. Desde este tipo de búsquedas es que vislumbramos el anhelo de reconstruir el humanismo como fundamento de las éticas públicas de nuestro mundo multicultural y atravesado por graves problemas ecológicos. Recordemos la denuncia de Albert Camus en su conferencia *Crisis del hombre*:

“Sí, la humanidad está en crisis, porque la muerte y la tortura de un ser humano en nuestro mundo se contemplan con indiferencia, con curiosidad científica e incluso sin reacción alguna. Sí, la humanidad está en crisis porque el asesinato de un ser humano se contempla de cualquier manera, menos con asco y vergüenza, que es lo que debería causar” (Meyer, p. 232).

Así pues, no queremos —ni debemos— soslayar la principal preocupación de cuidar al ser humano y reconocerlo como fin último de toda fundamentación ético-política. Con este propósito, en primer lugar realizaremos un breve seguimiento histórico del humanismo; posteriormente analizaremos la posibilidad de reconstruir un humanismo inclusivo en el contexto multicultural del mundo global; enseguida examinaremos la crisis del humanismo en el siglo XXI; después plantaremos por qué esta crisis no conduce necesariamente al especismo, sino a una ética de la responsabilidad ecológica; y finalmente analizaremos el problema del reconocimiento de la persona a la luz del avance de la inteligencia artificial y de las corrientes vanguardistas nihilistas, posthumanistas y transhumanistas.

Reconocemos que este trabajo es solo la antesala de problemáticas mucho más complejas y profundas; sin embargo, como siempre, es necesario dar un primer paso.

## **1. Seguimiento histórico del humanismo**

Como señalara Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, a lo largo de la historia de la filosofía han existido diversos humanismos: primero el romano, luego el renacentista y, mucho después, el humanismo sartreano, entre los más relevantes (Heidegger, 2000, pp. 22–23).

Hannah Arendt, en sintonía con Heidegger, consideraba que el humanismo es de origen romano, y que el vocablo latino *humanitas* ni siquiera tuvo un equivalente en griego (Arendt, 1996, p. 236). Esta afirmación puede constatarse, en cierta medida, en la antigua Grecia, por la visión despectiva que se tenía de las mujeres, los bárbaros y los esclavos, lo cual revela una concepción aristocrática de lo humano.

A diferencia de lo que planteara Erik Wolf (1952, p. 18), quien sostenía que la génesis de la conciencia humanista ya se vislumbraba en la célebre máxima del sofista Protágoras —“El hombre es la medida de todas las cosas”—, en este trabajo cuestionamos dicha interpretación, en tanto que las reflexiones sofísticas tienden a diluirse en un relativismo y pragmatismo que difícilmente pueden sostener un humanismo universal.

Es en el humanismo romano donde podemos identificar con mayor claridad un sentido universalista. El concepto helenístico de *filantropía* no era excluyente, como se aprecia en la conocida frase de Terencio: “Soy un ser humano, por tanto, nada de lo humano me resulta ajeno”, o en la sentencia de Séneca: “El hombre es cosa sagrada para el hombre”. Los romanos acuñaron la idea de *humanitas* en el *Pro Archia Poeta* de Cicerón, al defender al poeta Arquias, acusado de usurpar la ciudadanía romana, destacando su *humanitas* a

través de la cultura literaria, concebida no como mera erudición, sino como el mejor camino hacia la plenitud moral de la humanidad.

Posteriormente, la filosofía giró durante siglos hacia la búsqueda de Dios más que hacia el ser humano. No fue sino hasta el Renacimiento cuando el ser humano volvió a colocarse en el centro de la reflexión, superando la visión teocéntrica del medievo.

Tanto el humanismo romano como el renacentista presuponían, sin embargo, alguna concepción de la “esencia humana”, cuestión que Heidegger criticará más tarde por implicar una ceguera ontológica que impide reconocer el carácter histórico e inaprehensible de la existencia. Según Heidegger, la noción clásica de Sujeto remite inevitablemente a la idea de sustancia (*hypokeimenon*), lo que conduce a una metafísica de la que deriva su afirmación: “Todo humanismo se basa en una metafísica” (Heidegger, 2000, p. 23).

Helmuth Plessner va más allá de los humanismos tradicionales al reconocer la contingencia histórica del ser humano, frustrando cualquier intento de definición esencialista y revelándolo como un ser insondable y excéntrico, un *homo absconditus* (Plessner, 2018, p. 54).

Será Jean-Paul Sartre quien reconstruya el sentido del humanismo a partir del reconocimiento radical de la libertad. Si el ser humano es libre, queda abierta la posibilidad de múltiples definiciones, evitando toda forma de encapsulamiento ideal. Para Sartre, el humanismo ha tenido dos sentidos: por un lado, aquel que considera al hombre como fin superior conforme a los criterios de ciertos intelectuales, lo cual conduce a visiones cerradas y potencialmente totalitarias; y por otro, aquel que niega definiciones universales y reconoce únicamente la “condición humana” como creación libre e histórica (Sartre, 2006, pp. 160–161).

## **2. Hacia un humanismo inclusivo**

En este breve seguimiento histórico de los diversos humanismos que se han desarrollado a lo largo de la historia de la filosofía, hemos observado que —con la excepción de Sartre— la mayoría de estos enfoques se fundamentan en alguna concepción normativa de lo que *debe ser* el ser humano, perfilando ideales humanistas de alto contenido moral y estético. Tales concepciones suelen conducir a considerar que lo irracional, lo malvado o lo grotesco pertenece a lo inhumano. En contraste, el humanismo que sería necesario reconstruir en nuestro contexto multicultural actual tendría que ser anfibológico, precisamente para no excluir a nadie. Me explico.

La tendencia a encapsular conceptualmente al ser humano —como animal racional, hijo de Dios, ente productivo, egoísta por naturaleza, entre otras definiciones— tiene consecuencias políticas profundas. Por un lado, legitima el trato diferenciado hacia aquellos seres humanos que no encajan en dicha definición; por otro, todo postulado de una identidad ontológica tiende a traducirse en programas políticos de igualdad forzada, que finalmente obstruyen la pluralidad. Los innumerables datos históricos relativos al colonialismo, los totalitarismos y las múltiples formas de discriminación evidencian lo peligroso que puede resultar cierto “humanismo” cuando termina legitimando políticas excluyentes.

Frente a esta cruda realidad histórica, no sostenemos que deba abandonarse el humanismo, sino más bien ampliarse su marco semántico para que sea realmente universal y no excluyente. Más allá de la tradición cultural, religiosa o filosófica —e independientemente de las virtudes o defectos, enfermedades o condiciones que conformen la personalidad de cada individuo—, lo fundamental es reconocer que todos somos seres humanos, sin excepción.

Una concepción inclusiva del ser humano, como señalaría Odo Marquard, implica reconocer que “los derechos humanos universales son garantías institucionales para la pluralidad de los seres humanos; igualdad significa que todos puedan ser diferentes sin temor” (Marquard, 2001, p. 47). No se trata, por tanto, de una igualdad absoluta —lo cual sería no solo ingenuo, sino humanamente imposible—. Como advertía Norberto Bobbio, la igualdad es un concepto semánticamente neutro que, por sí mismo, no dice nada: afirmar que dos personas son iguales exige precisar *en qué sentido*. En este trabajo sostenemos que es la igualdad jurídica y política la que posibilita el florecimiento y el respeto de la pluralidad. De lo contrario, quienes carecen de los mismos derechos quedarían efectivamente excluidos, discriminados, marginados o anulados como personas.

Algunos teóricos, como Danilo Zolo, han cuestionado este afán universalista del humanismo en contextos multiculturales, debido a su resonancia imperialista, eurocéntrica o etnocéntrica. Sin embargo, en este trabajo sostenemos que, más allá del origen genealógico de estos conceptos, lo que debe prevalecer es que nadie quede excluido del reconocimiento como persona. Nuevamente, más allá de la tradición cultural, religiosa o filosófica, y al margen de cualquier condición personal, el reconocimiento de la humanidad compartida debe ser incondicional.

Heidegger afirmaba que “el humanismo es el esfuerzo por que el hombre se forme libremente para su humanidad y encuentre en ella su dignidad” (Heidegger, 2000, p. 23). En cualquier caso, sostenemos que nada debería situarse por encima del valor de la persona humana: ni el bien común, ni el progreso, ni Dios, ni la nación, ni ningún otro ideal. Aunque

seamos, con toda probabilidad, la especie más peligrosa del planeta —como lo demuestra la historia y la catástrofe medioambiental que hemos provocado—, ello no disipa la esperanza de concebir a la humanidad como el único fin último que puede justificarse por sí mismo de manera universal. Por el contrario, una ética que subestime la vida humana difícilmente podría substraerse.

### **3. Crisis del humanismo en el siglo XXI**

Desde que Nietzsche y Freud revelaron el lado oscuro de la mente humana —irracional e inconsciente, capaz de ser tan o más poderoso que la razón—, comenzó la deconstrucción del Sujeto moral. Como afirmara Nietzsche en *La genealogía de la moral*:

“El Sujeto (o, hablando de un modo más popular, el alma) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque permitía a la inmensa muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, interpretar la debilidad misma como libertad y su modo de ser como mérito” (Nietzsche, p. 53).

Con la deconstrucción de la libertad y del Sujeto moral —más allá del bien y del mal, la demolición de los grandes ideales morales y la proclamación de la muerte de Dios, la humanidad quedó en una suerte de orfandad existencial para legitimar sus ideales de vida, permitiendo que “todo esté permitido”. Esta idea se resume de manera emblemática —aunque no literal— en la célebre reflexión atribuida a Dostoievski: “Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido”.

Ante este desamparo existencial, el diagnóstico nietzscheano no condujo en el mundo occidental al vitalismo creador del superhombre, sino más bien al nihilismo. El propio Nietzsche lo anticipaba con inquietante lucidez en sus fragmentos póstumos de 1888:

“Lo que yo explico es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que viene: el advenimiento del nihilismo. (...) Es el gran peligro, la amenaza inminente. ¿De dónde proviene el nihilismo? De que toda valoración puramente moral termina por condenar la existencia” (Nietzsche, 1978).

Cualquier fundamentación filosófica del humanismo presupone ideales como la libertad y la dignidad, que difícilmente pueden demostrarse objetivamente mediante el lenguaje, la razón o la ciencia. La razón no puede dar cuenta de los fines últimos, ya que estos no están subordinados a otra razón. De ahí que el ser humano sea concebido como fin autorreferencial del humanismo. En este sentido, Heidegger sostenía que el humanismo es, en última instancia, metafísica.

Aunque Heidegger propusiera una noción ontológica del *Dasein* —el “ser-ahí”— para superar la idea del sujeto como sustancia, espíritu o conciencia, esta reconceptualización terminó reforzando la deconstrucción del Sujeto moral, dejando al ser humano como una multiplicidad de modos de ser expuestos al vaivén del nihilismo. Así, Gianni Vattimo sostiene que la crisis del humanismo es inseparable de la crisis de la metafísica, tanto en la deconstrucción del sujeto como autoconciencia, como en la pérdida de su fundamento último.

¿Qué queda entonces para la posteridad? Dostoievski mostró en sus novelas que el problema no es tanto la existencia o inexistencia de Dios, sino si el ser humano puede vivir sin creer en Él, si puede afrontar la orfandad existencial y fundamentar una moral secular. En *Los demonios*, la indiferencia moral de Stavroguin —incapaz de distinguir el bien del mal— lo conduce a la ruina y al hastío absoluto. La verdadera tragedia del nihilista no es el mal, sino la indiferencia, acompañada de un vacío existencial que en las últimas décadas parece mitigarse mediante el entretenimiento, los ansiolíticos, los estupefacientes, el consumismo o cualquier forma de distracción.

Quizá los últimos siglos nos enseñan que somos los propios seres humanos quienes debemos aprender a reconocernos como fines en sí mismos, más allá de cualquier ideal exógeno —sea la riqueza, el poder, el éxito o el progreso—. Como afirmaba Javier Muguerza, aunque la tesis kantiana de que “el hombre existe como un fin en sí mismo y no solo como un medio” pueda parecer una superstición ilustrada, no ve manera de prescindir de ella si queremos seguir tomándonos la ética en serio (Muguerza, 2002, p. 300).

#### **4. Humanismo, no especismo**

Otra de las objeciones recurrentes al humanismo contemporáneo es el reproche de devenir en especismo, tal como lo plantean Richard D. Ryder y Peter Singer, quienes entienden por especismo la discriminación hacia los animales por considerarlos especies inferiores, legitimando su uso instrumental en beneficio humano.

Es necesario reconocer que, efectivamente, muchos de los grandes pensadores griegos y modernos sostuvieron una visión despectiva de los animales. Sin embargo, en este trabajo sostenemos que el cuidado de la especie humana puede —y debe— ser compatible con el cuidado de los demás seres vivos. En primer lugar, porque la vida humana depende necesariamente de la naturaleza para la satisfacción de sus necesidades biológicas elementales, lo cual constituye una razón suficiente para proteger a los demás seres vivos y preservar el equilibrio del ecosistema. En segundo lugar, porque el planeta es de todos y las consecuencias medioambientales son de alcance global, lo que nos obliga a asumir una responsabilidad compartida. En tercer lugar —no menos importante—, porque la afectividad humana no se circunscribe exclusivamente al mundo humano, sino que también puede extenderse hacia otros seres vivos: el ser humano no solo necesita de los animales, sino que también puede amarlos, sin más.

A estas razones se suma una cuarta, fundamental: la dignidad humana es compatible con el respeto hacia los demás seres vivos. La dignidad, en sí misma, no presupone destrucción ni violencia. Recordemos la formulación kantiana:

“Dignidad, esto es, un valor incondicionado e incomparable, para el cual únicamente la palabra respeto proporciona la expresión adecuada de la estimación que un ser racional debe hacer de ella” (Kant, 1999, p. 203).

Desde esta perspectiva, el respeto no debe entenderse como un sentimiento, ya que no corresponde a una experiencia afectiva particular ni implica “sentir algo” por alguien o por los animales. El respeto es, más bien, un principio auto-coactivo de no dañar a los demás; es la antípoda de cualquier forma de violencia. No puede concebirse como sentimiento porque los sentimientos no se pueden imponer ni exigir, mientras que el respeto sí debe exigirse universalmente. Nadie está obligado a sentir afecto por todos —no somos santos—, pero sí estamos moralmente obligados a respetar incluso a quienes no nos resultan simpáticos.

Si el respeto dependiera de los sentimientos, tenderíamos a respetar solo a quienes nos agradan y a despreciar o maltratar a quienes nos resultan odiosos, lo cual derivaría en un criterio parcial y profundamente subjetivo. Precisamente por ello, el respeto no debe quedar a merced de la arbitrariedad afectiva, sino postularse como una obligación moral mínima hacia cualquier ser vulnerable. Aunque algunos podrían objetar que este planteamiento conduce a una forma de hipocresía institucionalizada, conviene aclarar que

no se exige tratar bien a los demás en términos afectivos, sino, al menos, no dañar ni violentar a nadie. No por bondad ni por amor, sino por respeto.

El respeto hacia cualquier ser vulnerable —lo que incluye, sin duda, a los animales— es plenamente compatible con la dignidad humana. En las últimas décadas se han producido algunos avances en este sentido. Un ejemplo es la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos que avala la prohibición del sacrificio de animales sin previo aturdimiento en rituales como el *halal* o el *kosher*, respaldando la decisión de las regiones belgas de Flandes y Valonia por razones de “moral pública”. Este tipo de resoluciones refleja una sensibilidad creciente hacia la vulnerabilidad de los seres vivos.

Reconocer dicha vulnerabilidad debería ser relativamente sencillo. Los seres humanos, con un mínimo de inteligencia y sensibilidad, no deberíamos causar daño innecesario. El respeto, entendido como mínimo moral, no debería ser ignorado ni por las personas ni por los Estados, pues constituye una condición elemental para la vida en común.

## **5. Humanismo y persona**

Todo lo que hemos planteado hasta ahora en torno al humanismo corre el riesgo de permanecer en un nivel estrictamente teórico si no se traduce en prácticas efectivas. De ahí la importancia de trabajar para que el humanismo se materialice a través de mecanismos institucionales que garanticen el reconocimiento de los derechos humanos para todos. El humanismo no debe quedarse en el discurso filosófico, sino convertirse en un principio regulativo de nuestras relaciones cívicas.

El primer paso para proteger y defender la vida humana —con todas sus contingencias e imperfecciones— es el reconocimiento del ser humano como fin en sí mismo, tal como lo planteara Kant (1999, p. 187), y la correspondiente exigencia de ser tratado como persona. A partir del reconocimiento de los derechos del individuo, el ser humano deviene persona: alguien que tiene derecho a tener derechos.<sup>1</sup> El reconocimiento como persona constituye el punto de inflexión a partir del cual se adjudican los derechos que corresponden al ser humano; lo demás sería mera retórica.

---

<sup>1</sup> Cf. Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, trad. Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2007, p. 44. El origen griego del vocablo «persona» (*prósopon*) correspondía a la máscara que utilizaban los antiguos actores en escena, dicha máscara tenía un orificio de donde deriva la palabra *per-sonare* “sonar a través”; de donde surgió la idea de ciudadano como actor público, alguien que representa un papel. En el derecho romano persona era aquel que poseía derechos civiles, a diferencia del *homo* que designaba a alguien que simplemente era miembro de la especie humana, equiparable al sentido griego del *ánthropo*.

Los inmigrantes en situación irregular representan un ejemplo doloroso de esta negación: aunque son indudablemente seres humanos, no siempre son tratados como personas, en la medida en que se les niegan derechos fundamentales debido a su estatus legal.

El primer aterrizaje jurídico del humanismo se dio con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Sin embargo, pese a su importancia histórica, este documento excluía a las mujeres. No fue sino hasta 1791 cuando Olympe de Gouges proclamó la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana, incorporando por primera vez a las mujeres en la historia de los derechos humanos. Otro vacío histórico significativo fue la esclavitud, abolida de manera gradual en distintos países a lo largo de los siglos posteriores.

Un nuevo impulso político del humanismo surgió tras la Segunda Guerra Mundial con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, como respuesta a los crímenes masivos del conflicto bélico. No obstante, no todos los países se adscribieron a este pacto, y aun entre los firmantes persistieron graves contradicciones, como la segregación racial en Estados Unidos, cuya segregación escolar no fue abolida sino hasta 1954.

Ya entrado el siglo XXI, los retos del humanismo persisten. Las guerras, los fundamentalismos, el narcotráfico, el cierre de fronteras, la explotación sexual, los secuestros y la existencia misma de los corredores de la muerte evidencian la dificultad de comprender y valorar la vida humana, especialmente la de los extranjeros, los distintos y los vulnerables. El tráfico de personas constituye hoy una industria incluso mayor que el antiguo tráfico de esclavos. Según la ONG Anti-Slavery International, en 2014 cerca de 168 millones de niños vivían en condiciones de esclavitud.<sup>2</sup>

A pesar del avance de la ciencia, la tecnología, la nanotecnología, la biotecnología, la inteligencia artificial y las TIC, los problemas de violencia y miseria persisten, lo que demuestra que la racionalidad científico-tecnológica no resuelve por sí sola los problemas humanos más urgentes. Paradójicamente, se habla de “mejorar” la naturaleza humana, pero cabe preguntarse: ¿en qué sentido? ¿En qué beneficiarían realmente al ser humano la clonación o la eugenesia? ¿Es digno permitir candidaturas políticas como la del ginoide Michihito Matsuda, que obtuvo un tercer lugar en las elecciones municipales de Tama New Town, Japón, en abril de 2018?

---

<sup>2</sup> Cf. Contra la esclavitud infantil, 15/04/2014. Recuperado de: <https://www.manosunidas.org/noticia/contra-la-esclavitud-infantil>

Nuestra civilización aún no parece preparada para comprender el valor categórico del ser humano cuando se siguen planteando preguntas como: ¿por qué el Estado debería acoger a inmigrantes?, ¿por qué salvar la vida de alguien que no conozco?, ¿por qué invertir recursos públicos en enfermos terminales o personas con trastornos mentales si no serán “útiles” a la sociedad?, ¿por qué preocuparnos por el futuro de la humanidad? Estas interrogantes revelan que solo desde una profunda empatía o convicción moral puede valorarse la vida humana por encima de cualquier otro ideal.

No se trata de una cuestión de inteligencia o información, pues la historia nos muestra ejemplos de pensadores eminentes que sostuvieron visiones excluyentes de lo humano. ¿Cómo explicar, si no, que Tocqueville apoyara la guerra en Argelia o que Heidegger se comprometiera con el nazismo?

Tal vez hemos confiado excesivamente en la razón, la ciencia y la tecnología, dando la espalda a la vulnerabilidad de la vida humana y a la fragilidad de la vida misma. Más allá de prejuicios racistas, sexistas, religiosos, sociales o nacionalistas, el humanismo debe reconstruirse. ¿Sería posible fundamentar una ética que no vele por el futuro de la humanidad?

## **Conclusión**

Ante las evidentes problemáticas sociopolíticas y medioambientales del siglo XXI, podría parecer inevitable caer en la resignación ante una creciente deshumanización. Sin embargo, aún subsiste la posibilidad de imaginar mejores mundos posibles. La alternativa a la orfandad espiritual de nuestra ética secular contemporánea no tiene por qué derivar necesariamente en el relativismo o el nihilismo; quizás la esperanza deba construirse desde el reconocimiento humilde de nuestra propia vulnerabilidad.

En este trabajo sostenemos que nada puede ser más importante que el ser humano, pese a todas nuestras debilidades y defectos. Somos los únicos seres capaces de cuidarnos a nosotros mismos, y esta no es una tarea menor para la filosofía. El desafío de fundamentar el humanismo en una época de desencanto es enorme, pero no puede abandonarse ante la amenaza del desastre ecológico, las guerras, la miseria y el sufrimiento que continúan marcando nuestro tiempo.

La globalización ha dejado claro que el mundo es de todos, y también lo son sus consecuencias. Vivimos en una realidad multicultural y polisémica, pero persiste un dato irrefutable: debemos aprender a convivir en el único planeta que tenemos, ya sea para sobrevivir como especie o para realizar nuestros proyectos de vida. Y quizá esto último —el

derecho a soñar y a vivir dignamente— sea también un derecho al que nadie debería renunciar.

## Referencias

- Arbea, A. (2002). El concepto de *humanitas* en el *Pro Archia* de Cicerón. *Onomázein*, (7), 393–400.
- Arendt, H. (1996). La crisis en la cultura: Su significado político y social. En *Entre el pasado y el futuro* (A. Poljak, Trad.). Península.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión: 1930–1954* (A. Serrano de Haro, Trad.). Caparrós.
- Camus, A., et al. (2013). *Los premios Nobel de Literatura toman la palabra*. Navona.
- Cicerón. (2015). *Sobre los deberes* (J. Guillén Cabañero, Trad.). Tecnos.
- Dostoievski, F. (2011). *Los demonios* (J. López Morillas, Trad.). Alianza.
- Fernández Beites, P. (2008). La posibilidad del humanismo (después de Heidegger). *Anuario Filosófico*, 41(2), 305–340.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo* (E. Cortés & A. Leyte, Trads.). Alianza.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (ed. bilingüe; J. Mardomingo, Trad.). Ariel.
- Marquard, O. (2001). *Filosofía de la compensación* (M. Tafalla, Trad.). Paidós.
- Meyer, T. (2025). *Hannah Arendt: Una biografía intelectual* (J. R. Hernández Arias, Trad.). Anagrama.
- Molinuevo, J. L. (1990). Heidegger y el humanismo. *Isegoría*, (1), 131–138. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1990.i1.384>
- Muguerza, J. (2002). La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia. En *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1975). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (1978). *Aurora* (A. Pérez, Trad.). Calamus Scriptorius.

- Nietzsche, F. (1987). *El anticristo* (P. Krauss, Trad.; 10.<sup>a</sup> ed.). Editores Mexicanos Unidos.
- Organización de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Plessner, H. (2018). *Poder y naturaleza humana* (R. Navarrete, K. Lavernia & B. Iseas, Trads.). Guillermo Escolar.
- Sánchez, E., & Planelles, M. (2019, 13 de marzo). La ONU pide cambios sin precedentes para evitar la catástrofe medioambiental del planeta. *El País*. [https://elpais.com/sociedad/2019/03/12/actualidad/1552409167\\_549272.html](https://elpais.com/sociedad/2019/03/12/actualidad/1552409167_549272.html)
- Sartre, J.-P. (2006). *El existencialismo es un humanismo* (C. Llerena, Trad.). Edhasa.
- Séneca. (1965). *Cartas morales a Lucilio*. En *Obras maestras* (Vol. II). Editorial Iberia.
- Terencio. (2008). *Obras*. Gredos.
- Torregroza Lara, E. (2024). Políticas de la definición de lo humano: Más allá de un problema de igualdad. *Las Torres de Lucca*, 13(1), 31–39.
- Vattimo, G. (1995). *Introducción a Heidegger* (A. Báez, Trad.). Gedisa.
- Wolf, E. (1952). *Griechisches Rechtsdenken* (Vol. II). Klostermann.

# La estetización de la necropolítica

## The Aestheticization of Necropolitics

Juan Antonio Mújica García

### **Introducción**

El presente escrito describe, por una parte, las características de la necropolítica en el mundo contemporáneo y, por otra, tematiza la estetización de la necropolítica en México a partir de expresiones artísticas, valoraciones estéticas y representaciones culturales que transmutan la producción política de la muerte, el abandono, la desaparición, el dolor y el sufrimiento en objetos de goce estético y de consumo. Estableciendo un paralelismo con la noción de estetización de la política propuesta por Walter Benjamin, se introduce el sintagma estetización de la necropolítica para referirse al proceso mediante el cual el soberano y otros actores políticos inéditos emplean recursos artísticos y propaganda estética, entre otros medios, con el fin de minimizar los efectos reales del necropoder y favorecer con ello la reproducción sociocultural de la violencia, la cual beneficia, en último término, a las industrias culturales.

### **La necropolítica y su estetización**

Para tematizar la estetización de la necropolítica conviene responder preliminarmente dos preguntas: ¿qué es la necropolítica? y ¿qué entiende Walter Benjamin por estetización de la política? En este sentido, la necropolítica es un concepto desarrollado por el filósofo camerunés Achille Mbembe (2011), mediante el cual redefine la relación entre la vida humana y el poder soberano en el mundo contemporáneo, a partir de la potestad que este se arroga para decidir quién vive y quién muere. De este modo, la vida humana, ante “la extraña

sensación de que la muerte no está lejos” (Fanon, 2001, p. 21), queda expuesta a un poder irrestricto de muerte.

Llevada al paroxismo, la necropolítica no se limita a la decisión soberana sobre la vida y la muerte, sino que se caracteriza por un hacer morir y dejar morir (Mújica-García, 2021). En tanto actividad soberana, administra la vida humana para producir políticamente cadáveres y, al mismo tiempo, la abandona, dejándola expuesta a que otros actores políticos inéditos —banqueros, inversionistas, empresarios o grupos de delincuencia organizada locales y transnacionales— dispongan de ella conforme a sus intereses.

Para Mbembe, “la soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder” (2011, p. 20). La base normativa de este derecho de matar se sustenta tanto en el estado de excepción como en la enemistad. El primero supone la suspensión del orden jurídico ordinario para permitir la acción irrestricta del soberano (Agamben, 2005); la segunda se configura mediante la construcción política del enemigo público, que, como advierte Carl Schmitt, permite legitimar la violencia soberana a partir de la cohesión interna del grupo (Schmitt, 2009a).

Afirma Schmitt:

Enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es solo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Solo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter *público*. Enemigo en suma es *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; es Πόλεμος no ἐχθρός (2009a: pp. 58-59).

En el campo necropolítico no hay lugar para la amistad. En este horizonte, la célebre frase atribuida a Henry Kissinger —“puede ser peligroso ser enemigo de Estados Unidos, pero ser amigo de Estados Unidos es fatal” (Buckley, 1974, p. 57)— adquiere un significado revelador. El otro, el no soberano, emerge como amenaza mortal y, en consecuencia, el soberano busca matar para vivir. De ahí que las colonias, las plantaciones, los campos de concentración, los gulags o los bantustanes hayan sido históricamente los espacios

privilegiados donde el poder soberano actuó al margen de la ley, instaurando una paz que tenía “el rostro de una guerra sin fin” (Mbembe, 2011, p. 37).

A partir de la tesis schmittiana según la cual “el soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009b, p. 13), Mbembe redefine la soberanía como la capacidad de determinar “quién tiene importancia y quién no la tiene; quién es prescindible y quién no” (2011, p. 46). Surge entonces una pregunta central para este capítulo: ¿cómo la producción política de la muerte, el sufrimiento y el abandono se transforma en objeto de goce estético?, ¿cómo el carácter desechable de la vida humana deviene estéticamente consumible?

### **De la estetización de la política a la estetización de la necropolítica**

Para responder a esta cuestión resulta indispensable recuperar el concepto de estetización de la política desarrollado por Walter Benjamin (2003) en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Benjamin reflexiona sobre las transformaciones presentes y futuras del arte a partir de la industrialización de lo bello, es decir, de la reproducción técnica de la obra de arte. Al cuestionar la autenticidad de una obra reproducida, sostiene que “lo que se marchita de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica es su aura” (Benjamin, 2003, p. 44). Para el autor, el aura es “un entretejido muy especial de espacio y tiempo: apareamiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar” (Benjamin, 2003, p. 47). Sin embargo, la reproducción técnica destruye el aura ante la cada vez más irresistible “necesidad de apoderarse del objeto en su más próxima cercanía, pero en imagen, y más aún en copia, en reproducción” (Benjamin, 2003, pp. 47–48), produciendo así la homogeneización de aquello que antes era único.

Ahora bien, en el último capítulo de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, titulado “Estética de la guerra”, Benjamin sostiene que el fascismo intenta organizar a las masas proletarias para que estas se expresen, siempre y cuando no busquen transformar las relaciones de propiedad existentes. Por ello, afirma que “el fascismo se dirige hacia una estetización de la vida política” (Benjamin, 2003, p. 96). Asimismo, subraya que “todos los esfuerzos hacia una estetización de la política culminan en un punto: la guerra” (Benjamin, 2003, p. 96). De este modo, la guerra se convierte en el medio que posibilita la organización de las masas proletarias en la persecución de fines que no contravienen el orden social y económico vigente.

Tras caracterizar a los fascistas como apologetas de la guerra, Benjamin recupera las palabras del ideólogo futurista Filippo Tommaso Marinetti, quien afirma lo siguiente:

Nosotros, los futuristas, nos hemos expresado contra la calificación de la guerra como antiestética [...] De acuerdo con ello reconocemos: [...] la guerra es bella porque, gracias a las máscaras antigás, a los megáfonos que causan terror, a los lanzallamas y los pequeños tanques, ella funda el dominio del hombre sobre la máquina sometida. La guerra es bella porque inaugura la metalización soñada del cuerpo humano. La guerra es bella porque enriquece los prados en flor con las orquídeas en llamas de las ametralladoras. La guerra es bella porque unifica en una gran sinfonía el fuego de los fusiles, los cañonazos, los silencios, los perfumes y hedores de la putrefacción. La guerra es bella porque crea nuevas arquitecturas como la de los grandes tanques, la de los aviones en escuadrones geométricos, la de las espirales de humo en las aldeas en llamas, y muchas otras cosas [...] Poetas y artistas del futurismo, recordad estos principios de una estética de la guerra para que vuestros esfuerzos por alcanzar una nueva poesía y una nueva plástica [...] sean iluminados por ellos (2003: p. 97).

Tras referirse a la estética de la guerra formulada por Marinetti, Benjamin introduce el concepto de estetización de la política para dar cuenta del goce estético que produce la autoenajenación y la autoaniquilación inherentes a la puesta en práctica del fascismo. La estetización de la política se caracteriza por el empleo sistemático de recursos estéticos y expresiones artísticas —pintura, escultura, arquitectura, espectáculos, símbolos e imágenes, entre otros— destinados a representar, glorificar y consolidar el poder político, en lugar de transformar la realidad social o las condiciones materiales de las masas proletarias. De este modo, la estetización de la política convierte el arte en un instrumento de destrucción. Así, la consigna *fiat iustitia, pereat mundus*, en voz del fascismo, se transmuta en *fiat ars, pereat mundus*, logrando que “la guerra sea capaz de ofrecerle una satisfacción artística a la percepción sensorial transformada por la técnica” (Benjamin, 2003, p. 98).

En las últimas líneas de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Benjamin señala que la autoenajenación de la humanidad “ha alcanzado un grado tal que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer orden. De esto se trata en la estetización de la política puesta en práctica por el fascismo” (Benjamin, 2003, p. 99). No obstante, frente a esta deriva destructiva, Benjamin propone la politización del arte como forma de resistencia: una estrategia crítica orientada a restituir la dimensión histórica, ética y emancipadora de las obras y prácticas artísticas. En este sentido, la diferencia entre el arte que destruye y el arte que libera radica en si la obra —además de sensibilizar— produce

conocimiento, autoconocimiento y crítica, o si se limita a generar propaganda que menoscaba o vulnera la dignidad humana.

Si la estetización de la política glorifica el poder político y la guerra, conviene precisar ahora en qué consiste la estetización de la necropolítica. Entendida la estetización como un proceso de valoración mediante el cual se superponen elementos estéticos a fenómenos, hechos, prácticas, obras, imágenes u objetos, subordinando así sus rasgos o funciones no estéticas, la estetización de la necropolítica designa el proceso mediante el cual el poder soberano y otros beneficiarios de la lógica del capital emplean las instituciones e industrias culturales, el mercado del arte, las obras artísticas y la propaganda estética, entre otros medios, para minimizar los efectos reales del necropoder. Con ello se logra anestésiar (*anáisthesis*) a ciudadanos, consumidores y espectadores frente a la reproducción de la violencia, la muerte, la desaparición y el abandono.

Respecto de la *anáisthesis*, Enrique Dussel la tematiza en distintos pasajes de *Estética de la liberación*. Para el autor, “si la *áisthesis* es la emoción estética, *anáisthesis* (en referencia a la anestesia) evita el dolor, pero al mismo tiempo quizá el gusto y la emoción; se entra así en un estado de insensibilidad” (Dussel, 2022, p. 52). Dussel sostiene que la *anáisthesis* emerge como un estado de indiferencia ante la belleza del otro: ante aquel, aquella o aquello que no se ajusta a las pautas de la belleza concebidas por la estética occidental. En este trabajo, sin embargo, el concepto se emplea para señalar la indiferencia humana frente a la destrucción del otro.

Aunado a lo anterior, la estetización de la necropolítica embellece, espectaculariza y dota de heroicidad fenómenos como la militarización de la seguridad ciudadana y los estilos de vida asociados a quienes forman parte de la delincuencia organizada y de la industria del narcotráfico. Asimismo, valora estéticamente la comisión de diversos delitos, entre los que destacan el terrorismo, el homicidio, el feminicidio, la desaparición forzada de personas y los delitos contra la salud (narcotráfico), entre otros. De este modo, el trabajo estético-artístico presente en películas, videos, melodías, instalaciones, fotografías, pinturas o *performances*, además de promover la crítica, la concientización y la sensibilización ante los efectos del necropoder, paradójicamente espectaculariza, mercantiliza, financiariza y despolitiza el sufrimiento al transmutar la producción política de la muerte en objeto de goce estético y de consumo.

## **La estetización del hacer morir y dejar morir en el México contemporáneo**

La estetización de la necropolítica es un concepto que, además de fundamentarse en la noción benjaminiana de estetización de la política, se vincula con otro término afín: la estetización de la violencia. Si se considera que la violencia es “el uso intencional de la fuerza física o del poder, real o como amenaza, contra uno mismo, una persona, un grupo o una comunidad, que tiene como resultado la probabilidad de daño psicológico, lesiones, muerte, privación o mal desarrollo” (Organización Panamericana de la Salud, 2025), entonces la estetización de la violencia puede entenderse como un proceso que espectaculariza y convierte en objeto de goce estético la agresividad, la crueldad o la brutalidad ejercidas contra el otro. De este modo, se banaliza y se sublima la coacción física, psicológica y simbólica, entre otras formas de violencia.

No obstante, en este trabajo se privilegia el análisis de la estetización de la necropolítica por encima de la estetización de la violencia, ya que el énfasis está puesto en la praxis y los efectos del necropoder soberano, así como en el papel que desempeñan las instituciones y las industrias culturales en este proceso. Por ello, no se pretende enumerar las múltiples violencias estetizadas en el México contemporáneo, sino advertir aquellas que implican, directa o indirectamente, el ejercicio del necropoder soberano.

En el contexto nacional de una guerra sin tregua entre la delincuencia organizada —coauspiciada por intereses políticos, económicos y financieros, tanto locales como transnacionales— y el Estado mexicano, donde se articulan la violencia de hoy y las violencias de siempre (Azaola, 2012), han emergido diversas expresiones artísticas que transmutan la producción política de la muerte en objeto de goce estético. Estas expresiones generan una extraña sensación que pone en tensión la significación vital de lo representado y cuestiona los límites entre denuncia, consumo y estetización.

El sintagma necropolítico hacer morir y dejar morir se hace particularmente visible en ciertas producciones artísticas. A continuación, se consideran películas, documentales, series y referencias musicales con el propósito de señalar su carácter ambivalente —o incluso bipolar—, pues, en la medida en que denuncian los excesos del necropoder soberano y buscan visibilizar y dignificar a sus víctimas, paradójicamente subliman los mismos efectos del necropoder que pretenden combatir. En último término, esta ambivalencia favorece la reproducción sociocultural de la violencia necropolítica en México.

Al relacionar la historia de la cinematografía mexicana con los últimos cinco periodos presidenciales —desde Ernesto Zedillo Ponce de León hasta Andrés Manuel López Obrador—, se observa que, en las últimas tres décadas, han proliferado narrativas audiovisuales que denuncian el autoritarismo, la represión, la muerte, el abandono y otras

formas de violencia institucionalizada. Ello no implica que la cinematografía mexicana carezca de antecedentes críticos. Por el contrario, filmes como *Redes* (1936), *La sombra del caudillo*<sup>1</sup> (1960), *Canoa* (1976), *El apando*<sup>2</sup> (1976), *Rojo amanecer* (1989) y *El bulto* (1991), así como documentales como *El grito* (1968), *Historia de un documento* (1971) y *Los que viven donde sopla el viento suave* (1973), constituyen ejemplos audiovisuales que alimentan la memoria, la indignación y la resistencia de las víctimas del poder soberano. No obstante, estas obras también ponen de manifiesto la tensión persistente entre la producción política de la muerte y su estetización.

Durante la década de 1990, las múltiples crisis —o *policrisis*— que atravesó el país, tales como levantamientos indígenas armados, empobrecimiento, desempleo, quiebras financieras, rescates bancarios, privatizaciones, endeudamiento público y privado, violencia política, narcoviolencia, conflictos electorales y la expansión de los grupos de delincuencia organizada, influyeron decisivamente en el despliegue de una cinematografía que, al tiempo que criticaba los excesos del soberano y de otros actores políticos inéditos, situó en un umbral de indistinción la denuncia y su estetización.

En este marco, producciones como *La ley de Herodes* (1999), *Todo el poder* (2000), *Un mundo maravilloso* (2006), *El infierno* (2010), *Miss Bala* (2011), *Heli* (2013), *La dictadura perfecta* (2014), *Nuevo orden* (2020), *Noche de fuego*<sup>3</sup> (2021) y *Heroico* (2023), así como documentales como *Juárez: la ciudad donde las mujeres son desechables* (2007), *La libertad del Diablo* (2017) y *Las tres muertes de Marisela Escobedo* (2020), entre otras producciones audiovisuales, corren el riesgo de que las tramas que articulan —se trate o no de ficciones— queden subsumidas por los valores de producción y la dirección artística. En otras palabras, el contenido crítico de las historias narradas podría solidarizarse, consciente o inconscientemente, con el necropoder que pretende combatir. Así, relatos que denuncian la corrupción, el *modus operandi* de la delincuencia organizada, el combate contra los pobres más que contra la pobreza, la militarización de la seguridad ciudadana, la narcoviolencia, el narcotráfico y sus estilos de vida, la manipulación política y mediática, los homicidios, los feminicidios, las desapariciones forzadas y la impunidad, pueden quedar eclipsados por los recursos técnicos, estéticos y artísticos de estas producciones, haciendo que la forma termine por imponerse sobre el fondo.

Además de películas y documentales, las series televisivas también contribuyen de manera significativa a la estetización de la violencia y de la necropolítica en México. Financiadas en su mayoría por industrias culturales transnacionales, estas producciones

---

<sup>1</sup> Basada en la novela homónima de Martín Luis Guzmán Franco, publicada en 1929.

<sup>2</sup> Basada en la novela homónima de José Revueltas, publicada en 1969.

<sup>3</sup> Basada en la novela de Jennifer Clement intitulada *Prayers for the Stolen*, publicada en 2012.

robustecen los catálogos de las plataformas de *streaming* a escala local y global, ya sea dramatizando los orígenes del narcotráfico y la vida de los narcotraficantes, exponiendo los riesgos del ejercicio periodístico o glorificando el papel de las fuerzas de seguridad en el combate a la delincuencia organizada. En su apuesta por mantener audiencias que sostengan la rentabilidad de este modelo de negocio, las series contribuyen a la reproducción sociocultural y generacional de la violencia y de la praxis necropolítica, como lo ejemplifican *El Chapo* (2017–2018), *Narcos: México* (2018–2021), *Tijuana* (2019), *El candidato* (2020) y *Somos* (2021), entre otras.

A ello se suma que algunas series, como *El Equipo* (2011), *La Piloto* (2017–2018) y *Las Buchonas* (2018–2019), recibieron financiamiento público. La primera obtuvo alrededor de 118 millones de pesos (Saúl, 2011), mientras que las dos últimas recibieron más de 17 millones de pesos (Flores, 2019). Financiadas durante los sexenios de Felipe Calderón Hinojosa (2006–2012) y Enrique Peña Nieto (2012–2018), estas producciones funcionaron como propaganda estético-política, ya fuera para enaltecer el papel de la extinta Policía Federal en el combate al narcotráfico o para glorificar determinados imaginarios del mundo del narco.

No resulta excepcional que las producciones artísticas, tanto en México como en otros países, sean financiadas total o parcialmente con recursos públicos. Lo que sí resulta problemático es el financiamiento estatal de proyectos artísticos en los que los recursos teóricos, técnicos y estéticos parecen estar más orientados a embellecer la muerte y el abandono del otro que a denunciar la praxis necropolítica. La presente reflexión no pretende limitar la libertad de expresión artística; por el contrario, invita a que tanto artistas como espectadores se interroguen críticamente frente a la obra: ¿cui bono?

Junto a las producciones audiovisuales, la industria musical ocupa un lugar central en la estetización de la necropolítica. Dominada globalmente por corporaciones como Sony, Universal y Warner, estas compañías concentran más del 70 % del catálogo global y de las regalías digitales, con un valor combinado superior a los 100 mil millones de dólares (GBM, 2025). Estas corporaciones participan activamente en la distribución y monetización de narcocorridos,<sup>4</sup> corridos alterados<sup>5</sup> y corridos tumbados<sup>6</sup> como parte de la industria musical global.

En este contexto, resulta relevante considerar el papel que cantantes y compositores de corridos tumbados, como Peso Pluma, desempeñan en la estetización de la necropolítica.

---

<sup>4</sup> Narran historias vinculadas al mundo del narco.

<sup>5</sup> Exacerban y espectacularizan la violencia.

<sup>6</sup> Relacionados con la construcción de subjetividades juveniles en el contexto de la narcoviencia.

En 2023 se señalaba que el artista contaba con cinco canciones que superaban los 500 millones de reproducciones en Spotify, y que su colaboración *Ella Baila Sola* se aproximaba al billón de *streams* (Castro, 2023). Para noviembre de 2025, sus 173 melodías acumulaban más de 27 mil millones de reproducciones (Kworb, 2025). Además, Peso Pluma se convirtió en el primer artista de regional mexicano en participar en dos ocasiones (2023 y 2024) en *The Tonight Show Starring Jimmy Fallon*, alcanzando audiencias superiores al millón de espectadores por presentación (Holmes, 2025). Todo ello obliga a formular nuevamente la pregunta: ¿cui bono?

¿A quién beneficia, en última instancia, la estetización de la violencia necropolítica? ¿A las víctimas directas e indirectas? ¿A los victimarios? ¿A las instituciones e industrias culturales? ¿Al soberano? ¿A qué intereses sirve la estetización de la muerte y del abandono del otro?

### **Nota final**

La estetización de la necropolítica constituye una forma de despolitización de la muerte y del abandono. Al convertir la violencia necropolítica en objeto estético, se corre el riesgo de considerar la producción política de la muerte de determinadas personas, grupos sociales y comunidades como inevitable o incluso deseable. Por ello, se vuelve imprescindible sostener una mirada crítica que continúe interrogando la pregunta *cui bono* frente a la producción y valoración de obras necro-artísticas, es decir, de aquellas en las que la muerte y el abandono del otro ocupan un lugar central.

Desde esta perspectiva, una mirada crítica debe situarse más allá del debate sobre si tales expresiones estético-artísticas se inscriben o no en el marco de la libertad de expresión. Resulta necesario cuestionar, además, si dichas obras se solidarizan con la lógica del capital y del poder soberano o si, por el contrario, logran resistirla. Si bien algunas producciones artísticas pueden pretender dignificar las vidas humanas desechadas por la violencia necropolítica y necroeconómica, paradójicamente también pueden contribuir —de manera apologética— a la reproducción sociocultural de la violencia, sobre todo si se reconoce la influencia y el control que ejercen las industrias culturales sobre las producciones artísticas y los objetos de goce estético.

### **Referencias**

- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*. Adriana Hidalgo.

- Azaola, E. (2012). La violencia de hoy, las violencias de siempre. *Desacatos*, (40), 13–32.
- Buckley, W. F., Jr. (1974). *United Nations Journal: A Delegate's Odyssey*. G. P. Putnam's Sons.
- Castro, C. (2023, 29 de noviembre). Peso Pluma es el rey de 2023: El primer mexicano en el top 10 mundial de Spotify. *El Sol de Hermosillo*.  
<https://oem.com.mx/elsoldehermosillo/gossip/spotify-peso-pluma-es-el-rey-de-2023-el-primer-mexicano-en-el-top-10-mundial-13128413>
- Dussel, E. (2022). *Estética de la liberación* [Manuscrito no publicado].
- Fanon, F. (2001). *Pour la révolution africaine: Écrits politiques*. La Découverte.
- Flores, L. (2019, 23 de octubre). Con EPN, ProMéxico dio a Televisa 17.5 millones de pesos para hacer narcoseries basadas en Culiacán. *SinEmbargo*.  
<https://www.sinembargo.mx/3665674/on-pena-promexico-le-dio-17-5-millones-a-televisa-para-series-del-narco-basadas-en-culiacan/>
- GBM. (2025, 29 de noviembre). El negocio que nunca dejó de sonar. *GBM*.  
<https://gbm.com/media/the-story/el-negocio-que-nunca-dejo-de-sonar/>
- Holmes, M. (2025, 15 de julio). Late night ratings revealed: Who's top & who's lagging behind? *TV Insider*.  
<https://www.tvinsider.com/1202434/late-night-ratings-2025-gutfeld-kimmel-colbert-fallon/>
- Kworb. (2025). *Peso Pluma: Spotify top songs*.  
[https://kworb.net/spotify/artist/12GqGscKJx3aE4t07u7eVZ\\_songs.html](https://kworb.net/spotify/artist/12GqGscKJx3aE4t07u7eVZ_songs.html)  
(Consultado el 15 de noviembre de 2025)
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Mújica-García, J. A. (2021). Necrocracia y pandemia por COVID-19 en América. *El Búho de Minerva*, 1(2), 29–42.
- Organización Panamericana de la Salud. (2025). *Prevención de la violencia*.  
<https://www.paho.org/es/temas/prevencion-violencia>  
(Consultado el 15 de noviembre de 2025)
- Saúl, L. (2011, 13 de julio). Paga la SSP 118 mdp por serie de TV. *El Universal*.  
<https://archivo.eluniversal.com.mx/primera/37272.html>
- Schmitt, C. (2009a). *El concepto de lo político*. Alianza.
- Schmitt, C. (2009b). *Teología política*. Trotta.

# La pérdida de la humanidad. Reflexiones sobre la ética, el poder y la violencia en el contexto del narcotráfico en México

The Loss of Humanity: Reflections on Ethics, Power, and Violence in the Context of Drug Trafficking in Mexico

Juan Manuel Pascual Alarcón Sánchez

## Resumen

**Introducción:** A partir de la lucha contra el narcotráfico pactada en 2006, en México se agudizó la violencia debido a la presencia de grupos organizados que se disputan los territorios. Entre estos se encuentra el estado de Guanajuato, que incluye la zona denominada *Triángulo del huachicol*, conformada por los municipios de Irapuato, Celaya y Salamanca. Este último constituye el lugar de intervención del modelo diseñado para la reconstrucción del tejido social, el cual consiste en la reapropiación de los espacios públicos que permitan el encuentro para el reconocimiento de la otredad y favorezcan dinámicas de relación incluyentes y comunitarias, basadas en la solidaridad, la pertenencia y la identidad.

**Objetivos:** Intervenir espacios públicos desde un enfoque de educación para la paz, a fin de sensibilizar y favorecer la reconstrucción del tejido social.

**Método:** Investigación-acción con observación participante, consistente en el siguiente modelo: etapa 1, reconocimiento; etapa 2, intervención; etapa 3, seguimiento; etapa 4, reconstrucción.

**Resultados:** La comunidad mostró empatía con la intervención; el proyecto favoreció el encuentro; se percibieron signos de reconocimiento de la otredad; los agentes asumieron el compromiso como facilitadores, contando con un proceso formativo previo que se evidenció durante la intervención; esta se convirtió en un síntoma de cohesión. A partir de la aplicación del método de observación participante, los instrumentos de validación señalaron

las categorías de encuentro y reencuentro como elementos para reconocer la comunidad y favorecer la identidad y la solidaridad entre quienes la habitan.

**Conclusión:** Los espacios públicos, como escenarios compartidos, al ser reapropiados por la colectividad, permitieron vivenciar el sentido de lo humano y experimentar aquello que generó significado y sentido para los propios sujetos socioculturales. La deconstrucción de estos espacios, secuestrados por la violencia, posibilitó su intervención constante mediante la irrupción en diversas formas, medios y modos, orientados a su resignificación como escenarios identitarios en favor de la reconstrucción del tejido social.

**Palabras clave:** Reconstrucción, tejido social, espacio público.

### **Abstract**

**Introduction:** Since the fight against drug trafficking agreed upon in 2006, violence in Mexico has worsened due to the presence of organized groups disputing territorial control. Among these areas is the state of Guanajuato, which includes the region known as the *huachicol triangle*, composed of the municipalities of Irapuato, Celaya, and Salamanca. Salamanca constitutes the site of intervention for the designed model of social fabric reconstruction, which consists of the reappropriation of public spaces that enable encounters for the recognition of otherness and promote inclusive and community-based relational dynamics grounded in solidarity, belonging, and identity.

**Objectives:** To intervene in public spaces from a peace education perspective in order to raise awareness and promote the reconstruction of the social fabric.

**Method:** Action research with participant observation, consisting of the following stages: recognition, intervention, monitoring, and reconstruction.

**Results:** The community showed empathy toward the intervention; the project fostered encounters; signs of recognition of otherness were observed; the agents assumed their role as facilitators after a prior training process, which was reflected in the intervention; and the intervention itself became a symptom of cohesion. Through the application of participant observation, validation instruments identified the categories of encounter and re-encounter as key elements in recognizing the community and fostering identity and solidarity among its members.

**Conclusion:** Public spaces, as shared settings, when reclaimed by the community, enabled the experience of humanity and generated meaning and significance for sociocultural subjects themselves. The deconstruction of these spaces, previously hijacked by violence, allowed for sustained intervention through diverse forms, media, and modes, aimed at their redefinition as identity-based settings in favor of social fabric reconstruction.

**Keywords:** Reconstruction, social fabric, public space.

## **Justificación**

Ante la realidad de muerte que acecha a este *Triángulo del huachicol*, donde las condiciones de violencia no solo se derivan del calentamiento de plazas, sino también de la disputa por el control de hidrocarburos, combustible y la llamada renta de piso, la delincuencia organizada logra su objetivo al infundir pánico y generar sociedades fragmentadas, desorganizadas e inmovilizadas.

Esta vivencia de realidades se opone a la finalidad última de la colectividad, entendida como un constructo de seres relacionales y sociales que posibiliten el reconocimiento del otro para la coexistencia. En este contexto, el *locus* se presenta como una oportunidad para la reconstrucción.

El *locus* se refiere al “lugar” o “fuente” desde donde una persona atribuye la responsabilidad o el control sobre los acontecimientos de su vida o su autoimagen. El término más común es *locus de control*, que describe si una persona considera que los resultados de su vida están determinados por factores internos —como el esfuerzo, las decisiones o las habilidades— o por factores externos —como la suerte, el destino, la acción de otros o circunstancias adversas— (Visdómine-Lozano, 2006).

A partir de estos factores internos y externos, las colectividades involucradas en programas de Reconstrucción del Tejido Social asumen experiencias capaces de replantear condiciones, formas y situaciones de vida. Es precisamente a través del encuentro con la otredad donde emerge el reconocimiento de las y los otros, diversos y diferentes, que habitan un espacio común cargado de humanidad.

Las intervenciones en espacios públicos constituyen un camino para la recuperación y reconstrucción del tejido social, al irrumpir en el espacio-tiempo y posibilitar el desplazamiento de identidades. Como señala Gregor (2005):

El realismo puede tener dos sentidos en política: uno sería no luchar contra la realidad sino adaptarse a ella; el otro exige tener en cuenta la realidad para esperar transformarla. A esa espera se refiere la palabra esperanza: la espera activa, la paciente construcción de la utopía creadora que día a día cambia algo para heredar, junto con el patrimonio cultural, la esperanza.

Por ello, la propuesta consiste en formar agentes de transformación con un enfoque en la promoción de la cultura de paz para la reapropiación del espacio público, impulsando la modificación de escenarios: “Redefinir los espacios identitarios, cambiantes y constantes, a partir de la interacción con el otro en un espacio común; asumir la facultad del ser social para incidir en la resignificación de dichos espacios” (Mouffe & Laclau, 2018).

## **Antecedentes**

La intervención artístico-cultural en espacios públicos constituye una herramienta que, mediante el uso del cuerpo y la música, proyecta un discurso narrativo orientado a impactar al espectador y visibilizar problemáticas sociales, generando procesos de reflexión que permitan reinterpretar la realidad y promover la conciencia colectiva. Estas intervenciones favorecen tres niveles de interacción: con los personajes que las realizan, con los espectadores y con el espacio en el que se desarrollan.

Las intervenciones artístico-culturales abordan diversas temáticas y situaciones; la reapropiación de los espacios públicos resulta fundamental para la reconstrucción del tejido social. Los signos de muerte que se viven en la localidad y en el estado han generado separación y terror entre los habitantes, dejando los espacios colectivos secuestrados por el miedo. Por ello, este tipo de intervención resulta necesaria para visibilizar, abordar y transformar, desde el arte y la cultura, una realidad latente y mortal.

Hacer partícipes a los sujetos políticos como protagonistas permite su inclusión en el conflicto, el entendimiento de este, la sensibilización y la reflexión, colocándolos como agentes de transformación. En el momento en que asumen su compromiso dentro de estos procesos, se favorece un despertar de la conciencia y una realización en la praxis. Por ello, las intervenciones artístico-culturales se conciben como herramientas pedagógicas en la acción.

Las intervenciones artístico-culturales para la reapropiación de los espacios públicos constituyen una estrategia para incidir en el *locus* compartido por una colectividad. Los espacios públicos, en la medida en que cambian los sujetos que los habitan, se resignifican a través de una interacción simbólica entre el espacio y el sujeto como ente sociocultural, permeando la experiencia del encuentro social que se produce en dicho lugar.

Esta estrategia educativa y constructora de una cultura de paz consiste en irrumpir en el espacio público —plazas, jardines, plazoletas, explanadas, centros comunitarios, canchas deportivas, colonias populares, comunidades rurales y zonas vulnerables— mediante *happenings*, *performances*, actividades lúdicas, artes plásticas, lectura callejera, entre otras expresiones.

Las intervenciones artístico-culturales se caracterizan por irrumpir en este espacio-tiempo de identidades a través de diversos medios y herramientas. En este proceso, los sujetos políticos primarios y los agentes de acción viven un recorrido de sensibilización, reflexión, análisis, crítica y formación que les permite incidir en su entorno, posibilitando su desplazamiento como elementos de transformación y compromiso social. De este modo, se convierten en promotores de una cultura de paz y de cambio en su propia realidad. En palabras de José Antonio Mac Gregor C.:

El realismo puede tener dos sentidos en política: uno sería no luchar contra la realidad sino adaptarse a ella; el otro exige tener en cuenta la realidad para esperar transformarla. A esa espera se refiere la palabra esperanza: la espera activa, la que se espera de ellos [los sujetos políticos], la paciente construcción de la utopía creadora que día a día cambia algo para heredar, junto con el patrimonio cultural, la esperanza (Mac Gregor, 2005).

Colocar al *locus* como parte del patrimonio cultural, en la medida en que constituye un bien humano y para la humanidad, requiere un compromiso social con su preservación, no solo en el plano físico, sino también en el de la vivencia. En este sentido, se asume la dimensión de la acción política participativa del individuo al intervenir, defender, promover y resistir, como ser cultural, aquello que le otorga significación, sentido y simbolismo.

La promoción de la cultura de paz se presenta así como una respuesta para la reapropiación del espacio público que permita la reconstrucción del tejido social. La incidencia del agente de cambio, consciente de la necesidad de modificar los escenarios sociales, asume la dimensión de protagonista y de promotor de resignificaciones tanto del espacio como de las identidades mismas. En palabras de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau (2000): “Redefinir los espacios identitarios, cambiantes y constantes, a partir de la interacción con el otro en un espacio común; asumir la facultad del ser social para incidir en la resignificación de dichos espacios”.

A través de diversas manifestaciones artísticas —como el *happening*, los *performances*, la lectura callejera, las actividades lúdicas y el arte en movimiento, entre otras— se incide en la vivencia de alternativas que se contraponen a la violencia. Es decir, la cultura de paz utiliza estos medios para articular un discurso social orientado a la reapropiación de sentidos y signos que permitan el rescate del espacio y que funcionen como elementos de cohesión social y colectiva. De este modo, en el encuentro de realidades e identidades prevalece el sentido de otredad, construido a partir de la diferencia. Como señala García Canclini (2005): “El desarrollo más productivo es el que valora la riqueza de las diferencias, propicia la comunicación y el intercambio —interno y con el mundo— y contribuye a corregir las desigualdades”.

Los espacios públicos, en la denotación misma del término, deben aludir a ser apropiados por la colectividad, a vivenciar el sentido de lo humano y a experimentar aquello que evoca sentido y significación para los propios sujetos socioculturales. La deconstrucción de estos espacios, hoy secuestrados por la violencia, hace necesaria su intervención constante: la irrupción en sus diversas formas, medios y modos, orientada a su resignificación como escenarios identitarios y a su reapropiación en favor de la reconstrucción del tejido social.

## Contexto

En 2024 se registraron **33,241 homicidios en México**, según datos preliminares del INEGI. Esta cifra representa un aumento con respecto a 2023, año en el que se contabilizaron **32,252 homicidios**. La tasa nacional de homicidios por cada 100,000 habitantes fue de **25.6**, superando la tasa de **24.9** registrada en 2023, de acuerdo con el INEGI.

Durante el primer trimestre de 2025, según datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP), se registraron **9,944 homicidios** en el país, de los cuales **5,674 fueron homicidios dolosos** y **4,270 homicidios culposos**. Esta cifra representa una **disminución del 4.19 %** con respecto al mismo periodo del año anterior y constituye el **registro más bajo de homicidios totales desde 2017**.

Los estados con mayor número de homicidios reportados al inicio de 2025, en el periodo de enero a mayo, fueron **Guanajuato**, con **13.3 % del total nacional**, seguido por **Baja California** y el **Estado de México**, ambos con **6.8 %**, según informes oficiales del gobierno. Otros estados con alta incidencia fueron **Chihuahua, Sinaloa, Guerrero y Jalisco**, los cuales, en conjunto, concentraron más de la mitad de los homicidios registrados en el país.

### Estados con mayor incidencia de homicidios (enero–mayo de 2025):

- **Guanajuato:** 13.3 % del total nacional
- **Baja California:** 6.8 % del total nacional
- **Estado de México:** 6.8 % del total nacional
- **Chihuahua:** 6.7 % del total nacional
- **Sinaloa:** 6.4 % del total nacional
- **Guerrero:** 5.8 % del total nacional
- **Jalisco:** 5.7 % del total nacional

El estado de **Guanajuato** está integrado por **46 municipios libres**. **León, Irapuato, Celaya y Salamanca** concentran casi la mitad de la población estatal y, al mismo tiempo, registran el **mayor número de homicidios**.

## Metodología

**Objetivo:** Intervenir espacios públicos desde un enfoque de educación para la paz, a fin de sensibilizar y favorecer la reconstrucción del tejido social.

**Método:** Investigación-acción con observación participante.

## Modelo:

- Etapa 1: Reconocimiento
- Etapa 2: Intervención
- Etapa 3: Seguimiento
- Etapa 4: Reconstrucción

## Resultados

### Elaboración del **Modelo de Reconstrucción del Tejido Social para la Función Pública.**

A continuación, se presenta la figura correspondiente a las características del modelo de reconstrucción social para la función pública.

AGENTES:	INCIDENCIA SOCIAL:	ENFOQUES:
<ul style="list-style-type: none"><li>• Espacio público</li><li>• Comunidad</li><li>• Agentes culturales comunitarios</li><li>• Direcciones y áreas con los distintos programas</li><li>• Instituciones de gobierno para la recuperación de espacios públicos: Ejército, fuerza pública, Guardia Nacional.</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Humana</li><li>• Económica</li><li>• Política</li><li>• Social</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Humanitario</li><li>• Comunitario</li><li>• Transformativo</li><li>• Crítico</li><li>• Solidario</li><li>• Con perspectiva de género</li><li>• Cultura de Paz</li><li>• <u>Ambientalista</u></li></ul>

*Figura 1: Características generales del modelo de reconstrucción social. Autoría propia.*

## Diseño del proceso de Reconstrucción del Tejido Social para la Función Pública

### Etapas

- 1. Reconocimiento:** Etapa de diagnóstico integral. El proceso nace de la realidad social y se diseña de manera específica a través de los agentes de intervención, quienes recogen las necesidades, intereses y problemáticas de la comunidad. Incluye análisis de coyuntura y análisis sistemático de la realidad social, así como la identificación de agentes comunitarios, enlaces y liderazgos locales.

- 2. Intervención:** Esquema general de intervención específica a partir del análisis, la priorización y el diseño del modelo de ejecución, en el que se incorporan de manera transversal las distintas dependencias y áreas. Comprende actividades concretas de reconstrucción, tales como juegos tradicionales, talleres, eventos culturales y artísticos, acciones de desarrollo económico y social, así como eventos de integración deportiva. Esta etapa incluye un proceso de iniciación formativa integral, la incorporación de la pedagogía del oprimido y de la pedagogía de la liberación, y el acercamiento de las áreas integrales orientadas al saneamiento social, como Bienestar y Direcciones Generales. Se trata de una etapa de intervención directa con acciones de promoción, preparación e integración de semilleros comunitarios, comités, escuelas, liderazgos, enlaces y formadores.
- 3. Seguimiento:** En esta etapa se mantiene la supervisión y disminuye la intervención directa, dando lugar a un acompañamiento constante a través de las distintas áreas, direcciones o dependencias. Corresponde al momento de la reapropiación de los espacios públicos. Los semilleros comunitarios asumen el papel de protagonistas y responsables del seguimiento de las acciones.
- 4. Reconstrucción:** Etapa de encuentros de corazones comunitarios, establecimiento de alianzas para intervenciones en otros espacios y seguimiento continuo de los procesos de reconstrucción. En este momento se asumen compromisos de transformación autónomos, autogestivos y comunitarios. La reconstrucción es entendida como un proceso permanente, que implica revisión y planeación social constantes, así como la asunción de compromisos de transformación de la ciudad mediante el apoyo y la creación de nuevos centros comunitarios.

## **Corazón comunitario**

### **Operatividad**

- 1. Vinculación con órganos de gobierno:** Instancias articuladoras para la infraestructura, habilitación, saneamiento, mantenimiento y supervisión, a través de:
  - Jornadas integrales
  - Direcciones Generales
  - Direcciones por área

- Programa *Jóvenes Construyendo el Futuro*

## **2. Funcionalidad del Corazón Comunitario:**

- Agentes culturales comunitarios
- Jóvenes en Servicio Social
- Asociaciones, grupos, ONG, organismos y colectivos de carácter social, político, deportivo, cultural o artístico

### **Análisis y conclusiones**

Las comunidades mostraron empatía con la intervención; el proyecto favoreció el encuentro; se percibieron signos de reconocimiento de la otredad; los agentes asumieron el compromiso como facilitadores, contando con un proceso formativo previo que se reflejó en la intervención; y la acción emprendida se constituyó en un síntoma de cohesión social. A partir de la aplicación del método de observación participante, los instrumentos de validación señalaron las categorías de encuentro y reencuentro como elementos clave para reconocer a la comunidad y fortalecer la identidad y la solidaridad entre quienes la habitan.

Los espacios públicos, como escenarios compartidos, al ser reapropiados por la colectividad, permitieron vivenciar el sentido de lo humano y experimentar aquello que generó sentido y significación para los propios sujetos socioculturales. La deconstrucción de estos espacios, previamente secuestrados por la violencia, posibilitó su intervención constante mediante la irrupción en diversas formas, medios y modos, orientada a su resignificación como escenarios identitarios en favor de la reconstrucción del tejido social.

### **Referencias**

- García Canclini, N. (2005). *Todos tienen cultura: ¿Quiénes pueden desarrollarla?* Paidós.
- Mouffe, C., & Laclau, E. (2000). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Mac Gregor, J. A. (2005). *La participación de los jóvenes en el desarrollo cultural comunitario*. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Ocio Joven DINAMIA, España.
- Visdómine-Lozano, J. C., & Luciano, C. (2006). Locus de control y autorregulación conductual: Revisión conceptual y experimental. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 6(3), 729–751.

## Fuentes hemerográficas y electrónicas

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (s. f.). *Estadísticas de homicidios*. <https://www.inegi.org.mx/>
- Univisión Noticias. (2018). Se disparan las cifras de homicidios en México al inicio de 2018 por disputas entre cárteles del narcotráfico. <https://www.univision.com/noticias/asesinatos/se-disparan-la-cifras-de-homicidios-en-mexico-al-inicio-de-2018-por-disputas-entre-carteles-del-narcotrafico>
- HuffPost México. (2017). Peña y Calderón suman 234 mil muertos y 2017 es oficialmente el año más violento en la historia reciente de México. [https://www.huffingtonpost.com.mx/2017/11/23/pena-y-calderon-suman-234-mil-muertos-y-2017-es-oficialmente-el-ano-mas-violento-en-la-historia-reciente-de-mexico\\_a\\_23285694/](https://www.huffingtonpost.com.mx/2017/11/23/pena-y-calderon-suman-234-mil-muertos-y-2017-es-oficialmente-el-ano-mas-violento-en-la-historia-reciente-de-mexico_a_23285694/)
- AM Noticias. (2017). Encabeza Guanajuato homicidios en el país. <https://www.am.com.mx/2017/08/23/local/encabeza-guanajuato-homicidios-en-el-pais-371430>
- AM Noticias. (2018). Suma Guanajuato casi mil asesinatos. <https://www.am.com.mx/2018/05/01/local/suma-guanajuato-casi-mil-asesinatos-465563>

## Segunda parte. Género, cuerpo y agencia en contextos de violencia

“Los cuerpos de las mujeres son territorios donde se inscribe la violencia,  
pero también donde germinan resistencias.”

Rita Segato



# Mujeres y narcotráfico, entre la subordinación y la agencia: el caso de Valeria Márquez

Women and drug trafficking, between subordination and agency: the case of Valeria Márquez

Anayuri Güemes Cruz

## Resumen

Este trabajo reflexiona sobre la ambivalente relación entre mujeres y narcotráfico, analizando la tensión entre su subordinación y su agencia. Mediante un enfoque cualitativo y el estudio de caso de Valeria Márquez, se examina cómo su feminicidio, transmitido en vivo, devela la lógica de poder de la narcocultura. El uso de su capital erótico le permitió cierta movilidad social; sin embargo, esta aparente agencia se encuentra subordinada a una estructura patriarcal, lo que las convierte en “mujeres desechables”. El caso ilustra la “pedagogía de la crueldad” (Segato, 2018), la cual enseña que la vida es un bien consumible a través de la violencia espectacularizada. Se concluye que es fundamental deconstruir estos imaginarios para combatir la deshumanización y promover “contrapedagogías” que refuercen la empatía y el tejido social.

**Palabras clave:** narcocultura, agencia, deshumanización, pedagogía de la crueldad, feminicidio.

## Abstract

This paper reflects on the ambivalent relationship between women and drug trafficking, analyzing the tension between their subordination and agency. Using a qualitative approach and the case study of Valeria Márquez, it examines how her live-streamed femicide reveals

the power logic of narcoculture. The use of her erotic capital allowed her some social mobility; however, this apparent agency is subordinated to a patriarchal structure, turning women into “disposable women.” The case illustrates Segato’s “pedagogy of cruelty” (Segato, 2018), which teaches that life is a consumable good through spectacularized violence. It concludes that it is essential to deconstruct these imaginaries to combat dehumanization and promote “counter-pedagogies” that strengthen empathy and the social fabric.

**Keywords:** narcoculture, agency, dehumanization, pedagogy of cruelty, femicide.

### **Introducción: El entramado de la narcocultura y el papel de las mujeres**

El fenómeno del narcotráfico en México no es nuevo. Desde hace varias décadas ha estado presente y ha permeado profundamente el tejido social y las prácticas culturales, dando paso a lo que se ha denominado *narcocultura*. Esta construcción sociocultural no solo legitima, celebra y normaliza expresiones vinculadas al narcotráfico, sino que también reproduce imaginarios que hacen apología de la violencia sobre sus diversos actores sociales, tanto hombres como mujeres. En este contexto, la figura de la mujer resulta particularmente paradigmática, pues su función dentro de la narcocultura está intrínsecamente ligada a procesos de deshumanización.

Este ensayo se propone analizar, desde una perspectiva crítica, la relación entre las mujeres y el narcotráfico en México, centrándose en la contradicción inherente del papel que ocupan: una posición que oscila entre la potencialidad de su agencia —entendida como un empoderamiento transgresor— y la evidente subordinación dentro de la lógica de la narcocultura.

Si bien la narcocultura contribuye a la deshumanización tanto de hombres como de mujeres, en el caso femenino tiende a reducirlas a objetos, símbolos de estatus o víctimas pasivas, lo que tiene profundas implicaciones en su dignidad, sus derechos y la construcción social de la vida. A través del caso de Valeria Márquez, se analizan diversas manifestaciones de esta deshumanización con el fin de ofrecer una reflexión crítica sobre la necesidad de deconstruir los imaginarios atractivos que, bajo una pátina de éxito y glamour, encubren la instrumentalización y la violencia contra las mujeres en el marco del capitalismo contemporáneo.

La narcocultura, difundida ampliamente mediante narcocorridos, series televisivas y redes sociales, ha construido una imagen de la mujer que aparenta autonomía y libertad, cuando en realidad se encuentra sujeta a relaciones de poder profundamente asimétricas. Las mujeres quedan subsumidas en un discurso de control masculino, siendo instrumentalizadas

a través de sus cuerpos, los cuales se convierten en productos moldeados mediante modificaciones estéticas para consolidar el estatus del narcotraficante con el que se vinculan —o desean vincularse—.

El caso de Valeria Márquez resulta ejemplar porque su vida, exhibida públicamente a través de las redes sociales como un éxito profesional, se entrelaza con la violencia y la precariedad propias de la narcocultura. Su trágico final, transmitido en vivo, no solo conmocionó a la sociedad, sino que expuso sin velos la vulnerabilidad estructural de las mujeres en este entorno. Este hecho constituye un acto de violencia explícita, pero también una lección ejemplar en el marco de lo que Rita Segato denomina la “pedagogía de la crueldad” (Segato, 2018), la cual opera mediante la espectacularización de la violencia para deshumanizar y controlar.

### **Abordaje metodológico**

La metodología empleada en esta investigación se sustenta en un enfoque cualitativo, a través del análisis de un estudio de caso. El trabajo se centra en el caso paradigmático de Valeria Márquez, una joven influencer cuya vida y trágico final permiten explorar las complejas dinámicas de la narcocultura en México. El caso no se utiliza como una mera ilustración, sino como un dispositivo analítico para profundizar en la interrelación entre conceptos teóricos clave y las realidades sociales que estos buscan explicar.

Para el análisis se recurrió a fuentes de información secundarias, entre ellas documentación académica —libros, tesis y artículos científicos—, así como artículos periodísticos y registros de redes sociales, tales como transmisiones en vivo, publicaciones y videos relacionados con el caso.

El marco analítico se construyó a partir de la intersección de diversas teorías provenientes de las ciencias sociales y las humanidades. Se empleó la perspectiva de género y el análisis feminista para desentrañar las estructuras de dominación patriarcal inherentes a la narcocultura. La teoría de la deshumanización (Haslam, 2006) permitió comprender los mecanismos mediante los cuales las mujeres son reducidas a objetos o entidades sin valor intrínseco, lo que facilita el ejercicio de la violencia. Un concepto central en la reflexión es el de agencia (Ortner, 2006), utilizado para analizar cómo, a pesar de las estructuras opresivas, algunas mujeres desarrollan estrategias individuales de supervivencia, como la acumulación de capital erótico (Hakim, 2014), que les posibilita cierta movilidad social. Finalmente, el análisis se complementa con la noción de “pedagogía de la crueldad” (Segato, 2018), que

permite interpretar el feminicidio de Valeria Márquez no solo como un acto de violencia, sino como una lección ejemplar normalizada a través de su espectacularización mediática.

### **La narcocultura como sistema de representaciones y la deshumanización de la vida**

La narcocultura es un fenómeno sociocultural que constituye un sistema de representaciones, imaginarios, prácticas y significados construidos en torno al narcotráfico como fenómeno global. Más que una simple subcultura del crimen organizado se trata de un entramado ideológico y estético que moldea comportamientos, identidades y aspiraciones en determinados sectores sociales, particularmente en México y otras regiones de América Latina. Puede conceptualizarse como una empresa transnacional que prospera bajo las lógicas del capitalismo neoliberal (León Olvera, 2019; Becerra, 2023).

La narcocultura se ha fortalecido como consecuencia de la política antidrogas, que intensificó tanto el narcotráfico como la violencia, y se ha arraigado profundamente a través de la cultura popular y de las industrias culturales, que han amplificado y legitimado sus expresiones simbólicas. En este sistema, la violencia se convierte en un lenguaje central, una forma de comunicación que articula poder, control y dominación.

Esta violencia extrema se normaliza y se integra al sistema económico contemporáneo, dando lugar a lo que Sayak Valencia (2016) denomina *capitalismo gore*. En este contexto, la narcocultura ofrece horizontes aspiracionales que seducen, aun cuando implican altos niveles de riesgo y precariedad vital.

Dentro de este entramado simbólico, la representación de las mujeres es particularmente reveladora. Los narcocorridos, el reguetón y los corridos tumbados han funcionado como crónicas musicales de la vida de los capos, en las que las mujeres aparecen frecuentemente como posesiones, comparables a bienes de lujo. Como señala Valenzuela Arce (2015), la mujer rara vez es representada como sujeto autónomo; su valor se define en función del varón que la exhibe como símbolo de estatus y virilidad.

La hipersexualización, el hiperconsumo y el narcoglamour constituyen dimensiones centrales de esta representación. La figura de la *buchona* emerge como una identidad femenina asociada al ascenso social rápido mediante la ostentación y el uso estratégico del capital erótico (Hakim, 2014). El cuerpo femenino se transforma así en una inversión, moldeada a través de cirugías y modificaciones estéticas que responden a un ideal de belleza impuesto por la lógica del narcotráfico.

Si bien estas prácticas pueden interpretarse como formas de agencia, se inscriben en una estructura que convierte a las mujeres en mercancías intercambiables. Wright (2006)

denomina este fenómeno como la producción de “mujeres desechables”, cuya valía depende de su capacidad para cumplir con expectativas estéticas y simbólicas. El feminicidio de Valeria Márquez, transmitido en vivo, constituye una expresión extrema de esta deshumanización y evidencia la violencia estructural que atraviesa la narcocultura.

### **El caso de Valeria Márquez: agencia y deshumanización en el límite**

El trágico final de Valeria Márquez ilustra de manera cruda esta polaridad. Su caso expone un empoderamiento superficial: una mujer que, desde la precariedad socioeconómica, logra una movilidad social vertiginosa capitalizando su cuerpo en una vida de “hiperconsumo”, exhibida a través de fotos y videos en redes sociales (yates, jets privados, lujos, alta costura y encuentros con figuras de poder). Paralelamente, su ejecución durante una transmisión en vivo revela la profunda fragilidad y la deshumanización inherentes a esta existencia vulnerable. Este suceso pone de manifiesto una faceta constante de la deshumanización de las mujeres en la narcocultura, donde la mujer es reducida a un mero objeto, un bien material, un “trofeo” que el narcotraficante adquiere, exhibe y desecha (León, 2019). Más allá de la posesión, su exhibición —enmarcada en la pedagogía de la crueldad de Segato (2018)— la presenta como frágil, vulnerable y despojada de toda dignidad. Su ejecución no es solo un acto de violencia, sino un mensaje contundente dirigido a otras mujeres.

Valeria Márquez fue una joven influencer y modelo mexicana nacida en 2002. A través de su popularidad en redes sociales, donde acumuló miles de seguidores, se presentaba como empresaria y dueña de un salón de belleza. Su historia, vinculada a un hombre de alto rango en el crimen organizado, concuerda con la descripción de la “feminidad buchona” (León, 2019). En los meses previos a su muerte, había expresado públicamente en redes sociales un profundo temor por su seguridad, incluso responsabilizando a su entonces pareja si algo le ocurría. Compartió imágenes de moretones y capturas de pantalla de conversaciones en las que su expareja la amenazaba. Esto lleva a cuestionar cómo este aparente éxito profesional presenta una cara oculta y si existe una relación directa entre el éxito exhibido y el peligro que ella misma manifestó.

Valeria Márquez fue asesinada el 13 de mayo de 2024, a la edad de 23 años, mientras realizaba una transmisión en vivo a través de TikTok desde su salón de belleza. Minutos antes del feminicidio, se mostró visiblemente preocupada. Un sujeto había ido a buscarla esa mañana para entregarle un regalo de alto valor, y ella especuló en voz alta si no la “iban a levantar”, es decir, a secuestrar. El ataque mortal ocurrió cuando el sujeto regresó, se presentó como repartidor y, en lugar de entregarle el obsequio, le disparó a quemarropa, causándole la muerte de manera inmediata. La investigación inicial vinculó el feminicidio

con su relación sentimental con un importante líder operativo del Cártel Jalisco Nueva Generación (CJNG). La demora policial en atender el caso ha sido señalada como indicativa de la influencia del crimen organizado en Zapopan, Jalisco.

### **La dicotomía entre agencia y subordinación: un análisis más profundo**

La deshumanización se agudiza al considerar la violencia extrema y sistemática que enfrentan las mujeres en el contexto del narcotráfico. Sus cuerpos se convierten en territorios de inscripción de la crueldad, utilizados para enviar mensajes o como piezas prescindibles dentro del engranaje criminal. La violencia física y sexual contra las mujeres en zonas controladas por el narcotráfico es una realidad alarmante, y los feminicidios, las torturas y los secuestros no constituyen incidentes aislados, sino que a menudo forman parte de estrategias deliberadas de terror o “ajustes de cuentas”.

Valencia (2016), en su análisis del *capitalismo gore*, describe cómo “el cuerpo femenino es susceptible de ser espectacularizado en su violencia, convertido en un lienzo donde se plasma la brutalidad del poder, funcionando como advertencia para otros actores o para la sociedad en general” (p. 45). En este escenario, la mujer no es solo una víctima, sino un vehículo para un mensaje de terror, despojada de su humanidad y convertida en un medio para un fin. La impunidad que rodea estos crímenes contribuye de manera decisiva a su deshumanización, pues su vida y su muerte parecen carecer de valor ante los ojos de la justicia.

Más allá de la violencia directa, muchas mujeres son arrastradas al microtráfico y al narcomenudeo, ocupando los eslabones más vulnerables de la cadena delictiva. A menudo, la pobreza, la falta de oportunidades y la coacción las involucran en estas actividades. En el comercio de drogas, las mujeres suelen ocupar los roles menos lucrativos y más expuestos, lo que las hace fácilmente reemplazables y las primeras en ser criminalizadas, subrayando la profunda desigualdad de género inherente a las organizaciones criminales. Su vulnerabilidad socioeconómica se entrelaza con su condición de género, haciéndolas doblemente susceptibles a la deshumanización y la explotación (Salinas, 2014).

La deshumanización de las mujeres en la narcocultura va más allá de la objetificación y la victimización física; se extiende a la anulación de su subjetividad y de su agencia. La narcocultura opera bajo una lógica patriarcal extrema, en la que la voz y la capacidad de decisión de las mujeres son sistemáticamente silenciadas. Su rol se define en función de su relación con los hombres, limitando su autonomía y su posibilidad de construir narrativas propias. Incluso cuando participan activamente en el narcotráfico, su agencia suele ser

cooptada o instrumentalizada para los fines de la organización, más que constituir un ejercicio de voluntad orientado a la libertad.

No obstante, el debate entre estructura y agencia resulta fundamental para comprender las decisiones complejas que enfrentan las mujeres. Las definiciones de agencia enfatizan la capacidad de los sujetos sociales para transformar sus condiciones de vida y actuar en la configuración de sus propias trayectorias. En este sentido, si existe un espacio de agencia que motiva a algunas mujeres a utilizar los recursos disponibles —como su capital erótico— para no quedar confinadas a la precariedad de origen, podría parecer que efectivamente cuentan con cierto margen de acción (Valencia, 2016).

El caso de Valeria Márquez obliga a reflexionar sobre esta relación entre estructura y agencia. Ella no diseñó las reglas del juego, pero operó dentro de ellas para generar un capital que le permitió romper determinadas barreras socioeconómicas, construyendo una narrativa de supuesta liberación a través de las redes sociales y acumulando recursos orientados a una movilidad social deseada. La perspectiva de Ortner (2006) resulta pertinente, pues permite una lectura desde lo individual más que desde lo colectivo. El ejercicio de su agencia estuvo anclado a objetivos personales, orientados a transgredir barreras específicas —como la socioeconómica—, pero sin la capacidad de transformar la estructura social en su conjunto. Las mujeres que logran acumular poder dentro de la narcocultura no modifican las estructuras: se insertan en ellas y ascienden socialmente. Sin embargo, no existe un cuestionamiento al patriarcado ni a la masculinidad dominante, por lo que su agencia se reduce a un margen estrecho, de alto riesgo, en el que se acepta la dominación masculina y violenta. Esta lógica se alinea con las narrativas del capitalismo neoliberal centradas en la superación individual.

### **La pedagogía de la crueldad en el caso de Valeria Márquez**

Para comprender la deshumanización ejercida contra las mujeres en la narcocultura, es indispensable recurrir a categorías analíticas que permitan desentrañar la complejidad del fenómeno. La perspectiva de género y las teorías feministas constituyen herramientas fundamentales. El narcotráfico es un fenómeno eminentemente patriarcal que reproduce y exagera las estructuras de dominación masculina presentes en la sociedad. La interseccionalidad (Crenshaw, 1989) resulta clave, pues las vulnerabilidades de las mujeres se derivan de la intersección entre género, clase social, edad y ubicación geográfica, lo que las expone a formas específicas, acumulativas y agravadas de deshumanización.

Asimismo, las teorías de la deshumanización (Haslam, 2006) permiten comprender cómo las personas son despojadas de atributos humanos esenciales, facilitando el ejercicio de la violencia. En la narcocultura, ambos tipos de deshumanización están presentes: la mujer puede ser concebida como una “bestia” susceptible de violencia extrema o como una “cosa” comprable, vendible y desechable.

El concepto de *pedagogía de la crueldad*, desarrollado por Rita Segato (2018), resulta particularmente útil para analizar las formas contemporáneas de violencia contra las mujeres en el contexto de un sistema global que Valencia (2016) denomina *capitalismo gore*. Este concepto va más allá de la descripción de actos violentos para centrarse en los procesos de aprendizaje y habituación que programan a los sujetos para convertir la vida en mercancía. Segato (2018) define la pedagogía de la crueldad como el conjunto de prácticas que “enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” (p. 7). Esta transmutación implica la captura de aquello que es errante e imprevisible —la vida— para sustituirlo por la inercia de la cosa mensurable, vendible y obsolescente, acorde con las lógicas del consumo (Santamaría en Segato, 2019).

Los pilares de esta pedagogía incluyen:

1. **Objetificación y deshumanización.** La reducción de las personas a objetos disminuye la empatía y facilita la explotación y la violencia. En el caso de Valeria Márquez, esto se evidencia en las imágenes que ella misma compartió mostrando agresiones físicas sufridas por parte de su pareja.
2. **Espectacularización de la violencia.** Los medios desempeñan un papel central en la normalización de la crueldad. La transmisión en vivo de su feminicidio constituye un ejemplo extremo de esta lógica.
3. **Lógica del capital y mandato de masculinidad.** La violencia se articula con la exigencia de demostrar poder y dominio como parte del mandato de masculinidad. La autoría intelectual y material del crimen por parte de hombres refuerza este mensaje.
4. **Suspensión del derecho e impunidad.** La tardanza policial y la falta de avances en la investigación refuerzan la idea de que la vida de ciertas mujeres es desechable.

En síntesis, la pedagogía de la crueldad muestra cómo la violencia se convierte en una forma de enseñanza cultural que despoja a los sujetos de empatía y normaliza la cosificación

de la vida, especialmente la de las mujeres dentro de la narcocultura (Haslam, 2006; Segato, 2018).

### **Conclusiones y reflexiones finales**

La deshumanización de las mujeres en la narcocultura mexicana constituye un fenómeno complejo y profundamente arraigado que exige atención académica y social urgente. A lo largo de este artículo se ha analizado cómo dicha deshumanización se manifiesta desde la objetificación de las mujeres como símbolos de estatus hasta su victimización extrema, en la que sus cuerpos se convierten en vehículos de mensajes de terror. Asimismo, se ha examinado la ilusión de una agencia individual basada en el capital erótico y económico que, lejos de empoderarlas, las expone a una mayor vulnerabilidad.

La narcocultura, al operar bajo una lógica patriarcal exacerbada, no solo reproduce estereotipos de género, sino que facilita la violencia, la explotación y la impunidad. Reconocer y combatir esta deshumanización resulta imperativo para la construcción de una sociedad más justa. Esto implica no solo enfrentar las estructuras criminales, sino también desmantelar los imaginarios culturales que normalizan la violencia de género.

La academia desempeña un papel central en la visibilización de estas dinámicas, en la formulación de políticas públicas con perspectiva de género y en la promoción de una educación crítica que deconstruya los valores de la narcocultura. La propuesta de Segato (2018) de una contrahegemonía a la crueldad apunta a la reconstrucción de la empatía y del vínculo comunitario como respuesta ética y política. Asimismo, resulta fundamental cuestionar el mandato de masculinidad y promover otras formas de poder no basadas en la violencia, mediante un trabajo dialógico con hombres y mujeres.

La pregunta final persiste: ¿a quién corresponde impulsar estos esfuerzos y qué voluntades existen para hacerlo? La respuesta reside en la articulación entre academia, Estado y sociedad para construir horizontes alternativos a la violencia y la deshumanización.

## Referencias

- Astorga, L. (2007). *El siglo de las drogas: El narcotráfico del porfiriato a nuestros días*. Random House Mondadori.
- Astorga, L. (2012). *¿Qué se sabe del narcotráfico en México?* Taurus.
- Becerra, A. (2023). El estudio de la narcocultura mexicana: Trayectoria y enfoques. *Aisthesis*, 73, 24–48. <https://doi.org/10.7764/Aisth.73.2>
- Becerra, A., & Hernández, D. (2019). Fascinación por el poder: Consumo y apropiación de la narcocultura por jóvenes en contextos del narcotráfico. *Intersticios Sociales*, 17, 259–285.
- Clúa, I. (2016). *Estrellas, prostitutas y artistas: La construcción de la celebridad femenina en la España de entresiglos*. Iberoamericana; Vervuert.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167.
- Hakim, C. (2014). *Capital erótico: El poder de fascinar a los demás*. Debate.
- Haslam, N. (2006). Dehumanization: An integrative review. *Personality and Social Psychology Review*, 10(3), 252–264.
- León Olvera, A. (2019). *La feminidad buchona: Performatividad, corporalidad y relaciones de poder en la narcocultura mexicana* (Tesis doctoral, Estudios Culturales). El Colegio de la Frontera Norte.
- Molina Galarza, M. (2023). De la pedagogía de la crueldad a una pedagogía crítica, feminista y decolonial: Repensar el lazo social a partir de Rita Segato. *Praxis Educativa*, 27(2), 1–17. <https://doi.org/10.19137/praxiseducativa-2023-270211>
- Ortner, S. B. (2006). *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*. Duke University Press.
- Quiroga, R. (2021, 19 de mayo). “Pedagogía de la crueldad es todo aquello que cosifica la vida”: Rita Segato. *El Economista*. <https://www.economista.com.mx/arteseideas/Pedagogia-de-la-crueldad-es-todo-aquello-que-cosifica-la-vida-Rita-Segato-20210518-0156.html>
- Salinas Boldo, C. (2014). Las cárceles de mujeres en México: Espacios de opresión patriarcal. *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 9(17), 1–27. <https://www.redalyc.org/pdf/2110/211032011001.pdf>

- Santamaría, J. A. (2019). Reseña de *Contra-pedagogías de la crueldad* (R. L. Segato, 2018). *Ideas y Valores*, 68(5, Suppl.), 214–218.  
<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.80620>
- Segato, R. L. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- Valencia, S. (2016). *Capitalismo gore*. Paidós.
- Valenzuela Arce, J. M. (2014). *Jefes, narcos y corridos: La cultura popular y el narcotráfico en México* (Obra original publicada en 2002). El Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela Arce, J. M. (2015). *Los jóvenes narcos: De la narcocultura a la narcoviencia*. Gedisa.
- Wright, M. (2006). *Disposable women and other myths of global capitalism*. Routledge.

# Tercera parte. Ética, responsabilidad y horizonte común

“La libertad no es un estado, sino una práctica: se ejerce siempre en relación con otros y frente al poder.”

Michel Foucault



# Narcotráfico, deshumanización y crisis ética en América Latina

Drug Trafficking, Dehumanization, and Ethical Crisis in Latin America

Célida Godina Herrera

“El mayor peligro no es la violencia misma, sino la costumbre de ella.”

Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*

## Introducción

En México, el narcotráfico ha dejado de ser un fenómeno circunscrito al ámbito del crimen organizado para convertirse en un entramado complejo que penetra la estructura del Estado, la economía formal e informal, la vida cotidiana y la subjetividad social. Más que una suma de hechos delictivos, el narcotráfico opera como un dispositivo de poder que redistribuye la violencia, redefine territorios, altera las relaciones comunitarias y transforma radicalmente las formas en que se comprende la vida y la muerte. No se trata únicamente de un problema de seguridad pública, sino de una crisis de humanidad: un proceso de descomposición ética que erosiona la convivencia, la empatía y la posibilidad misma de reconocer al otro como un igual.

Este diagnóstico se ve reforzado por investigaciones recientes que documentan la implicación estructural de actores estatales en economías criminales transnacionales. En *The Fort Bragg Cartel: Drug Trafficking and Murder in the Special Forces* (2025), el periodista de investigación Seth Harp muestra cómo sectores de las fuerzas especiales del ejército estadounidense han participado en redes de narcotráfico, encubrimiento institucional y violencia sistemática. Aunque no existe hasta ahora una traducción oficial al español, el

argumento central de esta obra resulta clave como marco interpretativo: *la violencia asociada al narcotráfico no es una anomalía periférica, sino un fenómeno estructural inscrito en lógicas geopolíticas, militares y económicas globales, donde América Latina aparece como territorio de extracción, sacrificio y muerte administrada.*

El caso mexicano se inscribe en un patrón regional más amplio. En Colombia, tras décadas de conflicto armado y pactos implícitos entre élites políticas, paramilitares y narcotraficantes, el narcotráfico se consolidó como un orden paraestatal capaz de regular territorios completos (González, 2014). En Brasil, las milicias y facciones criminales emergieron como estructuras híbridas entre policía, crimen y política, gobernando las periferias urbanas mediante la violencia sistemática (Zaluar, 2010). En Centroamérica, particularmente en Honduras, Guatemala y El Salvador, las pandillas y cárteles transnacionales han reconfigurado las dinámicas migratorias, produciendo desplazamientos forzados, extorsión y sistemas paralelos de justicia.

La violencia asociada al narcotráfico no es espontánea ni caótica: es un sistema. Se reproduce mediante lógicas de impunidad, redes de complicidad institucional, economías ilegales globalizadas, normalización sociocultural del daño y procesos de insensibilización progresiva, en los que el horror se vuelve paisaje cotidiano. En este contexto, la afirmación de que *la violencia no solo mata cuerpos, sino que desfigura el sentido de lo humano* adquiere su mayor densidad: la violencia destruye también el lenguaje, la memoria, la empatía y la capacidad de imaginar futuros posibles.

Este capítulo se propone analizar el narcotráfico como un fenómeno ético-político, situando la responsabilidad colectiva como categoría central para comprender la violencia contemporánea en América Latina. Para ello, se recurre a aportes de la necropolítica, la ética del cuidado, la filosofía política latinoamericana y la teoría feminista, con el fin de mostrar que la violencia no se sostiene solo por quienes la ejecutan, sino por las condiciones sociales, culturales y simbólicas que la hacen posible.

## **1. El narcotráfico como dispositivo necropolítico**

La noción de necropolítica, formulada por Achille Mbembe (2011), resulta fundamental para comprender la dimensión ética del narcotráfico. La necropolítica describe aquellas formas de soberanía que se ejercen principalmente a través del poder de decidir quién puede vivir y quién debe morir, así como mediante la producción de *mundos de muerte*, en los que amplios sectores de la población quedan expuestos a condiciones de vida radicalmente precarias.

América Latina ofrece ejemplos paradigmáticos de esta administración de la muerte. En Colombia, los grupos paramilitares actuaron durante décadas con la tolerancia —cuando no la colaboración directa— del Estado, ejecutando masacres, desplazamientos y desapariciones para facilitar proyectos económicos, extractivos y políticos (CNRR, 2013). En Brasil, las operaciones policiales en favelas reproducen un patrón de necropolítica racial, donde jóvenes negros y pobres son asesinados sistemáticamente bajo la lógica de la “guerra preventiva” (Alves, 2018). En Centroamérica, los Estados han delegado de facto el control de territorios urbanos a pandillas y cárteles, configurando soberanías fragmentadas.

En México, la necropolítica se intensifica a partir de la convergencia entre el crimen organizado, la fragmentación institucional del Estado y las economías globales ilegales. Las desapariciones forzadas, las fosas clandestinas, el desplazamiento interno y la exhibición pública de cuerpos operan como mecanismos de producción del terror, orientados no solo a la eliminación física de sujetos específicos, sino a la disciplinarización de comunidades enteras y al sostenimiento de circuitos ilícitos de poder y acumulación. Los territorios controlados por los cárteles funcionan, en este sentido, como microestados, capaces de regular impuestos, circulación, comercio y vida social.

## **2. Estetización de la violencia y vidas no llorables**

De manera paralela, los medios de comunicación y las redes sociales contribuyen a la estetización de la violencia, transformando el dolor en espectáculo y el sufrimiento en contenido consumible. Este proceso, lejos de sensibilizar, normaliza la crueldad y produce una anestesia moral colectiva.

En términos de Judith Butler (2009), ciertos cuerpos se convierten en vidas no llorables: existencias cuya pérdida no genera duelo público ni indignación social, porque han sido previamente excluidas de los marcos normativos que definen qué vidas cuentan como plenamente humanas. La negación del duelo es, así, una forma de deshumanización que permite la continuidad de la violencia.

Esta lógica encuentra un correlato cultural en la observación de Joel Black (1991), quien advierte que la violencia extrema puede ser experimentada estéticamente:

«Si, entre todos los actos humanos posibles, hay uno que evoca la experiencia estética de lo sublime, ciertamente es el acto del asesinato; y si el asesinato puede experimentarse estéticamente, entonces el asesino puede a su vez ser

considerado como una especie de artista —un artista de performance o anti-artista cuya especialidad no es la creación sino la destrucción» (Black, 1991, p. 14).

Desde esta perspectiva, la necropolítica latinoamericana no opera únicamente sobre la muerte física, sino también sobre la muerte simbólica, identitaria y comunitaria, al producir sujetos desechables, memorias borrables y territorios donde la violencia se vuelve paisaje cotidiano.

### **3. Ruinas afectivas: violencia y erosión de la sensibilidad moral**

La violencia estructural genera daños que exceden lo físico. Produce ruinas éticas y ruinas afectivas: una erosión progresiva de la capacidad de sentir, conmovernos y reconocer en el otro su humanidad. Byung-Chul Han (2018) sostiene que las sociedades saturadas de imágenes violentas se vuelven incapaces de experimentar afectos profundos. En América Latina, la sobreexposición al horror —balaceras, videos filtrados, noticias continuas de asesinatos— produce una anestesia moral que se convierte en condición de posibilidad del sistema violento.

Este proceso tiene una dimensión política. Hannah Arendt (2006) mostró que la *banalidad del mal* no proviene del odio extremo, sino de la normalización cotidiana del daño. De manera semejante, en países como México, Brasil o Colombia, muchas prácticas violentas se integran en la rutina social: la violencia deja de sorprender, deja de conmover, deja de interpelar.

Las víctimas del narcotráfico —en particular jóvenes, mujeres, migrantes y comunidades rurales empobrecidas— son reducidas a cifras, notas breves o estereotipos. Esta reducción destruye la posibilidad de una ética pública compartida. Donde la empatía se extingue, la comunidad se descompone.

### **4. Juventudes sin porvenir: cancelación del futuro y necropolítica**

La violencia del narcotráfico opera también como cancelación del futuro, especialmente entre las juventudes latinoamericanas. En México, miles de jóvenes son reclutados por el crimen organizado, asesinados o desaparecidos. El mensaje necropolítico es claro: ciertas juventudes son prescindibles.

En Colombia, el fenómeno de los “falsos positivos” —jóvenes asesinados para ser presentados como guerrilleros abatidos— reveló una práctica necropolítica en la que el Estado convirtió a la juventud pobre en material para una narrativa bélica (Corte Penal Internacional, 2012). En Centroamérica, las maras funcionan como estructuras que capturan y disciplinan a juventudes sin alternativas económicas ni educativas.

Saskia Sassen (2015) denomina *expulsiones* a estos procesos de desposesión radical. La juventud latinoamericana vive una triple expulsión: educativa, económica y simbólica. Un joven sin futuro es un joven políticamente vulnerable, sin capacidad de resistir ni de imaginar alternativas colectivas.

## **5. Silencio, indiferencia y complicidad estructural**

El silencio social constituye uno de los principales sostenes de la violencia. Este silencio puede ser impuesto por el miedo o la vulnerabilidad, pero su efecto es el mismo: habilita la continuidad del sistema violento. Rita Segato (2016) afirma que la violencia criminal no se sostiene únicamente por quienes la ejecutan, sino por el consentimiento pasivo de la sociedad.

No basta con que unos pocos ejerzan la violencia; es necesario que muchos la toleren, la normalicen o la miren con indiferencia. Este consentimiento pasivo desplaza la violencia del ámbito del crimen individual al de la responsabilidad colectiva y estructural. La indiferencia es otra forma de complicidad: rompe el lazo social y paraliza la acción ética.

## **6. Responsabilidad colectiva como fundamento ético**

Frente a este panorama, la responsabilidad colectiva emerge como categoría central para comprender el narcotráfico. No se trata de asignar culpas individuales, sino de reconocer la implicación estructural de Estados, instituciones, mercados y ciudadanos.

Judith Butler (2012) concibe la responsabilidad como una práctica relacional que surge de la interdependencia. Michel Foucault (2002) recuerda que toda libertad está situada en relaciones de poder. En América Latina, asumir responsabilidad colectiva implica reconocer que la violencia nos atraviesa, que la indiferencia es parte del problema y que la reconstrucción del tejido social es un deber compartido.

## Conclusión

La violencia vinculada al narcotráfico no es fatalidad ni destino: es estructura, y toda estructura puede desmontarse. Pero hacerlo exige una *comprensión ética profunda* y un *compromiso colectivo sostenido*. La responsabilidad colectiva se convierte en la *categoría ética capaz de articular esta comprensión*.

Reconstruir la sensibilidad moral, recuperar la memoria, fortalecer el tejido comunitario y generar alternativas éticas son tareas urgentes. Frente a la necropolítica, *la comunidad es resistencia*. Frente al terror, *la ética es insistencia*. Frente a la muerte administrada, *el cuidado y la hospitalidad son apuestas por la vida*.

## Referencias

- Alves, J. A. (2018). *The anti-black city: Police terror and black urban life in Brazil*. University of Minnesota Press.
- Arendt, H. (2006). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.
- Black, J. (1991). *The aesthetics of murder: A study in Romantic literature and contemporary culture*. Johns Hopkins University Press.
- Butler, J. (2009). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2012). *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNRR). (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. CNMH.
- Corte Penal Internacional. (2012). *Informe intermedio sobre la situación en Colombia*. CPI.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- González, F. E. (2014). *Poder y violencia en Colombia*. Cinep.
- Han, B.-C. (2018). *La expulsión de lo distinto*. Herder.
- Harp, S. (2025). *The Fort Bragg Cartel: Drug trafficking and murder in the Special Forces*. Penguin Random House.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.

- Sassen, S. (2015). *Expulsions: Brutality and complexity in the global economy*. Harvard University Press.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Zaluar, A. (2010). *Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas*. FGV.

# Narcotráfico, deshumanización y educación humanista: una pedagogía de la esperanza y la responsabilidad con la juventud

Drug Trafficking, Dehumanization, and Humanistic Education: A Pedagogy of Hope and Responsibility Toward Youth

Alberto Isaac Herrera Martínez

## Resumen

Este capítulo propone una reflexión filosófico-educativa sobre el narcotráfico en México como fenómeno ético-político que afecta de manera directa la vida y el horizonte de sentido de las juventudes. Se sostiene que no se trata únicamente de un problema criminal, sino de un proceso de descomposición moral y cultural que normaliza la crueldad y debilita la empatía social. Desde una perspectiva de educación humanista, se argumenta que la tarea docente—de la educación básica al nivel superior—puede contribuir a prevenir la captación juvenil por redes delictivas, al fortalecer el cuidado de la vida, la responsabilidad y la esperanza. El texto dialoga con aportes recientes sobre crimen organizado y narcocultura, así como con planteamientos éticos y pedagógicos orientados a reconstruir la sensibilidad moral y la dignidad de la vida.

**Palabras clave:** narcotráfico; educación humanista; ética; juventud; esperanza; responsabilidad.

## Abstract

This chapter offers a philosophical-educational reflection on drug trafficking in Mexico as an ethical-political phenomenon that directly impacts youth life and their horizon of meaning.

It argues that this is not merely a criminal issue, but a process of moral and cultural decomposition that normalizes cruelty and weakens social empathy. From a humanistic education perspective, it is claimed that teaching—across basic to higher education—can help prevent youth recruitment by criminal networks by strengthening care for life, responsibility, and hope. The chapter draws on recent analyses of organized crime and narcoculture, as well as ethical and pedagogical approaches aimed at rebuilding moral sensibility and the dignity of life.

**Keywords:** drug trafficking; humanistic education; ethics; youth; hope; responsibility.

*Alégrate, joven, en tu juventud, y tome  
placer tu corazón en los días de tu  
adolescencia; y anda en los caminos de tu  
corazón y en la vista de tus ojos; pero  
sabe, que sobre todas estas cosas te  
juzgará Dios.*

Antiguo Testamento.

*Piececitos de niño,  
dos joyitas sufrientes,  
¡cómo pasan sin veros  
las gentes!*

Gabriela Mistral.

### **Introducción: aportación de la filosofía y de la educación humanista**

Reflexionar sobre el narcotráfico exige reconocer, desde el inicio, que estamos ante un fenómeno social y cultural de alta complejidad, con efectos que rebasan el ámbito penal: reorganiza economías locales, altera vínculos comunitarios, produce pedagogías informales de la violencia y modifica expectativas de futuro. En el caso mexicano, el narcotráfico no puede entenderse como una suma de “hechos delictivos” aislados, sino como un entramado

que atraviesa instituciones, prácticas cotidianas, aspiraciones juveniles y consumos culturales.

En este marco, resulta relevante observar que parte de la discusión contemporánea sobre narcotráfico también se desplaza hacia el escenario transnacional, incluyendo debates sobre redes, complicidades y zonas grises en instituciones de distintos países. Un ejemplo de ello es la investigación periodística de Seth Harp sobre crimen y tráfico de drogas en torno a Fort Bragg, publicada en inglés en 2025. En entrevistas y reseñas en español se ha difundido el contenido del libro; sin embargo, en catálogos editoriales principales el título aparece— hasta donde es verificable públicamente— como edición en inglés, sin una edición comercial consolidada en español. Esta referencia no pretende “explicar” el caso mexicano, sino subrayar una idea metodológica: el narcotráfico opera hoy como constelación de mercados ilícitos, violencias y complicidades que no respetan fronteras y que colocan a las juventudes en una zona de captura, riesgo y vulnerabilidad.

Las preguntas que guían este capítulo son: ¿puede la filosofía—en diálogo con una educación humanista—ayudar a prevenir que las y los jóvenes sean captados por la red del narcotráfico?; ¿cómo sostener esperanza en la juventud cuando la economía moral de la violencia promete dinero, pertenencia y prestigio?; ¿qué compromisos éticos concretos pueden asumir maestras y maestros para fortalecer el cuidado de la vida y la responsabilidad colectiva?

Sostengo que la filosofía “hace algo” en la medida en que forma sensibilidad moral, clarifica valores, promueve juicio crítico y ofrece lenguajes para nombrar el daño sin normalizarlo. Esta labor ocurre en espacios de diálogo—escuela, comunidad, esfera pública—y también en medios de divulgación y producción académica que alimentan una cultura crítica. En tiempos en que la violencia se vuelve paisaje, la filosofía recuerda un principio mínimo: ninguna vida es desechable y ninguna sociedad puede conservar su humanidad si aprende a convivir con la humillación de la muerte evitable como normalidad.

Ahora bien, una reflexión filosófica sobre narcotráfico no puede reducirse a una explicación fría de “causas y efectos”. La pregunta de fondo es ética: ¿qué hace la violencia a nuestra capacidad de reconocer al otro como semejante? ¿Cómo se erosiona el sentido de dignidad, de comunidad y de futuro? Por ello, el capítulo asume una orientación humanista: la vida (y su cuidado) como criterio de evaluación moral y como horizonte pedagógico.

En este punto, la educación humanista se vuelve decisiva. No solo por su discurso de valores, sino por su potencial para construir prácticas: cultura de paz, diálogo, cuidado, pensamiento crítico, atención a la dimensión afectiva y comunitaria de la formación. En

consonancia con Freire, la esperanza aquí no es ingenuidad, sino una práctica ética que lucha contra el fatalismo y contra la idea de que “nada puede cambiar”.

Como docente, dirijo la argumentación a maestras y maestros de todos los niveles. La tesis es simple y exigente: enseñar a amar la vida—en sentido ético—es hoy una urgencia pedagógica. Esto no implica moralismo ni sermón; implica crear condiciones formativas para que el estudiantado pueda reconocer la trampa: la violencia promete una vida “plena”, pero produce precariedad, miedo, duelo y destrucción.

## **I. Compromisos docentes contra el narcotráfico: diez principios formativos**

En una primera versión, este apartado podría llamarse “Decálogo”, pero conviene entenderlo como principios pedagógico-éticos que se expresan en prácticas concretas. No se proponen como recetas universales, sino como orientaciones humanistas para el trabajo educativo cotidiano.

### **1) Enseñar a amar la vida: respeto, dignidad y cuidado**

Enseñar a amar la vida significa formar una sensibilidad que reconozca la dignidad propia y ajena como límite ético. En contraste, ciertas culturas de la violencia tienden a convertir la destrucción en valor. Fromm analizó esta orientación como “necrofilia” (preferencia por lo muerto, lo mecánico, lo controlable) frente a la “biofilia” (apego a lo vivo). Esta clave permite interpretar la narcocultura como imaginario que romantiza la muerte y estetiza el dominio.

Comentario: Este principio no se enseña solo con discursos; se enseña con prácticas escolares de trato digno, cuidado del lenguaje, reconocimiento del otro y atención a la vulnerabilidad.

### **2) Enseñar a confiar en la proximidad: comunidad y corresponsabilidad**

La captación juvenil prospera donde hay aislamiento, desconfianza institucional y ruptura comunitaria. Fortalecer vínculos (familia, escuela, barrio) reduce el terreno de reclutamiento: crea redes de apoyo y hace visible el riesgo antes de que se vuelva irreversible.

Comentario: No se trata de idealizar “lo comunitario”, sino de reconstruir condiciones mínimas de sostén afectivo y social.

### **3) Enseñar el cuidado de la salud física y emocional: prevención con evidencia**

El narcotráfico no solo distribuye sustancias; produce daños sanitarios, sociales y ambientales. El Informe Mundial sobre las Drogas 2024 advierte el aumento de daños asociados a producción, tráfico y consumo, y subraya la necesidad de prevención y atención basadas en evidencia.

Comentario: En el aula, esto se traduce en alfabetización crítica sobre consumo, riesgos, salud mental, autocuidado y redes de apoyo; sin estigma ni pánico moral.

### **4) Enseñar compasión por el sufrimiento ajeno: ética del cuidado**

Una sociedad que normaliza el dolor ajeno se vuelve disponible para la violencia. La formación ética necesita reactivar la compasión como capacidad de “ser afectado” por el sufrimiento del otro. En clave cristiana-existencial, Kierkegaard tematiza el amor como obra y responsabilidad hacia el prójimo, no como emoción abstracta.

Comentario: Compasión no es lástima; es una forma de reconocimiento que combate la indiferencia.

### **5) Enseñar la dimensión de sentido: interioridad, proyecto y límites**

El narcotráfico captura no solo por dinero, sino por promesas de identidad (“valer”, “ser alguien”, “pertenecer”). Por ello, una educación humanista debe trabajar sentido de vida, proyecto, límites, finitud y responsabilidad. La interioridad no es evasión: es un lugar de decisión ética.

### **6) Enseñar el perdón como práctica reparadora (sin justificar el daño)**

Perdonar no equivale a absolver delitos ni a negar la justicia. En contextos atravesados por violencia, el perdón puede funcionar como práctica de reparación de vínculos y como interrupción del odio que reproduce daños.

Comentario: En educación, esto requiere protocolos claros: cuidado, límites, protección, justicia escolar, mediación y acompañamiento.

### **7) Enseñar a elegir lo correcto: juicio moral y valentía cotidiana**

Elegir lo correcto no es un acto heroico permanente; suele ser una decisión cotidiana frente a presiones. La formación ética debe ofrecer marcos de deliberación (consecuencias, dignidad, derechos, cuidado) y fortalecer la capacidad de decir “no”.

### **8) Enseñar que existe el mal: nombrar la violencia sin romantizarla**

Negar el mal favorece la ingenuidad; romantizarlo favorece la fascinación. La tarea pedagógica es nombrar la violencia con verdad y sin espectáculo: comprender cómo opera la coerción, la amenaza, la extorsión y la captura.

### **9) Enseñar virtud como orientación de vida: hábitos, carácter, cuidado del otro**

La virtud no es perfección moral, sino formación de hábitos que hacen posible la vida buena. En esta línea, el personalismo subraya la centralidad de la persona, su dignidad y su vocación comunitaria.

### **10) Enseñar a rechazar la “miseria y falsa vida” del narco**

El narco ofrece una imagen de vida plena (lujo, poder, impunidad), pero instala precariedad, paranoia y muerte. Pedagógicamente, es crucial desmontar el mito: mostrar costos reales, daños afectivos, pérdidas de libertad y destrucción de futuro.

## **II. Juventud y narcotráfico en México: organización criminal y narcocultura**

Para comprender por qué el narcotráfico seduce y captura, conviene observar dos dimensiones: (a) su capacidad organizacional y (b) su poder cultural.

### **a) Narcotráfico como crimen organizado transnacional**

Luna Galván, Luong y Astolfi describen el narcotráfico como fenómeno transnacional y multidimensional: redes que negocian, controlan, comercian, fijan precios, protegen mercados y operan con división compleja del trabajo, incluyendo células regionales y municipales con tareas coercitivas.

Comentario: Esta caracterización ayuda a entender por qué la “solución” no puede recaer únicamente en exhortaciones individuales: hay estructuras que generan incentivos, miedos y dependencias.

### **b) Narcocultura y fascinación por el poder**

La dimensión cultural aparece cuando productos mediáticos (series, corridos, narrativas heroicas) transforman el mundo narco en repertorio aspiracional. Estudios sobre narcocultura muestran cómo ciertos consumos juveniles pueden reforzar representaciones del poder como acceso a lujo, control y capacidad de decidir sobre la vida ajena. (Becerra & Hernández, 2019; Becerra, 2023).

Comentario: No se trata de censurar cultura, sino de alfabetización crítica: enseñar a leer narrativas, identificar glorificaciones de la violencia y discutir sus efectos éticos.

### **III. Educación humanista contra la “miseria y falsa vida”: pedagogía de la esperanza y reconstrucción de sensibilidad**

La educación enfrenta hoy un desafío doble: (1) combatir la normalización del daño y (2) ofrecer horizontes de sentido. Freire propone una esperanza activa, inseparable de la responsabilidad: esperanza que analiza la realidad, denuncia la opresión y apuesta por la transformación.

En contextos saturados por imágenes de violencia, el riesgo es la anestesia moral: el horror deja de interpelar. Allí, la educación humanista debe trabajar al menos cuatro tareas:

1. Rehumanizar el lenguaje: nombrar a víctimas como personas, no como cifras.
2. Restituir la empatía: prácticas de escucha, diálogo, memoria y cuidado.
3. Crear comunidad escolar protectora: redes, tutorías, mediación, orientación.
4. Abrir futuro: proyectos de vida, pertenencia positiva, arte, lectura, oficio, servicio, participación.

En suma, la escuela debe ser un “taller de vida ética”: no para producir obediencia, sino para formar libertad responsable.

### **Conclusión: tener esperanza en la juventud como deber ético**

Tener esperanza en la juventud no es un optimismo ciego; es un deber ético y pedagógico porque reconoce, incluso en contextos adversos, la capacidad de recomenzar, aprender y elegir. El narcotráfico prospera cuando instala fatalismo (“así es esto”), cuando degrada el valor de la vida y cuando hace del futuro un bien inaccesible. Frente a ello, el trabajo docente consiste en construir puentes: escuchar sin humillar, orientar sin estigmatizar, advertir sin condenar.

La esperanza se vuelve entonces una forma de resistencia: resistencia a la indiferencia, al miedo paralizante y a la romantización de la violencia. Educar, en este horizonte, significa insistir en que la vida—toda vida—merece cuidado, dignidad y futuro.

## Referencias

- Becerra, A. (2023). El estudio de la narcocultura mexicana: trayectoria y enfoques. *Aisthesis*, 73, 24–48. <https://doi.org/10.7764/Aisth.73.2>
- Becerra, A., & Hernández, D. (2019). Fascinación por el poder: Consumo y apropiación de la narcocultura por jóvenes en contextos del narcotráfico. *Intersticios Sociales*, (17), 259–285.
- Fromm, E. (2017). *Anatomía de la destructividad humana*. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1992). *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- Harp, S. (2025). *The Fort Bragg Cartel: Drug Trafficking and Murder in the Special Forces*. Viking.
- Kierkegaard, S. (2011). *Las obras del amor y otros textos*. Editorial Leviatán.
- Luna Galván, M., Luong, H. T., & Astolfi, E. (2021). El narcotráfico como crimen organizado: comprendiendo el fenómeno desde la perspectiva transnacional y multidimensional. *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 16(1), 197–212. <https://doi.org/10.18359/ries.5412>
- United Nations Office on Drugs and Crime. (2024, June 26). *UNODC World Drug Report 2024: Harms of world drug problem continue to mount amid expansions in drug use and markets* (Press release).

# Un acercamiento al problema filosófico de la libertad a través de Immanuel Kant y

## Michel Foucault

An Approach to the Philosophical Problem of Freedom through Immanuel Kant and Michel Foucault

Luis Adrián Rodríguez Cortés

No poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos con nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él.

Kant, I. (1787) *Crítica de la Razón Pura*. (B 597)

### Resumen

El presente artículo<sup>1</sup> expone los principales elementos del concepto de libertad en las obras de Immanuel Kant y Michel Foucault, con el fin de establecer un diálogo entre ambos autores que permita clarificar la relación entre la libertad —entendida como condición del sujeto en tanto agente en el mundo— y la coacción, concebida como un condicionamiento externo de las acciones. A través de este ejercicio filosófico, se busca rehabilitar el concepto de libertad desde una perspectiva emancipadora, ofreciendo herramientas críticas para cuestionar la pereza y la resignación en la reflexión sobre nuestro quehacer práctico.

**Palabras clave:** libertad; ética; ley moral; relaciones de poder; tecnologías del yo.

---

<sup>1</sup> El presente artículo se elaboró a partir de la tesis de maestría “El problema de la libertad en el pensamiento de Immanuel Kant y Michel Foucault”, defendida por el autor el 28 de octubre 2020, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. La tesis se elaboró con el apoyo de una beca CONACYT, hoy SECIHTI.

## Abstract

This article examines the main elements of the concept of freedom in the works of Immanuel Kant and Michel Foucault, in order to establish a dialogue between both authors that clarifies the relationship between freedom—understood as a condition of the subject as an agent in the world—and coercion, conceived as an external constraint on action. Through this philosophical inquiry, the article seeks to rehabilitate the concept of freedom from an emancipatory perspective, offering critical tools to challenge laziness and resignation in reflecting on our practical conduct.

**Keywords:** freedom; ethics; moral law; power relations; technologies of the self.

## Introducción

En su obra *Sobre el tiempo*, Norbert Elias narra cómo Galileo Galilei (1564–1642) trabajó por un breve periodo con los conceptos de un “movimiento ‘natural’ (dado por Dios) y otro violento (provocado por los hombres)”,<sup>2</sup> para después concentrarse exclusivamente en descubrir “nexos observables entre sucesos, regularidades que, de manera inexplicada, se podían formular con ecuaciones matemáticas y, así formuladas, adquirirían a los ojos humanos la categoría de leyes eternas”.<sup>3</sup> Este episodio de la historia de la ciencia pone de relieve la tensión entre la senda moderna del conocimiento científico, con su presunta universalidad, y aquellos conceptos que exceden la posibilidad de comprobación empírica, tal como ocurre con el concepto de libertad.

Immanuel Kant (1724–1804) emprendió un proyecto filosófico en el cual la libertad, entendida como una causalidad *sui generis* de la cual son agentes los seres racionales, coexiste con las leyes que explican los sucesos observables. Sin embargo, para este filósofo, la libertad es una realidad en sí misma que permanece en franca tensión con las leyes de la naturaleza, pues las acciones morales —expresión del ser auténticamente libre del ser humano y fundamento de la esperanza que podemos tener en la humanidad— se erigen sobre y a pesar de cualquier condición material.

Por su parte, en el siglo XX, Michel Foucault (1926–1984), siguiendo la estela de Friedrich Nietzsche, denunció el proyecto kantiano en términos de un “sueño antropológico” que pretendía mantener al ser humano como criterio de una verdad universal, cuando su propio ser se halla constituido por condiciones materiales e históricas particulares. El

---

<sup>2</sup> Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, (Buenos Aires, FCE, 1989), p. 119.

<sup>3</sup> *Ibidem*

pensador francés sostiene que el sujeto es producto de un conjunto de relaciones de poder, cuyas redes se extienden a toda relación humana, de modo que la libertad no encuentra refugio en una dimensión situada más allá de este campo de batalla. En este marco teórico, que nos muestra a un ser humano asediado, surgen preguntas fundamentales: ¿es posible sostener la existencia de la libertad?, ¿resulta pertinente el concepto de libertad para pensar nuestra realidad?, ¿no es acaso la coacción del poder aquello que define las acciones humanas? El presente artículo busca ofrecer una respuesta a estas preguntas mediante un diálogo entre la filosofía de Immanuel Kant y el pensamiento de Michel Foucault.

### **Libertad trascendental, libertad práctica y ley moral**

En la *Crítica de la razón pura*, obra destinada a exponer las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico, Immanuel Kant aborda el carácter problemático de la libertad en la tercera antinomia de la *Antitética de la razón pura*. En este apartado se discute la existencia de la libertad trascendental a partir de la confrontación entre dos tesis: aquella que sostiene que la causalidad conforme a las leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivarse los fenómenos del mundo, y aquella que afirma que todo cuanto sucede en él se desarrolla exclusivamente según dichas leyes.<sup>4</sup>

Kant emplea el término *libertad trascendental* para designar una idea de la razón, es decir, la posibilidad de que exista un tipo de causalidad que no se halle sometida a fundamentos de determinación empíricos.<sup>5</sup> Por ello, desde un entendimiento ceñido a la relación entre intuiciones y conceptos, no es posible admitir la existencia de la libertad trascendental con la certeza propia del conocimiento científico. En consecuencia, la afirmación de su existencia queda en suspenso en la primera crítica.

A pesar de esta dificultad respecto de la libertad trascendental, Kant sostiene que es posible dar cuenta de la libertad práctica (*praktische Freiheit*) a partir de la ley moral que reside en todo ser racional, tesis que, de ser aceptada, implica la realidad de la libertad trascendental, en tanto condición de posibilidad de aquella. En la *Crítica de la razón práctica*, la libertad se caracteriza como *ratio essendi* (razón ontológica) de la ley moral (*moralisches Gesetz*), la cual encuentra, a su vez, su *ratio cognoscendi* (posibilidad de ser

---

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, (México: Taurus, 2006), p. 407 (B 473).

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, en *Colección grandes pensadores. Immanuel Kant*, vol. 2 (España: Gredos, 2010), p. 153 (A 117-118).

conocida) en dicha ley universal. Como afirma Kant: “si no hubiera libertad, no cabría en modo alguno dar con la ley moral dentro de nosotros”.<sup>6</sup>

En este punto se hace patente que el problema de la libertad es desplazado por Kant hacia la filosofía práctica, específicamente hacia la ética, definida como la ciencia de las leyes de la libertad.<sup>7</sup> Pero ¿cómo da cuenta el filósofo de la existencia de la libertad práctica? Su argumento puede sintetizarse del siguiente modo: fenoménicamente no es posible conocer el fundamento último de las acciones —la voluntad—; sin embargo, dichas acciones producen efectos en el mundo que son imputables a un sujeto responsable, en función de su adhesión o rechazo a la ley moral. Esto permite postular la existencia de una facultad de desear regida por máximas adoptadas por el sujeto más allá de cualquier origen sensible, es decir, sin coacción de la naturaleza. Sobre esta base Kant construye su afirmación de la libertad, la cual puede ilustrarse con la siguiente cita de la *Crítica de la razón práctica*:

si no existe ningún otro fundamento para determinar la voluntad que pueda servirle a ésta como ley salvo aquella forma legisladora universal, entonces una voluntad tal tiene que ser pensada como plenamente independiente de la ley natural de los fenómenos en sus relaciones recíprocas, o sea, de la ley de causalidad. Mas una independencia semejante se llama libertad.<sup>8</sup>

En lugar de buscar un modo en el que las acciones humanas se ajusten a las leyes naturales, Kant considera necesario postular un tipo específico de leyes —la forma legisladora universal— independientes del mecanismo de la naturaleza, a partir de las cuales opera la acción de los seres racionales. La piedra angular de esta construcción es la conciencia moral, que rige la voluntad.

Del mismo modo en que el conocimiento de los fenómenos es posible, según Kant, porque existe una ley de la naturaleza, el análisis de la voluntad adquiere sentido cuando se asume que las acciones son comprensibles en tanto “toda acción es ciertamente necesaria conforme al discernimiento, con tal que haya una motivación para llevar a cabo dicha acción”.<sup>9</sup> El fundamento de la acción puede evaluarse desde un punto de vista jurídico o

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 86, nota al pie (A 5).

<sup>7</sup> Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, en *Colección grandes pensadores. Immanuel Kant*, vol. 2 (España: Gredos, 2010), p. 3 (A IV).

<sup>8</sup> Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, pp. 112-113 (A 51).

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Lecciones de Ética* (Barcelona: Austral, 2013), p. 113.

desde un punto de vista natural (mecánico); sin embargo, estas no son las dimensiones que interesan propiamente a la ética, pues

la ética no es una ciencia que deba contener dentro de sí ni acciones concretas ni ley coactiva alguna (...), es una filosofía de las intenciones y, por ende, una filosofía práctica, ya que las intenciones constituyen fundamentos de nuestras acciones y vínculos de las acciones con el motivo.<sup>10</sup>

No son, entonces, los motivos externos a la voluntad misma, ni los resultados visibles de la acción, los que describen el modo en que opera la voluntad libre. Para efectos de explicar la relación entre la libertad y la coacción, puede afirmarse que, en los ámbitos descartados por el argumento kantiano, la acción se ve condicionada por elementos externos a ella misma; por lo tanto, no se manifiesta en su cualidad libre, sino —de manera análoga a los fenómenos mecánicos— como dependiente de la ley natural (heteronomía del albedrío<sup>11</sup>).

Kant sostiene, sin embargo, que la ética aborda la voluntad desde otro punto de vista, en cuanto considera al sujeto como libre en el proceso de adopción de las máximas (principios prácticos) que fundamentan sus acciones de manera universal, es decir, independientemente de la situación empírica en la que se encuentre el sujeto.

En este punto se supera la perspectiva de una libertad meramente negativa, entendida como independencia frente a las leyes mecánicas de la naturaleza, y se accede a la afirmación de sí mismo mediante la adopción de una ley. Kant lo expresa de la siguiente manera: “aquella independencia [independizar la ley de toda materia] equivale a la libertad tomada en su sentido negativo, mientras que esta propia legislación de la razón pura y, en cuanto tal, práctica supone un sentido positivo de la libertad”.<sup>12</sup>

Para describir la forma de una acción que tiene su fundamento en la propia voluntad y que, por ello, es libre, Kant propone las diversas formulaciones del imperativo categórico, es decir, la forma que debe asumir una máxima que no considere factores externos a la voluntad como móviles de la acción. Si bien la formulación más conocida del imperativo categórico establece: “obra según aquella máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”,<sup>13</sup> esta sentencia pone el acento en el carácter universal

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 118 (A 59).

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> Kant, I. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 39 (A 52).

que comparten las ciencias de la naturaleza y la ética —en tanto ciencia de la libertad—, dejando en segundo plano la dignidad de los sujetos que participan de este marco abstracto de coexistencia.

Una formulación del imperativo categórico que atiende explícitamente una dimensión antropológica y social, y que por ello resulta más cercana a una prescripción concreta, es la siguiente: “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como medio”.<sup>14</sup> Esta formulación —la tercera en el orden expositivo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*— es deducida por Kant al reconocer en los seres racionales la única realidad cuyo valor es absoluto y, por tanto, aquello que debe ser considerado siempre como fin en sí mismo en toda proyección legítima de una máxima universal. De otro modo, se atentaría contra la dignidad del otro y, al mismo tiempo, contra la del propio infractor del imperativo.

La autonomía (*Autonomie*) de todos los seres racionales queda así establecida en la ética kantiana, pues la ley que cada sujeto adopta para sí mismo —la máxima subjetiva— encuentra su restricción objetiva en el ámbito de la autonomía de los demás seres racionales. Esta limitación no constituye un menoscabo real ni para la dignidad ni para la libertad propias, si se considera que dicho marco regulativo es precisamente el que hace posible y garantiza la libertad y la autonomía de todos. En este sentido, la autonomía —en tanto *νόμος* que brota del *αὐτός*— exige que la máxima de las acciones se convierta en una forma de autolegislación no individualista.<sup>15</sup>

Así como Rousseau creyó encontrar en la figura del buen salvaje la idea de un ser humano originario, libre de la deformación social, a partir del cual podía pensarse una forma de gobierno capaz de coexistir con tal libertad y aun de enaltecerla mediante la voluntad general, Kant halló en la capacidad moral de los seres racionales el fundamento de su dignidad, de su condición de fines en sí mismos, de su igualdad respecto de todo otro ser racional e, incluso, del destino último del género humano.<sup>16</sup>

A pesar de las coacciones de la naturaleza que operan de manera constante sobre el ser humano, el sujeto racional que cada uno de nosotros es tiene la tarea moral de sustraerse a sus inclinaciones particulares para considerar sus decisiones desde un plano en el que debe obrar como si fuera un legislador universal, libre de cualquier coacción externa a su voluntad.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 47 (A 66).

<sup>15</sup> José Gómez, *Diez lecciones sobre Kant* (Madrid: Trotta, 2010), p. 63.

<sup>16</sup> “El destino final del género humano es la perfección moral, en tanto ésta sea realizada mediante la libertad humana”, Kant, *Lecciones de Ética*, p. 301.

No obstante, permanecen abiertas algunas preguntas fundamentales respecto de esta concepción del sujeto y de la libertad: ¿cuáles son las cualidades precisas de este sujeto práctico kantiano?, ¿es realmente pensable un sujeto completamente independiente de la coacción de las leyes de la naturaleza?

### **El sueño antropológico y la muerte del hombre**

Probablemente la crítica más conocida de Michel Foucault al proyecto filosófico de Kant sea la desarrollada en *Las palabras y las cosas* (1966), obra que constituye un esfuerzo intelectual por trasladar la noción de arqueología a las ciencias humanas, las cuales pretenden tener la palabra definitiva sobre el hombre y sus múltiples relaciones con el mundo. En términos generales, la arqueología foucaultiana articula la crítica kantiana —que “se plantea la interrogación acerca de la posibilidad misma de todo conocimiento”<sup>17</sup>— con la noción de genealogía, entendida como una indagación histórica de inspiración nietzscheana, con el propósito de cuestionar el estatuto epistemológico y social de las ciencias humanas.

La síntesis entre la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento y la sospecha respecto del sentido tradicional de verdad conduce a Foucault a evidenciar, mediante el análisis arqueológico, una discontinuidad fundamental en aquello que hasta hoy denominamos ciencias humanas: psicología, sociología y literatura. Para el pensador francés no existe una continuidad histórica que permita considerar al hombre como un objeto de estudio inmutable cuyo conocimiento haya culminado progresivamente en las ciencias contemporáneas. Por el contrario, el ejercicio foucaultiano pone de manifiesto los resabios de una aspiración científica y filosófica hacia una *scientia universalis* que se filtraron desde las ciencias del siglo XVIII hacia las ciencias del hombre del siglo XIX, cuyo ocaso considera estar presenciando el pensador de Poitiers.

La apariencia de inmutabilidad del hombre como objeto de estudio de las ciencias humanas, desde la perspectiva occidental, se encuentra arraigada en lo que Foucault denomina el “sueño antropológico”. Dicho sueño, que habría capturado al pensamiento occidental a partir de la filosofía crítica kantiana, consiste —según Foucault— en la convicción dogmática de que es posible acceder a un conocimiento seguro y estable del hombre circunscribiendo la investigación a las condiciones de posibilidad de su representación finita, propósito central de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Podría afirmarse, siguiendo a Foucault, que la forma de este sueño antropológico se expresa del siguiente modo: “Todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale

---

<sup>17</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 2010), p. 179.

como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad”.<sup>18</sup>

En lo que constituye, sin duda, una referencia al célebre “sueño dogmático” kantiano, Foucault escribe: “Para despertar al pensamiento de un sueño tal (...) no hay otro remedio que destruir hasta sus fundamentos mismos el ‘cuadrilátero’ antropológico”.<sup>19</sup> Para llevar a cabo esta destrucción del marco epistemológico que sostiene a las ciencias humanas, el filósofo francés propone dos vías: 1) reencontrar la posibilidad de una ontología purificada o de un pensamiento radical del ser —en clara referencia al pensamiento de Heidegger—; o bien 2) volver a interrogar los límites del pensamiento, reanudando así el proyecto de una crítica general de la razón.<sup>20</sup> Puede sostenerse, con fundamento, que esta segunda vía describe la tarea asumida por Foucault, enriquecida decisivamente por la influencia de Nietzsche.

Nietzsche es considerado por Foucault un pionero en la búsqueda de un pensamiento capaz de situarse más allá de la ilusión trascendental. Su obra permite comprender las consecuencias que se derivan de una crítica radical a los fundamentos de la tradición occidental para la idea misma de hombre. En *Ecce homo* leemos: “A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal... El mundo verdadero y el mundo aparente”.<sup>21</sup> Este diagnóstico, que señala lo pernicioso de buscar un ámbito trascendente a costa de despreciar el mundo tal como se nos presenta, puede considerarse sintetizado en la célebre afirmación: “Dios ha muerto”.<sup>22</sup>

Dios, de quien emanaba la perfección que guiaba con una autoridad parcialmente secular el proyecto de la *scientia universalis*, no solo deja de estar presente como fundamento de la relación originaria entre el ser y el pensar —relación que garantizaba una seguridad universal al acto de conocer—, sino que también priva al hombre de una certidumbre trascendente que oriente su acción, esto es, de un parámetro universal del bien y del mal. Ante este escenario, resulta inevitable que el abismo de sentido inaugurado con la muerte de Dios alcance al sujeto en sus diversas dimensiones.

¿Es legítimo pensar que, pese a la muerte de Dios, pueda subsistir o emerger un nuevo fundamento absoluto, aunque se sitúe dentro de los límites de lo antropológico? Para

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p 354.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (Madrid: Alianza, 2005), p. 18.

<sup>22</sup> Esta tesis se encuentra en diversas ocasiones y formas en la obra de Nietzsche, ahora la recuperamos conforme a su mención en *Así habló Zaratustra* (España: Alianza, 2013), pp. 36 y 358.

Foucault, esta tentativa no sería sino una prolongación del mismo sueño del que Kant creyó haber despertado tras abandonar su sueño dogmático. Son precisamente las llamadas “contra-ciencias humanas” —el psicoanálisis, la etnología y la lingüística— las que vienen a despertar al imaginario occidental, exponiendo la fragilidad de “aquello mismo que ha permitido que el hombre sea conocido”.<sup>23</sup> De este modo se desenmascara el artificio kantiano del hombre y se anuncia su muerte próxima, como si se tratara de un anciano hospitalizado que, a pesar de su reciente aparición histórica —poco antes del final del siglo XVIII—, habría envejecido con inusitada rapidez.<sup>24</sup>

Anunciar la muerte del hombre no constituye un gesto apocalíptico ni un capricho intelectual de Foucault. Se trata, más bien, de una exigencia teórica coherente con su búsqueda constante de herramientas conceptuales capaces de dar cuenta del presente. La incomodidad que generó su propuesta —al revelar el vacío allí donde se suponía residía la esencia del progreso— es plenamente reconocida por el propio Foucault, quien, al sustituir a Jean Hyppolite en la cátedra del Collège de France, afirmó:

me habría gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hace mucho tiempo: me habría bastado entonces encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios (...) No habría por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería una pequeña laguna en el azar de su desarrollo.<sup>25</sup>

Este pasaje final de *El orden del discurso* puede interpretarse tanto como una descripción del malestar que experimentan los detractores de Foucault —aferrados a la resistencia del hombre a perder su lugar central en un discurso ancestral, estable y verdadero—, como una crítica a la noción misma de verdad eterna. Tal noción constituye, en última instancia, un obstáculo persistente que impide reconocer la responsabilidad del ser humano sobre sus propias construcciones históricas y su capacidad de transformación futura; en otras palabras, un obstáculo en el camino hacia la libertad.

---

<sup>23</sup> Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 396.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>25</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso* (Buenos Aires: Tusquets, 2005), p. 11.

## El poder como coacción y constitución de subjetividades

Además del sueño antropológico, cuyas consecuencias derivan en una confusión epistemológica, para denunciar otra probable ilusión generada por Kant —una ilusión moral— sería necesario comenzar por socavar los cimientos de su *factum*, a saber, la ley moral. Si esta, en efecto, se revela como una ilusión que no resiste la crítica de la experiencia, entonces no cabría ya hablar de una *ratio cognoscendi* legítima para abordar la libertad —ni práctica ni trascendental— dentro del esquema del filósofo de Königsberg.

En lo que respecta a la relación hombre–naturaleza, Friedrich Nietzsche fue uno de los pensadores que rechazó de manera más radical la propuesta ética kantiana. Allí donde Kant busca principios de independencia del hombre respecto de la inclinación natural, Nietzsche afirma el cuerpo y el querer por encima de la razón. Si es posible hablar de una subjetividad, esta surge del cuerpo y de la batalla de fuerzas que en él se libra: “Dices yo y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo”,<sup>26</sup> escribe Nietzsche en *Así habló Zaratustra*.

Sin un Yo trascendental ni libre de las determinaciones naturales, sino radicalmente corporal, el parámetro del bien y del mal ya no se presenta en referencia a una moral trascendente o trascendental capaz de responder a la pregunta “¿qué debo hacer?”. En su lugar, emerge otra serie de interrogantes que orientan la reflexión moral: “¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano?”.<sup>27</sup> La ley moral queda así expuesta como un conjunto de normas interiorizadas por el individuo en un proceso de formación que no necesariamente estimula el desarrollo del hombre.

Las inquietudes planteadas por Nietzsche en *La genealogía de la moral* nutren el pensamiento foucaultiano con una fuerza crítica de carácter genealógico. Durante la década de los setenta, Foucault se dedica a indagar —a la luz de la crítica a la subjetividad trascendental y bajo la influencia nietzscheana— cómo el sujeto solo tiene lugar en la medida en que es atravesado por una red de relaciones de poder, encarnadas en diversos dispositivos que disciplinan el cuerpo, tan valorado por Nietzsche, y que, mediante ese proceso, forjan subjetividades.

---

<sup>26</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra...*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>27</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* (España: Alianza editorial, 1996), p. 20.

Para el pensador francés, el cuerpo no constituye un principio desde el cual pueda dictaminarse universalmente lo que es el bien o el mal. Del mismo modo en que la verdad se produce a través de determinadas formaciones discursivas, el cuerpo es modelado de maneras específicas por los dispositivos disciplinarios que operan sobre él. Estos dispositivos no actúan exclusivamente de forma vertical, como suele representarse el poder soberano, sino también de manera sutil y horizontal. Desde esta perspectiva, el ejercicio de los dispositivos disciplinarios permea todos los ámbitos de la cultura occidental.

Probablemente la obra que expone con mayor claridad este análisis sea *Vigilar y castigar* (1975). Tras recorrer diversas experiencias de la díada vigilancia–castigo, Foucault concluye su obra con una reflexión sobre el modelo disciplinario carcelario: “En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de ‘encarcelamiento’, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla”.<sup>28</sup> Bajo este entendimiento, cabe preguntarse: ¿qué sujeto podría decir “yo” sin sospechar que, en su juicio, está afirmando más bien la acción de fuerzas que lo atraviesan y lo determinan? Para enfrentar esta cuestión, Foucault introduce un desplazamiento en su pensamiento que lo lleva más allá del modelo bélico nietzscheano.

A partir de 1976, Foucault insiste en que, si bien “el individuo es un efecto del poder”,<sup>29</sup> conceder a las relaciones de poder —y a los dispositivos disciplinarios que las vehiculan— un dominio absolutamente coactivo en la interacción entre el sujeto y las tecnologías que lo han constituido, o pensar que dichas relaciones poseen una sustancia propia independiente de las prácticas en las que se manifiestan, resulta excesivo. Para evitar una hipóstasis del poder en su propio pensamiento, Foucault aclara que este “no es justamente una sustancia, un fluido, algo que mana de esto o de aquello, sino un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyo papel, función y objetivo, aun cuando no lo logren plenamente, consiste precisamente en asegurar el poder”.<sup>30</sup>

La acción del poder, por tanto, no es un agregado externo a las relaciones sociales, sino un elemento constitutivo de ellas. La investigación foucaultiana no busca señalar un momento histórico preciso en el que el poder irrumpe en las relaciones humanas, sino analizar el flujo de dichas relaciones, así como las prácticas y discursos que se privilegian en contextos determinados.

---

<sup>28</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (México: Siglo XXI, 2009), p. 359.

<sup>29</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Buenos Aires: FCE, 2000), p. 38.

<sup>30</sup> Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (México: FCE, 2006), p. 16.

Para comprender la movilidad de las relaciones de poder en el pensamiento de Foucault, así como su efecto constitutivo de subjetividades no enteramente coaccionadas, resulta necesario disolver ciertos prejuicios asociados al concepto mismo de “poder”. En un momento de su reflexión, Foucault atribuye esta visión reduccionista —que concibe el poder exclusivamente como restricción o prohibición— a una herencia kantiana, o al menos a una lectura específica de su obra. En la conferencia de 1976 titulada “Las mallas del poder”, Foucault señala:

¿Por qué concebimos siempre el poder como ley y como prohibición, por qué este privilegio? Evidentemente, podemos decir que esto se debe a la influencia de Kant, a la idea de que, en última instancia, la ley moral, el “no debes”, la oposición “debes/no debes”, es en el fondo la matriz de toda regulación de la conducta humana.<sup>31</sup>

Independientemente de su relación legítima con la obra de Kant, en estas líneas la dualidad «debes / no debes» expresa la dificultad de conciliar el deber con la libertad del sujeto; por ello, la relación entre deber y conducta es considerada por Foucault en el nivel de la coacción. Para comprender el poder en su acción positiva y constitutiva de sujetos vivos — es decir, constitutiva de una especie-población, objeto de la biopolítica—, Foucault se dedicó a indagar históricamente el tránsito de una experiencia de gobierno soberano hacia una experiencia predominantemente estadística.

Según Foucault, en la relación soberano-súbdito, el ejercicio coactivo por parte del mandatario constituía una respuesta directa ante una amenaza concreta; en cambio, en la experiencia de un gobierno que administra dispositivos de seguridad se busca “la gestión de series abiertas y que, por consiguiente, sólo pueden controlarse mediante un cálculo de probabilidades”.<sup>32</sup> En esta forma de gubernamentalidad, los deseos y acciones de los hombres frente a determinadas situaciones —que, por su carácter arbitrario, podrían alterar la estabilidad del gobierno— son anticipados gracias al vínculo saber-poder,<sup>33</sup> el cual hace operar a la ciencia en la delimitación de movimientos regulares capaces de abarcar la administración de las necesidades del hombre en tanto ser vivo, y que se extienden incluso hasta aquello que podría considerarse producto de la libertad.

---

<sup>31</sup> Michel Foucault, “Las mallas del poder”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999), p. 237.

<sup>32</sup> Foucault, *Seguridad, territorio y población*, p. 40.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 402.

De hecho, la libertad —inscrita en este marco con pretensiones de naturaleza— se convierte en un elemento necesario para el desarrollo de la gubernamentalidad, de modo que “sólo se puede gobernar bien a condición de respetar efectivamente la libertad o una serie de libertades”.<sup>34</sup> Esto implica procurar un marco adecuado para el desarrollo relativamente libre de las acciones del individuo, siempre y cuando estas no atenten contra el ciclo que sostiene la estabilidad del gobierno y la vida en la ciudad.

Si bien la razón de Estado que Foucault aborda en el curso *Seguridad, territorio y población* convierte al pueblo en un objeto de gobierno, este es, al mismo tiempo, el sujeto de derechos que conforma la estructura jurídica de la nación. Por ello, el pensador francés sostiene que, al ceñirse sobre el pueblo en los términos de un guardián-administrador de la especie humana, el gobierno presupone simultáneamente la postura de quien no quiere ser gobernado de tal o cual manera, por lo que en el Estado:

veremos desplegarse contraconductas, reivindicaciones en la forma de la contraconducta, que tendrán este sentido: Debe haber un momento en que la población, en su ruptura con todos los lazos de la obediencia, tenga efectivamente el derecho, en términos no jurídicos sino de derechos esenciales y fundamentales, de romper los vínculos de obediencia que pueda mantener con el Estado y levantarse contra él para decir: esas reglas de obediencia deben ser remplazadas por mi ley, la ley de mis exigencias, la ley de mi naturaleza misma de población, la ley de mis necesidades fundamentales.<sup>35</sup>

Con estas palabras, Foucault describe el principio de los movimientos de resistencia social, los cuales no pretenden desligarse de los conceptos vinculados con la experiencia del gobierno dieciochesco —como derecho y libertad—, sino que se levantan precisamente en nombre de estos conceptos, ya asimilados por el pueblo como parte constitutiva de una naturaleza humana y, por tanto, como elementos que deben ser considerados en la forma correcta de gobernar a los hombres. De este modo, queda demostrado que, pese a su constitución como efecto de relaciones de poder y de la coacción que estas implican, el sujeto conserva un margen de movilidad que constituye la condición de posibilidad de sus actos de resistencia.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 404.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 407.

## **La construcción histórica de subjetividades libres en el pensamiento de Kant y Foucault**

Hasta este punto, como resultado de los trabajos de Nietzsche y Foucault, parecería haberse desarticulado el argumento kantiano destinado a dar cuenta de la existencia de la libertad trascendental, el cual se anclaba en la pureza de la ley moral. Sin embargo, gracias al propio Foucault, es posible evaluar el pensamiento kantiano como un entramado que se erige sobre los conceptos científicos de su tiempo en nombre de la emancipación, la autonomía y la libertad de los hombres. Conviene, entonces, atender al énfasis que Kant coloca en la capacidad de transformación de la realidad implícita en el concepto de libertad.

Aunque Kant concibe la libertad como una realidad nouménica que no puede reducirse a instancias fenoménicas, en distintos pasajes de su obra resulta patente la necesidad de constituir un Estado favorable al uso y desarrollo de la libertad. En *Sobre la paz perpetua* y en la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Kant sostiene que el Estado civil de derecho es el único agente capaz de concretar la libertad jurídica, definida como el “permiso de no obedecer ninguna ley externa a la que no haya podido dar mi consentimiento”.<sup>36</sup> Para el filósofo de Königsberg, sólo un sistema jurídico sancionado por una autoridad suprema puede atenuar la tendencia humana a dañar y coaccionar a los otros en beneficio propio, observación que revela una cierta cercanía entre la antropología kantiana y la de Hobbes.

Este Estado, promotor y defensor de la libertad, debe además ajustarse al ideal moral kantiano. En la *Idea de una historia universal...* se afirma que,

mediante el empleo de todas las fuerzas de la república en preparativos contra otros, mediante la devastación que la guerra acarrea y, aún más, mediante la necesidad de mantenerse continuamente en servicio, se impide el desarrollo de las disposiciones naturales en su progreso.<sup>37</sup>

Kant considera que, en la medida en que el Estado se transforme para garantizar la libertad jurídica de sus habitantes, las disposiciones naturales —principalmente la inclinación hacia el bien moral— podrán desplegarse plenamente; de otro modo, el ser

---

<sup>36</sup> Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua* (España: Akal, 2012), p. 59, nota al pie.

<sup>37</sup> Immanuel Kant, *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*. En: *En defensa de la ilustración* (compilación) (Barcelona: Alba editorial, 1999), p. 85.

humano permanece sujeto a su tendencia a privilegiar la satisfacción natural por encima del deber, lo que lo conduce a coaccionar a los otros y a emprender conflictos constantes.

Este ideal puede parecer vano a la luz de la evidencia histórica, marcada por innumerables guerras, traiciones y acuerdos secretos entre naciones. Sin embargo, Kant sostiene que la persistencia del lenguaje del derecho en los discursos políticos y bélicos constituye un signo que “demuestra que en el ser humano se encuentra una predisposición moral más profunda, aunque dormida”, por medio de la cual espera dominar algún día el principio del mal y espera lo mismo de los demás.<sup>38</sup>

Plantear el desarrollo de una historia universal que vislumbre el despliegue pleno de la disposición moral de la humanidad —mediado por la instauración de una sociedad civil que administre el derecho en general<sup>39</sup>— suscita un entusiasmo que orienta el movimiento de la razón hacia la realización de este milenarismo filosófico legítimo, el cual “realza la importancia de las señales más débiles de su aproximación”.<sup>40</sup> Si bien las guerras no pueden ser celebradas por la razón práctica, el entendimiento puede extraer de ellas un indicio —no causal, sino motivacional— que impulse al albedrío personal hacia los fines más nobles de la humanidad.

De este modo, Kant muestra que, más allá de su fundamento trascendental, los conceptos de la filosofía práctica —libertad, progreso, desarrollo moral— funcionan como marcos interpretativos mediante los cuales el sujeto comprende la historia y su propia situación, dotando de sentido a las acciones que emprende en la búsqueda de un mundo mejor, incluso en los momentos más críticos de la humanidad.

El potencial del pensamiento kantiano para motivar las acciones en el marco de una filosofía práctica, incluso en los contextos más desfavorables, es escasamente reconocido por algunos críticos del pensamiento de Immanuel Kant. Tal es el caso de Norbert Elias, contemporáneo de Foucault, quien ya había puesto en entredicho la legitimidad de los *a priori* kantianos desde un punto de vista histórico-sociológico, tachándolos de meras proyecciones particulares que el filósofo prusiano quiso hacer pasar por condiciones universales de la subjetividad.<sup>41</sup> En *El proceso civilizatorio* (1939), Elias es puntualmente crítico respecto de la aspiración cosmopolita y considera que se trata de una expresión típica de un funcionario germano de clase media, quien planteó el término en oposición a las instituciones de su nación (en las cuales los puestos privilegiados estaban reservados para la

---

<sup>38</sup> Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 65.

<sup>39</sup> Kant, *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, p. 80.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>41</sup> Elias, *Sobre el tiempo*, *op. cit.*, p. 49.

nobleza cortesana francoparlante).<sup>42</sup> Aun sin mencionar a Kant, en la misma obra Norbert Elias afirma que una supuesta ley o conciencia moral se inculca en los burgueses como una autocoacción —sustituta del miedo inspirado por un agente externo— cuya función consiste en regular el comportamiento (a la manera del superyó en Freud).<sup>43</sup>

Al contrario de Norbert Elias, Foucault aprecia que en la filosofía kantiana yace latente una posibilidad teórica distinta de la pretensión de definiciones trascendentales que determinen al hombre y que apunta, más bien, hacia una finalidad abierta de este: ya no en sentido político (paz perpetua, ley civil cosmopolita), sino social (Ilustración). Para aprovechar estas herramientas del pensamiento de Immanuel Kant, Foucault se ocupa de ponerlo nuevamente cara a cara consigo mismo.

Foucault realizó una exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de mayo de 1978, titulada *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*. La conferencia es uno de los discursos que muestran de mejor manera el conocimiento de Foucault sobre el *corpus* kantiano y la apropiación que hizo de este para explicar su propio pensamiento. El concepto principal del discurso de Foucault es el de “crítica”, pero lo fundamental de la exposición es la dualidad de sentidos que esta crítica ostenta en sitios distintos de la obra de Kant, aun allí donde no es explícita. En suma, el pensador francés afirma que pueden distinguirse una metodología crítica y una actitud crítica a lo largo de la obra del filósofo de Königsberg.

La metodología crítica en Kant —según Foucault— se refiere al aparato teórico puesto en marcha para conocer el conocimiento, sobre todo en cuanto a sus límites. Podemos decir que se trata de la acepción clásica del término *Kritik*, introducida por Kant, tal como aparece en las tres obras más conocidas del filósofo. Por otro lado (sin ser opuesta a la primera acepción), una actitud crítica es “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad”.

En su primera acepción, la crítica —en cuanto método o proyecto filosófico— aspira al acceso a un *corpus* puro y universal del conocimiento, sobre el cual Foucault ya ha vertido sus opiniones en forma de un ataque a la ilusión trascendental y al sueño antropológico. Sin embargo, el pensador francés hace hincapié en la intención kantiana detrás del proyecto crítico, la cual consiste en conquistar la autonomía que por derecho corresponde al individuo, quien, consciente de los límites de sus facultades, no admite la imposición de una obligación,

---

<sup>42</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización* (México: FCE, 1987), p. 61.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 572.

sino que —mediante la crítica— apunta hacia un momento posible en que “el obedece se fundará sobre la autonomía misma”.<sup>44</sup>

El movimiento de desujeción propio de una actitud crítica, si bien puede anclarse en una filosofía trascendental, no tiene por qué ser consecuencia de esta. Foucault observa que la llamada actitud crítica está presente en la obra de Kant, especialmente al tratar el tema de la Ilustración (*Aufklärung*). Mientras una metodología crítica pretende alzarse sobre su contexto para definir un terreno trascendental de aceptabilidad de verdades, la actitud crítica analiza y problematiza el conjunto de relaciones de poder que conforman una situación histórica del hombre. Este proceso se manifiesta en forma de pregunta que, para el caso de la Ilustración, se formula así: “¿qué es el uso de la razón? ¿qué uso de la razón puede acarrear unos efectos en cuanto al abuso del ejercicio del poder y, en consecuencia, al destino concreto de la libertad?”.<sup>45</sup>

De forma congruente con la separación de Foucault respecto de las pretensiones trascendentales del idealismo kantiano, se comprende que el francés opte por realzar la relevancia de la actitud crítica en el pensamiento de Kant. De tal modo, Foucault se reconoce adscrito a una forma de filosofar emprendida por Kant, en la cual se interroga un determinado estado de las relaciones de poder: no en busca de un pasado armónico, una razón pura o una naturaleza abandonada por el vicio humano de gobernados y gobernantes, sino por el hecho de que la sujeción a una positividad determinada es arbitraria y no inevitable, aunque ciertas técnicas y dispositivos nos la presenten como tal.

Esta inversión de las acepciones de la crítica abre para Foucault el camino hacia una nueva pregunta:

¿De qué manera pueden los efectos de coerción propios de estas positividades ser, no ya disipados por un retorno al destino legítimo del conocimiento y por una reflexión sobre lo trascendental o cuasi-trascendental que lo fija, sino invertidos o desenlazados en el interior de un campo estratégico concreto — de ese campo estratégico concreto que los ha inducido—, y a partir, precisamente, de la decisión de no ser gobernado?<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Michel Foucault, *¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung*, en *Sobre la ilustración* (España: Tecnos, 2006), pp. 10-11.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 34.

Esta cuestión tiene el propósito de introducir movilidad en relaciones de poder que, ante el común de los hombres, se presentan como estáticas o naturales. La dinamización de tales relaciones no se lleva a cabo mediante un movimiento de tipo dialéctico o ascendente —pues estos movimientos parten de estructuras fijas con una dirección predeterminada que supone una concepción natural del hombre—, sino que se basa en un movimiento de desujeción constante.

Gracias a esta comprensión dinámica de las relaciones de poder, Foucault no considera que los sujetos se encuentren predeterminados en todas sus aristas por la coacción del poder, condenados a preservar las conductas que los mantienen subyugados. Este tema —el de las subjetividades libres y su relación con la ética— será explorado con particular énfasis por Foucault en la última etapa de su obra. En esta etapa, interesa a Foucault rescatar el contexto en el cual tiene lugar la disputa por la primacía entre el “conocimiento de sí” y el “cuidado de sí” en la Grecia socrática. A esta investigación se suma el interés del pensador francés por averiguar cómo estas concepciones de la relación de uno consigo mismo se transformaron en la experiencia del cristianismo.<sup>47</sup>

En este último desplazamiento teórico, Foucault distingue dos tipos de técnicas o tecnologías que funcionan como vínculo entre sus investigaciones previas y la concepción de subjetividades libres. Estas son: las tecnologías de poder (que pueden tornarse en tecnologías de dominio), “que determinan la conducta de los individuos, la someten a cierto tipo de fines o de dominación y consisten en una objetivación del sujeto”;<sup>48</sup> y las tecnologías del yo, “que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos”.<sup>49</sup> A través del recorrido realizado hasta este punto, invitamos al lector a considerar los conceptos de libertad, ley moral, autonomía y, en general, toda la filosofía práctica de Immanuel Kant en clave de tecnologías del yo, caracterizadas por su afán emancipador.

### **Conclusiones: sobre la razón perezosa, la razón diligente y la razón resignada**

Mediante el presente esfuerzo argumentativo, hemos procurado clarificar la concepción de la libertad en las obras de Immanuel Kant y Michel Foucault. En el proceso, nos hemos

---

<sup>47</sup> Michel Foucault, *Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la “Razón política”*, en *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós, 1990), p. 116.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>49</sup> Además de las tecnologías de poder y las tecnologías del yo, Foucault distingue en su obra las tecnologías de producción (que nos permiten transformar o manipular cosas) y las tecnologías de sistemas de signos (que nos permiten utilizar signos, símbolos y significaciones). No obstante, son las dos primeras las que han ocupado mayormente su pensamiento. *Ibidem*.

encontrado con argumentos y posturas que favorecen una lectura complementaria de ambos autores, quienes confían al sujeto la tarea de configurar futuros en los cuales pueda ser libre. ¿Cómo será este futuro? ¿Cómo llegar a él? Son preguntas que pueden circunscribirse a esta cuestión final: ¿cuál es la forma y el contenido de una ética de la libertad?

El imperativo categórico de Kant es la guía de un marco formal de relaciones que invita a proyectar nuestras máximas en un horizonte universal, pero carece de un contenido determinado. Tampoco en el pensamiento de Foucault encontraremos el contenido definitivo de una ética; más bien, hallaremos el aliento para emprender la exploración sin fin de la desujeción y la autoconstitución.

Dos autoras nos ayudan a ofrecer una respuesta a esta pregunta desde la filosofía kantiana. Si bien el imperativo categórico es una guía del comportamiento sin un contenido específico, Kant permite juzgar que es facultad del sujeto elegir libremente los medios a su disposición para, en primer lugar, construir la norma de su comportamiento y, en segundo lugar, llevar a cabo su acción moral en el mundo. Dulce María Granja sostiene este punto al afirmar: “es el juicio reflexivo el que nos permite considerar la diversidad y las peculiaridades de cada situación y, partiendo de ellas, encontrar los principios generales de las normas”.<sup>50</sup>

Otro ejemplo del papel que puede jugar el juicio reflexivo en la práctica moral se observa en la oposición de Adela Cortina a lo que llama una razón perezosa. En *Alianza y contrato*, la filósofa española señala que el argumento kantiano según el cual de la existencia de un deber se desprende su posible realización fue traducido por el filósofo alemán Hans Albert bajo la fórmula “lo que no se puede no se debe”.<sup>51</sup> El problema con esta simplificación reside en que una razón perezosa aprovecha la forma condicional de la proposición para figurarse numerosas imposibilidades o coacciones que restrinjan al mínimo lo que puede considerar su deber. Un ejemplo claro de esta razón perezosa es el de una autoridad pública que responde a una demanda lícita con un “tengo las manos atadas”, sin más. En contraste con la razón perezosa, una razón diligente —dice Adela Cortina— “amplía de forma increíble el ámbito de lo posible”.<sup>52</sup> En este caso, el juicio reflexivo es la herramienta que faculta al sujeto diligente para encontrar las vías que extiendan la posibilidad de acción, aun en marcos sumamente estrechos por la coacción.

Para terminar, me parece ilustrativo proponer una imagen todavía más peligrosa para la acción de la razón. Podría darse el caso de una razón resignada que no solo objetara imposibilidades ilusorias ante el deber, sino que se mostrara pesimista frente a cualquier

---

<sup>50</sup> Dulce María Granja, “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, *Dianoia* 42, núm. 42, p. 130.

<sup>51</sup> Adela Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión* (Madrid: Trotta, 2005), p. 61.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 62.

posibilidad de libertad y se desentendiera de su quehacer práctico, por considerarlo inútil o intrascendente ante la presunción de una coacción ineludible: ya de las inclinaciones naturales, ya de las relaciones de poder.

Toda la obra de Kant puede interpretarse como una lucha contra esa posible resignación de la razón, que cobra la forma de un escepticismo radical, aunque también otras. Ante esta negación de las posibilidades de conciliarse con su entorno, la razón resignada podría dejar de perseguir el posible reino de sus propios fines y adoptar la forma de una razón alienada: una razón que no deja de hacer, pero se desgasta en empresas cuyo fin no es ella misma. Un apartado de la obra de Kant que ilustra el modo de la razón que aquí proponemos se encuentra en sus observaciones sobre la figura del místico, quien, pese a ser un hombre caviloso, resulta ser tal que “su razón no se comprende a sí misma ni aquello que quiere, sino que prefiere fantasear, cuando estaría más a tono con el habitante intelectual de un mundo sensible mantenerse dentro de los límites de éste”.<sup>53</sup>

Aunque la alusión a la razón diligente como vía para la constitución del sujeto libre en el mundo entra en tensión con el pensamiento de Foucault —para quien comprender al sujeto como ser racional es un reduccionismo propiciado por las ciencias humanas—, parece lícito relacionar esta propuesta de cuño kantiano con la idea foucaultiana de una estética de la existencia, “comprendida como una construcción del sujeto entendida como trabajo de renovación infinita, donde la estilización de la conducta es singular recreación estética”,<sup>54</sup> y particularmente comprendida por mí como creatividad al servicio de la ética, o bien, como una ética creativa. Tal sería la respuesta que puedo ofrecer a la pregunta por la forma de una ética de la libertad, cuyo contenido permanece abierto, a disposición de la creatividad de los sujetos.

Ciertamente existen diferencias claras e importantes entre el pensamiento de Kant y el de Foucault. No obstante, en lo que respecta al tema de la libertad, ambos filósofos coinciden en que la empresa de constituirnos como sujetos efectivamente libres puede superar los elementos que parecen coaccionar las acciones: las inclinaciones de la naturaleza, en Kant, y las relaciones de poder estáticas, en Foucault. Si bien los peligros que acechan a la libertad no desaparecen, estamos llamados por ambos pensadores a confrontar las situaciones que la comprometen, empleando la exploración, la creatividad y el esfuerzo del

---

<sup>53</sup> Immanuel Kant, *El fin de todas las cosas*, en *Filosofía de la historia* (compilación) (México: FCE, 1978), p. 136.

<sup>54</sup> Julián Sauquillo, *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación* (España: Alianza, 2017), p. 510.

entendimiento. Pues, como dice Kant, “para las bellas artes en toda su perfección se requiere mucha ciencia”.<sup>55</sup>

## Referencias

- Cortina, A. (2005). *Alianza y contrato: Política, ética y religión*. Trotta.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1989). *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Foucault, M. (1999). Las mallas del poder. En *Estética, ética y hermenéutica* (pp. xx–xx). Paidós.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975–1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Foucault, M. (2006). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung. En *Sobre la ilustración* (pp. xx–xx). Tecnos.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977–1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Gómez Caffarena, J. (2010). *Diez lecciones sobre Kant*. Trotta.
- Granja, D. M. (1997). El juicio reflexivo en la ética kantiana. *Diánoia*, 42(42), xx–xx.
- Kant, I. (1978). El fin de todas las cosas. En *Filosofía de la historia* (pp. xx–xx). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1999). Idea de una historia universal con propósito cosmopolita. En *En defensa de la ilustración* (pp. xx–xx). Alba Editorial.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón práctica*. Gredos.
- Kant, I. (2010). *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Gredos.
- Kant, I. (2012). *Crítica del discernimiento*. Alianza.
- Kant, I. (2012). *Sobre la paz perpetua*. Akal.

---

<sup>55</sup> Kant, *Crítica del discernimiento*, (Madrid: Alianza, 2012), p. 420 (B 177).

- Kant, I. (2013). *Lecciones de ética*. Austral.
- Nietzsche, F. (1996). *Genealogía de la moral*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2013). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- Sauquillo, J. (2017). *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*. Alianza.

## Cuarta parte. Hospitalidad, cuidado y alternativas a la violencia

“La hospitalidad no es un gesto; es una forma de reconstruir el mundo.”

Emmanuel Levinas (paráfrasis ética de su pensamiento)



# La hospitalidad como alternativa al dispositivo político-gubernamental de la amenaza

## Hospitality as an Alternative to the Political-Governmental Apparatus of Threat

Pavel Maldonado

Uno de los códigos normativos más arcaicos de los que se tiene registro (c. a. 2100 a. n. e.) es el *Código de Ur-Nammu*, incluso más antiguo que el célebre *Código de Hammurabi*. En este código se establecen disposiciones como las siguientes: «Si un hombre comete un homicidio, ese hombre será ejecutado... Si un hombre comete un robo, pagará diez veces el valor de lo robado... Si un hombre causa la pérdida del ojo de otro hombre, pagará una mina de plata». Hasta el día de hoy, los homicidios, los robos y las lesiones siguen siendo objeto de interés penal. Las leyes continúan normando y sancionando las conductas humanas básicamente de la misma forma que hace más de dos mil años: enunciando una condición y declarando una consecuencia.

Bajo este ensamblaje de condiciones y consecuencias, lo que reviste de poder y efectividad a la ley es su carácter de *imperium*, de autoridad. Sin embargo, una mirada más atenta permite detectar que, en última instancia, el fundamento jurídico por excelencia no es otra cosa que un dispositivo de amenazas.

Si la tesis recién propuesta es correcta, la política se define entonces como la gestión y administración de la amenaza, siendo esta multiforme, omnipresente y atemporal. Tales procesos, bien conocidos por la burocracia política, encuentran su nicho en los diversos dispositivos creados o asignados por el poder político en turno.

Antes de continuar, conviene establecer el significado preciso de lo que se ha de entender bajo las ideas de *dispositivo* y *amenaza*. Cuando se habla del primer término, se piensa en la definición propuesta por Agamben:

«Generalizando ulteriormente la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, llamaré dispositivo, literalmente, a cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes».

De esta manera, un boleto para entrar a una función de teatro corresponde a la aplicación de un dispositivo, en tanto determina, controla y asegura la conducta de quien tiene asignado un lugar específico para poder ver el espectáculo. Asimismo, los sentidos del flujo vehicular en una ciudad, los andenes del transporte público, los torniquetes del metro, las urnas para votar, etcétera. En general, toda creación humana es un dispositivo en potencia, en tanto generador de subjetividades, de interacción y de control; no obstante, los hay más efectivos que otros.

Si se pensase en un meta-dispositivo, es decir, en un dispositivo de los dispositivos, este correspondería, sin duda, al poder político. Más específicamente, se trata del mecanismo jurídico que pone en marcha los goznes y engranajes de la pesada maquinaria política. Es el discurso político el que valida o proscribiera la totalidad de los hechos sociales. Si Aristóteles tiene razón —y la tiene—, el ser humano es un *zoon politikon*: un ser en cuya sociabilidad le va su propio ser. No puede sustraerse a los beneficios y riesgos del *ser-con*. De modo que, necesariamente, el ser humano ha de verse subyugado, en mayor o menor medida, por el dispositivo político.

Mas ¿cuál es el modo de activación de este dispositivo? ¿De qué forma se activa, se mantiene vigente y, finalmente, se desactiva? No es difícil advertir que, desde las disposiciones regulativas más vetustas hasta las más recientes, lo que impera es el carácter sancionador de la norma jurídica, el establecimiento de los límites entre lo que ha de hacerse y lo que no. La política se convierte así en el arte de regular el dispositivo de la gubernamentalidad a través de la gestión de las amenazas.

Si hoy, a más de 250 años de distancia, se reescribieran las líneas iniciales del *Contrato social*, uno de los textos filosóficos de mayor influencia en el ámbito político, probablemente Rousseau escribiría: «El hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive

amenazado por todas partes». Diariamente se sortean amenazas de todo tipo: asaltos, secuestros, extorsiones, accidentes, pandemias, devaluaciones, deportaciones, erupciones volcánicas, inundaciones, terremotos, calentamiento global, guerras... y un largo etcétera. Para todo ello existen *blindajes*, protecciones más o menos efectivas, respaldadas por el poder del más fuerte.

Al revisar la historia de la humanidad, desde aquellos registros arcaicos hasta la más reciente propaganda antiinmigración —como la de Kristi Noem, secretaria de Defensa de la administración Trump (2025-2029)—, resulta notorio cómo las amenazas han modelado el escenario político de la humanidad desde siempre. Bajo esta perspectiva surge el cuestionamiento: ¿necesariamente tiene que ser así?, ¿se puede vivir de otra manera?

Una pequeña luz de esperanza surge de las primeras líneas del texto *Desobediencia civil*, de Henry David Thoreau, donde el filósofo norteamericano afirma:

«Acepto de todo corazón la máxima: “El mejor gobierno es el que gobierna menos”, y me gustaría verlo puesto en práctica de un modo más rápido y sistemático. Pero al cumplirla resulta, y así también lo creo, que “el mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto”; y cuando los hombres estén preparados para él, ese será el tipo de gobierno que tendrán».

Si hay un momento propicio para el advenimiento de este nuevo gobierno —que, paradójicamente, no necesitaría gobernar—, no habría mejor tiempo que ahora. La amenaza tiene un *kairós*, un momento oportuno para llevarse a cabo. El cambio de paradigma no puede realizarse en el pasado, porque no hay manera de volver atrás, pero tampoco puede postergarse indefinidamente; de otro modo, la amenaza pierde efectividad y solidez. Asimismo, no pueden sobrepasarse ciertos límites que harían insostenible el propósito fundamental de toda amenaza política: el gobierno. Crear una situación de pánico o de temor desbordado produciría, paradójicamente, una situación de ingobernabilidad.

Por ello, ante la apuesta breve pero esperanzadora ofrecida por Thoreau, conviene pensar las posibilidades de concretar vías de una gobernabilidad sin gobierno, que funcione sin su habitual motor punitivo. El desafío consiste en encontrar otras maneras de estar juntos sin que el aglutinante social se traduzca en amenazas.

No es en el aislamiento, sino en la *communitas*, donde ha de buscarse la materialización de dichas posibilidades. Los acontecimientos históricos de los últimos años

confirman la lectura que sobre la contemporaneidad han ofrecido diversos teóricos de la filosofía política: el dispositivo agambeniano-foucaultiano, el mundo líquido de Bauman, el binomio *communitas/immunitas*, todos apuntan hacia la disolución del individuo, su relación con los otros y con el entorno que le rodea. El reto se encuentra en la resistencia que pueda oponerse a estas fuerzas disolventes sin caer, no obstante, en el sentido negativo —la segunda propiedad— de masa, al que Canetti se refiere cuando afirma:

«Se trata de una igualdad absoluta e indiscutible y jamás es puesta en duda por la masa misma. Posee una importancia tan fundamental que se podría definir el estado de la masa directamente como un estado de absoluta igualdad...».

Se trata, pues, no necesariamente de encontrar nuevas formas de gobernanza, sino, más bien, nuevas maneras de aprender a *vivir-con*, de *convivir*, de explorar otros modos de estar juntos. Bajo esta premisa, la *hospitalidad* se erige como una alternativa para configurar nuevos paradigmas políticos que no descansen sobre la idea de la amenaza, sino sobre la promesa: un advenir cordial, fraterno y pacífico donde sea posible vivir de otra manera, superando el esquema fallido de la política hasta ahora conocida.

Los esquemas gubernamentales anquilosados en la lógica de la amenaza —coerción jurídica, disuasión militar y soberanía punitiva— revelan un profundo fracaso frente a la unidad y la cohesión social. Los problemas y descontentos sociales continúan tratándose, esencialmente, del mismo modo que hace miles de años: mediante el uso de la fuerza y la amenaza. Como respuesta a esta crisis, la hospitalidad y la promesa cobran relevancia como posibles alternativas políticas. Pensadores como Marcel Mauss, Jacques Derrida, Gianni Vattimo y Hannah Arendt ofrecen elementos valiosos para pensar una propuesta política factible en la que la vulnerabilidad y el sufrimiento del otro no sean un espejismo ni una expresión vacía de significado.

En *Ensayo sobre el don*, Marcel Mauss estudia el fenómeno de la hospitalidad en diversas culturas y rescata consideraciones fundamentales. En los rituales maoríes, por ejemplo, el huésped es acogido sin que se trate de un acto forzado por parte del anfitrión ni de una solicitud expresa por parte de quien recibe el don. Se trata de un acto espontáneo en el que ambas partes se comprometen tácitamente a *dar, recibir y devolver*. Esta noción no es exclusiva de una cultura; los actos de generosidad hospitalaria se inscriben en múltiples tradiciones alrededor del mundo.

Vattimo, por su parte, afirma: «La hospitalidad no se realiza sino como ponerse en las manos del propio huésped, como un confiarse a él...». Derrida radicaliza esta idea al exigir la supresión de toda demanda de identidad, deconstruyendo las políticas securitarias que conciben al extranjero como amenaza. Bajo esta óptica, la ciudad se redefine como *oikos*: una casa común, un lugar habitable donde la soberanía excluyente se deponen en favor del don sin reserva.

Hannah Arendt complementa este modelo con su reflexión sobre la promesa, entendida no como un acto trivial, sino como un compromiso real y colectivo. Frente al horizonte sombrío de la amenaza, la promesa ofrece espacios de acogida en medio de la incertidumbre política. A diferencia de la ley, que es coercitiva, la promesa procede del ámbito moral y se sostiene en la confianza mutua.

A modo de conclusión, recorro a la metáfora de «la mano y la abeja» del cuento *Una casa de flores*, de Truman Capote. La mano que hospeda sin dañar y la abeja que descansa sin picar encarnan la confianza mutua. No se trata de buscar la vulnerabilidad del otro, sino de pensar el bienestar compartido que surge de caminar juntos. Así, la hospitalidad teje, con hilos casi invisibles, un entramado de esperanza en el telar roto y desolador de nuestro tiempo.

# Educación para la paz, para el desarrollo de un cambio discursivo frente a la normalización de la violencia local

Education for Peace: Toward the Development of a Discursive Shift  
in the Face of the Normalization of Local Violence

Juan David Espinoza Escobar

Angela Londoño Roldán

Valentina Correa Valencia

## **Resumen**

Tuluá, Valle del Cauca, enfrenta una creciente ola de violencia y delincuencia que ha generado una habitualidad del conflicto en la sociedad. La exposición constante a la violencia ha provocado una amnesia colectiva (Bourdieu, 2006), por lo que los ciudadanos, especialmente los jóvenes, perciben estas situaciones como algo habitual. La falta de problematización en las aulas refuerza esta normalización, ya que los docentes evitan abordar el tema por temor o desconocimiento.

Este estudio busca analizar el impacto de un taller de educación para la paz en la transformación discursiva de los representantes estudiantiles de undécimo grado en Tuluá durante el año 2024. La educación para la paz se plantea como una estrategia fundamental

para cambiar la mentalidad de los jóvenes, promoviendo el pensamiento crítico y la resolución pacífica de conflictos. Además, esta estrategia se alinea con iniciativas nacionales como la Cátedra para la Paz, impulsada tras el Acuerdo de Paz de 2016.

Se concluye que esta estrategia educativa debe integrarse de manera transversal en los entornos educativos para formar ciudadanos críticos y comprometidos con la construcción de una sociedad más justa y pacífica. La escuela debe ser un espacio donde se cuestionen las dinámicas de violencia y se fomente la cultura de paz.

**Palabras clave:** educación para la paz; cultura; violencia; sociedad; normalización.

### **Abstract**

Tuluá, Valle del Cauca, is facing a growing wave of violence and crime that has led to the habitualization of conflict in society. Constant exposure to violence has caused a collective amnesia (Bourdieu, 2006), making citizens—especially young people—perceive these situations as ordinary. The lack of problematization in classrooms reinforces this normalization, as teachers avoid addressing the issue due to fear or lack of knowledge.

This study aims to analyze the impact of a peace education workshop on the discursive transformation of eleventh-grade student representatives in Tuluá during 2024. Peace education is proposed as a key strategy to change young people’s mindset by promoting critical thinking and the peaceful resolution of conflicts. Furthermore, this strategy aligns with national initiatives such as the *Cátedra para la Paz*, promoted after the 2016 Peace Agreement.

It is concluded that this educational strategy should be integrated transversally across educational settings to develop critically minded citizens committed to building a more just and peaceful society. Schools must be spaces where the dynamics of violence are questioned and a culture of peace is fostered.

**Keywords:** peace education; culture; violence; society; normalization.

## **Problema de investigación**

En el municipio de Tuluá, Valle del Cauca, la Alcaldía Municipal, en el Plan de Desarrollo 2024, precisa los siguientes datos, los cuales evidencian el problema social al que se enfrenta esta localidad: para el año 2022 se presentaron 845 casos de hurto, 152 homicidios y 113 casos de violencia intrafamiliar, entre otros. Por ello, “los habitantes del municipio perciben que hay un incremento considerable en los actos delincuenciales (...) en consecuencia, las instituciones del Estado encargadas de prevenir y controlar los delitos y actos violentos han perdido credibilidad frente al ciudadano tuluense” (p. 25). La violencia, como problemática social, ha dejado una huella profunda en la forma de ver el mundo de sus ciudadanos.

Esto trae como consecuencia la normalización de la violencia, la cual genera un impacto mayor en las generaciones actuales debido a que crecieron en medio de ella, viendo semanalmente —en los principales noticieros de la ciudad o en el periódico local (*El Tabloide*)— la muerte de una o más personas debido a actos delictivos o de intolerancia. Esta dinámica sume a la comunidad en una amnesia colectiva (Bourdieu, 2006), debido a las fuerzas de poder que emergen en el territorio por la actuación de grupos que van en contra de lo que establece la ley. Esta situación hace crucial enfrentar, desde el aprendizaje, este tipo de hechos con las juventudes que forman parte de este tejido social. Trabajar con estudiantes de diferentes instituciones educativas ayudaría a mejorar la situación, al posibilitar una visión distinta del mundo, comprendiendo que no es natural vivir en violencia y que, si se sigue reproduciendo esta de forma representativa, la cultura mantendrá un orden que ha vuelto lo intolerable en tolerable (Passeron y Bourdieu, 2018).

Debido a la costumbre de los actos ilegales, las nuevas generaciones que han crecido en esta atmósfera no logran percatarse de cómo ello afecta el bienestar social. Por lo cual, la educación necesita propiciar un ejercicio de conciencia, donde las personas en formación puedan hacer lecturas de la realidad en la que se encuentran inmersas (Freire, 1997, 2004, 2010). Sin embargo, el miedo a nombrar estas problemáticas dentro del aula, por parte de los docentes, conlleva a que no se conozca el pensamiento de los jóvenes frente a estos temas. Es comprensible la falta de problematización de la violencia en el aula, debido a que esta también se ejerce de manera simbólica (Bourdieu, 2006), lo que remite a que, si se alza la voz, el cuerpo humano puede verse enfrentado a retaliaciones por parte de grupos al margen de la ley.

La población civil, afectada directa o indirectamente, enfrenta problemas sociales y económicos, lo cual conduce a la necesidad de formar “catalizadores de paz”. Por ello, se

considera brindar una enseñanza para la pacificación a los jóvenes que hacen parte del gobierno estudiantil de las diferentes instituciones que tienen básica-media en el municipio, principalmente al personero estudiantil. Esta propuesta nace en la Unidad Central del Valle del Cauca, donde se abre un espacio para que la juventud participe en la construcción comunitaria y discuta lo que vive en sus comunidades, tanto dentro como fuera del colegio. Se busca desentrañar sus saberes populares y permitir un análisis del municipio desde diálogos orientados a hacer memoria de lo que acontece en el territorio, estableciendo caminos hacia una paz segura y armoniosa.

De este modo, se procura una salida al conformismo cognitivo que plantea Morin (2001), el cual elimina lo que ha de discutirse e impide tratar adecuadamente problemas particulares que solo pueden ser planteados y pensados en un contexto.

## **Objetivo**

Analizar el aporte a la convivencia pacífica de un taller de educación para la paz, orientado al desarrollo de un cambio discursivo frente a la normalización de la violencia local, con los personeros estudiantiles de grado once de las instituciones educativas de Tuluá, Valle del Cauca, en 2024.

## **Justificación**

La violencia es un problema que afecta a la comunidad, debido a que el miedo se ha apoderado de gran parte de ella, la cual ha aceptado el uso desmedido de la fuerza sin preguntarse por el porqué. El comercio se ve afectado por las extorsiones; las personas temen caminar solas por las calles, debido a la idea de que en cualquier momento pueden ser víctimas de un hurto que puede poner en peligro sus vidas. No existe, como se menciona en el Plan de Desarrollo de la Alcaldía (2024), certeza frente a la institucionalidad municipal, a causa de los malos manejos administrativos de antiguas administraciones.

Es importante buscar beneficios como el cambio de mentalidad de los jóvenes, permitiendo que lideren el mejoramiento de sus individualidades y de los colectivos donde se forman, a través de la posibilidad de replicar conocimientos dentro de los salones de clase. En muchos casos, resulta más significativo, entre el círculo estudiantil, aprender desde un compañero. Esto fortalece, desde la juventud tuluëña, la necesidad de apostar por ese sueño

esperanzador y utópico de un mundo mejor (Gadotti, 2011), un lugar donde los conflictos no sean motivo para anular al otro por medio de la fuerza. Estudiar este problema desde la academia permite llevar lo que ocurre en la universidad y en las instituciones educativas participantes a la vida real, haciendo de la academia vida y de la vida academia.

Lo anterior también busca transversalidad con dinámicas que se vienen pensando en Colombia desde la firma del Acuerdo de Paz del 23 de junio de 2016, a partir del cual surgieron legislaciones en torno a la justicia transicional, apostando por estudiar de manera sistemática el papel que la crueldad humana ha jugado en la interpretación del mundo, y promoviendo la reconciliación nacional, la justicia y la reparación de víctimas (Aponte y Llano, 2021). En ese marco se fundamentó la Cátedra para la Paz. Por ello, la experiencia de vincular a jóvenes a estos talleres resulta coherente, en tanto genera una visión compartida de lo vivido, visto o escuchado, orientando la mirada hacia una no “normalización de lo anormal” (CEV, 2022, p. 60).

## **Marco teórico**

### **Convivencia pacífica**

Se entiende por convivencia, como plantean Bisquerra y Uruñuela (2008) (como se cita en Ibarrola-García & Iriarte Redín, 2012, p. 12), “la construcción (...) de relaciones con uno mismo, con las demás personas y con el entorno, relaciones basadas en la dignidad humana, en los derechos humanos, en la paz positiva y en el desarrollo de los valores”. En esta perspectiva, la convivencia pacífica se orienta a la promoción del bienestar de cada persona y, por ello, exige comprender los problemas que afectan el desarrollo pleno de la humanidad. Desde esta arista, se plantea la necesidad de promover el “actuar bien” sin recurrir a la amenaza; no se trata de sostener la conducta mediante refuerzos negativos (por ejemplo, cuando un docente impone “puntos negativos” para conseguir disciplina), sino de construir condiciones educativas para la autorregulación y la responsabilidad.

De acuerdo con lo anterior, “será necesario destruir algunas de las prácticas, creencias, celos, miedos o inseguridades que fundamentan el modelo sancionador para generar un discurso más educativo para la mejora de la convivencia” (Ibarrola-García & Iriarte Redín, 2012, p. 13). Se trata de transitar de espacios sancionadores a espacios de mediación donde los sujetos puedan expresar sus inconformidades mediante un diálogo abierto y respetuoso. Desde los centros educativos ello puede promoverse cuando se presenten hechos que afecten la tranquilidad: por ejemplo, ante conflictos entre estudiantes

con agresiones físicas o verbales, conviene orientar procesos de reflexión conjunta, con miras a afrontar también el acoso escolar sin trivializarlo.

Cabe precisar que la convivencia pacífica no significa ausencia de conflicto. No se trata de negar que las personas discutan o se confronten; se trata, más bien, de evitar toda agresión contra la integridad del otro y de comprender que la mera ausencia de agresión no equivale a convivencia, pues puede existir apatía o indiferencia. Convivir expresa la intención de colaborar, solidarizarse e incluir al otro (Zuleta, 2020).

En este sentido, Zuleta (2015) subraya la necesidad de formar para el conflicto, entendido como posibilidad de discusión que abre caminos a la democracia: discutir con respeto a posiciones distintas fortalece la vida democrática. En consonancia, Mesa-Manosalva (2022) indica que los conflictos son oportunidades para reducir violencias y generar justicia y bienestar social.

Desde Habermas (1999), en la discusión pública las personas deben contar con igualdad de oportunidades para expresar puntos de vista, libertad de expresión sin restricciones, veracidad sustentada en datos o hechos, corrección normativa (según normas éticas de los interlocutores) y un contexto comunicativo orientado al entendimiento mutuo, sin imposición. Tales condiciones favorecen consensos racionales.

Morin (2001) también destaca, en Los siete saberes necesarios para la educación del futuro, el valor de las diversidades y antagonismos para la democracia: el conflicto de ideas permite el crecimiento social cuando se reconoce la diferencia cultural y de interpretación del mundo. Así, “civilizar y solidarizar la tierra (...) se vuelve un objetivo fundamental y global de toda educación (...) esta era planetaria nos debería conducir a una solidaridad y a una conmiseración recíproca del uno para el otro”.

### **Educación para la paz**

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1999), en la Declaración sobre una cultura de paz, plantea que la educación debe promover el entendimiento mutuo, eliminar discriminaciones, respetar la vida, fortalecer derechos humanos y libertad de expresión, y construir consensos a través del diálogo y la negociación. Asimismo, destaca el papel clave de los maestros, quienes deben velar por el desarrollo humano, social y económico, prevenir conflictos e incentivar la participación en decisiones colectivas.

En esta línea, el Ministerio de Educación Nacional (MEN) (2006) establece, en los estándares básicos de competencias ciudadanas, la exigencia de resolver conflictos de forma

pacífica y formar para la ciudadanía, dada la centralidad de las relaciones humanas en contextos de vulnerabilidad social. En la formación de niños y jóvenes deben fortalecerse habilidades para resolver conflictos, sostener puntos de vista sin anular al otro y construir acuerdos orientados al bien común.

La Ley 115 de 1994 señala la necesidad de formar “en el respeto a la vida y a los demás derechos humanos, a la paz, a los principios democráticos, de convivencia, pluralismo, justicia, solidaridad y equidad, así como en el ejercicio de la tolerancia y de la libertad”. En general, se trata de formar en valores humanos, de modo que los estudiantes no solo aprendan conceptos, sino que transformen sus actitudes, reconozcan sus emociones y gestionen sus acciones frente al otro.

Mesa-Manosalva (2022) sostiene que “es inaplazable en Colombia la promoción de la cultura de paz como proyecto educativo, para cambiar las actitudes y los comportamientos violentos en la resolución de los conflictos”. Por ello, se requiere conocer particularidades de los territorios y las visiones que las personas construyen ante desigualdad, y diseñar currículos integrales, abiertos, críticos e interculturales.

En relación con la educación para la paz, Chauv y Velásquez (2016) señalan la necesidad de abrir espacios de participación y cuidado de sí y de los otros, y de conocer estrategias de resolución pacífica de conflictos. Según la UNESCO (como se cita en Chauv & Velásquez, 2016, p. 6), se trata de la “promoción de conocimientos, habilidades, actitudes y valores necesarios para lograr cambios de comportamiento que permitan (...) prevenir los conflictos y la violencia, tanto manifiestos como estructurales, resolver los conflictos pacíficamente y crear las condiciones propicias para la paz”, con el fin de generar un cambio de mentalidad.

En la perspectiva de Galtung (2003), “el poder cultural mueve a los actores convenciéndoles de lo que está bien y lo que está mal” (p. 20). Entender la educación como un bien patrimonial de la humanidad exige que esta no propague ni legitime violencia estructural (Passeron & Bourdieu, 2018) ni violencia directa. Por ello, es necesario pensar cómo los centros educativos contribuyen a la justicia y la democracia, asuntos complejos que demandan abordajes cuidadosos.

Galtung (2003) insiste en la empatía y en la reconciliación, así como en la reparación mediante el conocimiento de la verdad histórica. Esta perspectiva puede orientarse a instituciones educativas, que no están exentas de disputas. En ellas debe abrirse la posibilidad de construir soluciones por vía del diálogo, evitando retaliaciones y uso de la fuerza.

Salamanca et al. (2016) señalan que educar para la paz implica transformar modelos pedagógicos tradicionales. Rechazan la postura del docente como autoridad incuestionable y la clase como monólogo, pues ello anula la humanidad del estudiante. La educación para la paz debe “desterrar los hábitos violentos que se adquieren expuestos a una cultura de violencia en la vida cotidiana” (p. 6).

En concordancia con lo anterior, Salamanca et al. (2016) presentan temáticas que desarrolla la Cátedra para la Paz:

- Cultura de paz
- Educación para la paz
- Desarrollo sostenible
- Justicia y derechos humanos
- Uso sostenible de los recursos naturales
- Protección de las riquezas culturales y naturales de la Nación
- Resolución pacífica de conflictos
- Prevención del acoso escolar
- Diversidad y pluralidad
- Participación política
- Memoria histórica
- Dilemas morales
- Proyectos de impacto social
- Historia de los acuerdos de paz, nacionales e internacionales
- Proyectos de vida y prevención de riesgos

Estas temáticas deben incorporarse en la vida académica desde transición hasta grado once, adecuándose a los ciclos de vida. No deben limitarse a ciencias sociales: han de impulsarse en cada asignatura y hacerse visibles en espacios de recreación, de modo que la escuela brinde ejemplo y el estudiantado pueda replicar aprendizajes en familia, barrio y ciudad.

Por ello, se vuelve indispensable pensar las territorialidades y promover un “diálogo constructivo” (Salamanca et al., 2016) con todas las personas que componen el hecho educativo, problematizando la cotidianidad y actuando sobre problemas concretos desde un

enfoque de derechos humanos. Educar para la paz es educar en valores que movilizan el cambio de actitudes y afirman la vida por la vida.

Arango (2007) destaca la necesidad de oponerse a la guerra mediante prácticas solidarias inherentes a la dignidad humana, reconociendo diferencias y promoviendo tolerancia para responder a ofensas sin caer en la ley del más fuerte.

Desde Paulo Freire (2004), educar para la paz implica que los educandos “digan su palabra”, cargada de sufrimientos y opresiones, y que al nombrar su mundo establezcan puentes hacia comportamientos distintos; la historia no es inerte: se transforma con la acción humana.

### **Cambio discursivo frente a la normalización de la violencia**

Pacheco (2016) propone pensar la violencia en plural (“violencias”), por la multiplicidad de formas en que se ejerce: uso de la fuerza, daño patrimonial, afectación psicológica, deterioro del lazo social, muerte y producción del miedo. La imposición vertical habilita que quienes están en posiciones superiores ejerzan poder para instaurar autoridad, no siempre legítima.

Arendt (2005) indica que la violencia nombra “los medios por los que el hombre domina al hombre” (p. 60). En ese marco aparecen técnicas de castigo en las que uno o varios cuerpos son inducidos por otros a su dominio. Desde esta lógica, el violentado pierde integralidad y es reducido a objeto. En términos de Butler (2006), la coerción se ejerce “contra sujetos irreales”; desde el punto de vista de la violencia, el daño parece “imposible” porque se trata de vidas previamente negadas (p. 60).

Entender la violencia supone comprender su historicidad y analizar causas, consecuencias y tipos. Puede ser física (Reyes & Orozco, 2015), económica (Daza & de los Reyes, 2021), psicológica y/o emocional (Salvazán, 2014), sexual (Segato, 2023), entre otras.

Cuando la violencia se instaura en su máxima expresión, el miedo opera como mecanismo simbólico: las personas temen expresar su voz e incluso aceptan hechos no éticos como “normales”, pues denunciar puede ser percibido como un autoatentado. En consecuencia, el silencio se impone y la normalización se consolida (Madariaga, 2006).

Foucault (2010) señala que todo conocimiento se enraíza en una vida social e histórica. De ahí la importancia de atender el lugar de las palabras en los discursos: comprender qué sostiene “vivo a un pueblo” (p. 305) en relación con necesidades y deseos. El sujeto está inscrito en un tiempo; en él circulan saberes que dominan representaciones del

mundo y hacen que “el lenguaje represente el pensamiento como este se representa a sí mismo” (Foucault, 2010, p. 95). En ese marco, un cambio discursivo exige “disipar autoengaños” (Habermas, 1999, p. 42), que muchas veces no son “mentiras” deliberadas, sino modos de continuar viviendo en contextos de opresión.

Habermas (1999) indica que “podemos corregir las tentativas fallidas si logramos identificar los errores que hemos cometido” (p. 37). Ello implica aprender del pasado y corregir discursos dañinos para promover paz y justicia. En sintonía, la Comisión de la Verdad en Colombia adoptó la consigna: “Hay futuro si hay verdad”.

La Comisión de la Verdad (2023) plantea la necesidad de develar verdades incómodas para hacer memoria de hechos que han vulnerado la dignidad humana. El discurso crítico contribuye a una conciencia que busca salir del estado de guerra mediante diálogo social abierto, investigación de contextos y preguntas por el mal ejercido.

Decir la verdad en contextos dominados por poderes que sostienen “emporios” es altamente peligroso; por ello, la confesión puede convertirse en algo costoso (Foucault, 2007). No obstante, cambiar prácticas discursivas implica reconocer que todo lo que atenta contra el bienestar humano no debe permitirse.

Quien impone un discurso por la fuerza puede ser reconocido como opresor, pero no como autoridad legítima. La humanidad reconoce que el bien orienta a una sociedad mejor; mientras se utilicen técnicas violentas, quien ejerce fuerza carece de responsabilidad con la humanidad, pues defiende intereses particulares y vulnera instituciones del Estado orientadas a la organización social.

Un cambio de narrativa se configura cuando las personas adoptan nuevas reglas de comportamiento: dicen, manifiestan y autentifican su verdad, y asumen que hacer justicia es impedir la violencia, no reproducirla.

### **Metodología de investigación**

La investigación se inscribe en el paradigma hermenéutico-interpretativo, entendido como construcción continua y situada de sentidos sobre la realidad investigada, donde los sujetos se significan entre sí en relación con un todo (Beal, 2011). Se adopta un enfoque cualitativo centrado en significados, experiencias y contextos, buscando una comprensión profunda de los fenómenos sociales y reconociendo la necesidad de flexibilidad y adaptabilidad. La metodología hermenéutica permitió interpretar y analizar discursos y narrativas de los

personeros estudiantiles, comprendiendo que los significados se construyen en marcos sociales y experienciales (Sampieri et al., 2014).

La investigación se centró en personeros estudiantiles de instituciones educativas de Tuluá, Valle del Cauca, en 2024. La muestra fue intencional (Sampieri et al., 2014) y consistió en tres estudiantes seleccionados con apoyo de la Alcaldía de Tuluá, dada su función como representantes estudiantiles. Aunque pequeña, la muestra permitió explorar experiencias y perspectivas sobre los temas trabajados.

El taller se desarrolló en cinco encuentros: (1) violencia en Tuluá; (2) educación para la paz con enfoque de derechos humanos; (3) cambio discursivo; (4) propuestas de estrategias para implementar en instituciones educativas; y (5) reflexión final y cierre.

Los temas se transversalizaron en las categorías: educación para la paz, normalización de la violencia local y cambio discursivo, manteniendo conexión constante entre contenidos y dinámicas del taller. Se implementaron recursos audiovisuales (videos y presentaciones), cineforos y lecturas para introducir temas y promover reflexión crítica. Los estudiantes participaron en actividades interactivas y discusiones grupales orientadas a vincular los contenidos con el municipio y sus instituciones educativas.

La recolección de datos se realizó mediante cinco diarios de campo (D1, D2, D3, D4, D5) de acción–reflexión, estructurados según Ander (2003), que indagan: qué se hizo, qué se logró, qué problemas surgieron, qué se aprendió y qué debe rectificarse. Las respuestas permitieron ajustar el taller y mejorar la práctica pedagógica.

El docente investigador elaboró tres reseñas (R1, R2, R3) tras diferentes sesiones para retroalimentar temas, actividades y discusiones planteadas por los educandos (Fundación Alfredo Molano Bravo, 2022). Además, se analizaron apuntes de los estudiantes registrados en cuadernos o libretas.

Los datos se analizaron mediante una rejilla cualitativa (Gibbs, 2012). El análisis incluyó codificación de diarios de campo, reseñas y apuntes, organizados según las categorías mencionadas, identificando cambios discursivos asociados al reconocimiento y rechazo de prácticas ilegales y al compromiso con la educación como herramienta para promover la paz.

En los aspectos éticos se garantizó consentimiento informado, confidencialidad y protección de datos conforme a la Ley 1581 de 2012. Dado el carácter sensible del tema, se procuró discreción para evitar señalamientos hacia grupos específicos y asegurar un ambiente de confianza. Entre las limitaciones del proceso se identificaron: tiempo limitado, dificultades de asistencia puntual y regular por compromisos académicos, y acceso restringido a la muestra (tres participantes).

## **Discusiones y resultados**

### **Cambio discursivo**

A lo largo de las sesiones del taller, las actividades permitieron observar cierto grado de aceptación social de la violencia. Según los participantes, “algunos jóvenes tienen unos sueños difíciles de aceptar, como integrar una banda delictiva” (R1), lo que evidencia cómo algunos discursos tienden a normalizarse (Foucault, 2017). Así, los modelos de referencia del contexto pueden conferir apariencia de aceptabilidad a lo inaceptable, y por la interiorización de la violencia se perciben estas situaciones como “orden natural”.

Por ejemplo, se mencionó que jóvenes en condiciones económicas precarias logran adquirir zapatos costosos por comportamientos injustos —cuyo valor equivale a casi la mitad de un salario mínimo mensual— o que incurren en consumo de sustancias alucinógenas por presión de grupo (R4). Desde Passeron y Bourdieu (2018), ello remite a condicionantes culturales que generan disposiciones y patrones de comportamiento. En el contexto colombiano, se advierte la persistencia de patrones vinculados a épocas de grandes capos que corrompieron diversos sectores sociales, afectando de manera directa a sectores populares y produciendo, en algunos casos, un imaginario social donde el “tener” se confunde con el “ser”.

Los estudiantes también reconocieron que la “violencia local permea los centros educativos” (D1). Identificaron grupos locales que operan en el municipio y señalaron que algunos jóvenes, compañeros o miembros de su institución, ya son instrumentalizados por grupos al margen de la ley. Esto se asocia con “casos de consumo y distribución de droga” (R5) entre menores de edad, situación alarmante que pone en riesgo a estudiantes y docentes.

A ello se suma, en ocasiones, una omisión intencionada por parte de directivas y docentes (sin generalizar a todos), que exige a líderes estudiantiles no hablar de estas problemáticas (R2). Además, se presenta desautorización bidireccional entre familias e instituciones educativas: conductas fomentadas en el hogar pueden resultar difíciles de transformar en la escuela, generando dilemas éticos para estudiantes que enfrentan conflictos entre principios morales aprendidos en ambos espacios.

Ante ello, los estudiantes solicitaron correcciones en las dinámicas formativas y señalaron la necesidad de “reconocer la historia propia del municipio” (R2), lo cual, desde Freire (2010), implica valorar las lecturas que las personas hacen de su mundo. Nadie mejor que los estudiantes para comprender la historia presente de su colegio. En esta línea, destacaron que no se puede ignorar la realidad, ya que ello no contribuye a mejorar el ambiente escolar ni a la pacificación de la ciudad.

En cuanto a educación para la paz y cambio discursivo, los jóvenes señalaron que debe darse mayor importancia a prácticas de respeto y tolerancia que fortalezcan la convivencia, y reducir la centralidad de sanciones vinculadas a la apariencia (vestimenta, cortes de cabello), que en algunos casos resultan más punitivas que el abordaje de conductas que sí requieren intervención profunda. Subrayaron la importancia de la empatía y de mejorar el enfoque educativo mediante instituciones comprometidas y articuladas con escuelas de padres en beneficio del estudiantado.

Propusieron abrir espacios democráticos donde los estudiantes evalúen a sus docentes en competencias socioemocionales e interpersonales, en algún momento del año lectivo, con base en confianza y horizontalidad. Reconocer que docentes y estudiantes pueden equivocarse evita caer en dogmatismos que obstaculizan el pensamiento crítico.

En consonancia con Salamanca et al. (2016), lo anterior favorecería participación y acuerdos para mejorar convivencia y prevenir acoso escolar. Directivos y docentes deben atender circunstancias del contexto institucional, abordando problemas concretos sin minimizar la voz estudiantil. Ante conflictos, cambiar al estudiante de salón no debería ser la primera medida; conviene promover análisis, diálogo, empatía y construcción de acuerdos. Se trata de no eliminar el conflicto, sino de construir “mejores conflictos”.

## **Conclusiones**

El cambio discursivo frente a la percepción de la violencia como parte “natural” de la realidad, especialmente en contextos educativos, es un proceso complejo que exige transformar percepciones y prácticas sociales profundamente arraigadas. A partir de testimonios y reflexiones estudiantiles, se evidencia cómo la violencia ha permeado la cotidianidad dentro y fuera de los centros educativos. Los jóvenes muestran, en algunos casos, aceptación de comportamientos violentos, justificados por presiones sociales y económicas, lo que refleja la normalización de la violencia en su entorno.

La violencia no se limita a lo físico: se extiende a dimensiones psicológicas y simbólicas, creando ciclos que refuerzan prácticas inadecuadas y perpetúan desigualdades y miedo. Ello se observa en la influencia de grupos delictivos dentro de instituciones, en omisiones de autoridades educativas y en silencios que contribuyen a reproducir la violencia.

Para avanzar hacia la paz y transformar discursos naturalizados, resulta esencial visibilizar la realidad y cuestionarla, como proponen los estudiantes. Las instituciones educativas deben promover un enfoque inclusivo y empático. La formación en resolución de

conflictos debe ir más allá de enfoques tradicionales y abordar de manera directa causas y consecuencias de la violencia, cultivando respeto y tolerancia.

Fomentar espacios de participación democrática y reflexión —como los promovidos en el taller— permite que los estudiantes se conviertan en agentes activos de cambio discursivo orientado a la justicia social y a la convivencia pacífica. En consecuencia, la intervención educativa debe centrarse no solo en modificar comportamientos, sino en transformar la percepción social de lo aceptable, promoviendo valores que desafíen la violencia y reconozcan la dignidad humana como principio fundamental.

## Referencias

- Ander-Egg, E. (2003). *Repensando la investigación-acción-participativa: Comentarios, críticas y sugerencias*. Editorial Distribuidora Lumen SRL.
- Aponte, M. S., & Llano, J. V. (2021). *Justicia transicional: El caso del gobierno colombiano y las FARC*. En *Desigualdades y conflictos en el Pacífico colombiano*.
- Arango Durling, V. (2007). *Paz social y cultura de paz*. Panamá Viejo.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia* (G. Solana, Trad.). Alianza Editorial.
- Beal, X. V. (2011). *¿Cómo hacer investigación cualitativa?* ETXETA.
- Bourdieu, P. (2006). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Chaux, E., & Velásquez, A. M. (2016). *Orientaciones generales para la implementación de la Cátedra de la Paz*. MEN.
- Comisión de la Verdad. (2023). *Convocatoria a la paz grande*.
- Daza Gutiérrez, I. A. (2021). *La violencia económica contra la mujer en el contexto intrafamiliar*.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. FCE.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad*. Siglo XXI.
- Freire, P. (1997). *La educación en la ciudad*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2004). *Pedagogía de la autonomía*. Paz e Terra.
- Freire, P. (2010). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.

- Gadotti, M. (2011). *Educación para otro mundo posible*.
- Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos*. Gernika Gogoratuz.
- Gibbs, G. (2012). *El análisis de datos cualitativos*. Morata.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO.
- Zuleta, E. (2015). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Ariel.



## Autoras y Autores

### **Sissi Cano Cabildo**

Coordinadora adjunta del Máster en Formación del Profesorado y profesora de Ética y Filosofía Política en la Universidad Complutense de Madrid. Doctora en Filosofía Práctica por la UCM. Cuenta con publicaciones y ponencias en Argentina, Cuba, Brasil, España y México sobre Hannah Arendt, valores políticos y humanismo.

**Correo electrónico:** [sicano@ucm.es](mailto:sicano@ucm.es)

### **Juan Antonio Mújica García**

Investigador Nacional Nivel I del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII). Integrante de la Red Intelectual Sur-Sur y del Seminario Internacional *Necropolítica y Memorialización en América Latina* del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California. Doctor en Filosofía Contemporánea por la BUAP. Profesor-investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y colaborador de la IAESI–Fundación Atenea.

**Correo electrónico:** [tonymujik@gmail.com](mailto:tonymujik@gmail.com)

### **Juan Manuel Pascual Alarcón Sánchez**

Doctor en Educación, maestro en Ciencias con especialidad en Sociología de la Educación y licenciado en Sociología Educativa. Profesor de Tiempo Completo de la Universidad de Guanajuato e integrante del Padrón de Investigadores del Colegio de Nivel Medio Superior de la misma universidad.

**Correo electrónico:** [pascualalarcon@hotmail.com](mailto:pascualalarcon@hotmail.com)

### **Anayuri Güemes Cruz**

Profesora-investigadora de Tiempo Completo de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la BUAP. Doctora en Ciencias Antropológicas por la UAM-Iztapalapa, maestra en Sociología y licenciada en Antropología Social por la BUAP. Cuenta con Nivel I en el SNII y

perfil PRODEP; pertenece al padrón VIEP y es integrante del Cuerpo Académico Consolidado *Comunicación y Sociedad BUAP-196*, así como de los Núcleos Académicos Base de los Doctorados en Comunicación (DCOM-FCCOM-BUAP) y en Investigación e Innovación Educativa (DIIE-FFyL-BUAP), ambos adscritos al SNP.

**Correo electrónico:** anayuri.guemes@correo.buap.mx

### **Célida Godina Herrera**

Directora del Instituto Atenea de Estudios Superiores y fundadora de la Fundación Atenea A. C., dedicada a la formación e investigación filosófica y humanística. Profesora-investigadora y profesora de filosofía. Doctora en Filosofía por la Universidad Iberoamericana (UIA), México. Sus temas de interés incluyen ética, filosofía de la existencia, filosofía de la técnica y el análisis de la condición de mujeres y hombres en la sociedad capitalista.

**Correo electrónico:** iaesi@fundacionatenea.com.mx

### **Alberto Isaac Herrera Martínez**

Profesor-investigador de la BUAP y miembro de la Fundación Atenea A. C. Colaborador en diversos espacios educativos en México y el extranjero. Doctorante en Filosofía Contemporánea por la BUAP. Sus líneas de estudio se centran en antropología filosófica, filosofía de la religión, bioética y psicoanálisis. Actualmente investiga los temas de la compasión y el sufrimiento.

**Correo electrónico:** alberto.herrera@correo.buap.mx

### **Luis Adrián Rodríguez Cortés**

Candidato a doctor en Humanidades Médicas por la Facultad de Medicina de la UNAM. Licenciado y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Presidente de la Red Mexicana de Historiadores de Ciencias de la Salud (2025–2027). Socio ordinario de la Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina y miembro de la Comunidad Mexicana de Estudiantes de Filosofía (COMEFI). Ha sido docente en los niveles de licenciatura, posgrado y educación media superior.

**Correo electrónico:** luisfilosapiens@gmail.com

### **Pavel Maldonado**

Licenciado y maestro en Filosofía por la BUAP. Realizó una estancia de investigación en la Universidad de Pisa, Italia, y es doctor en Filosofía por la UNAM. Desde 2012 es profesor de la Preparatoria Regional *Enrique Cabrera Barroso* (BUAP), en Tecamachalco. Autor del libro *Ailurismo: una mirada filosófica al mundo de los gatos*.

**Correo electrónico:** maldarepa@hotmail.com

### **Juan David Espinoza Escobar**

Licenciado en Ciencias Sociales, magíster en Pedagogía y doctorante en Filosofía (primer semestre) por la Universidad del Valle. Docente hora cátedra en la Vicerrectoría de Investigación y Proyección Social de la UCEVA. Autor de artículos, capítulos de libro y un libro académico.

**Correo electrónico:** jespinoza@uceva.edu.co

### **Ángela Londoño Roldán**

Estudiante de noveno semestre de Derecho en la Unidad Central del Valle (UCEVA). Ha realizado diplomados en Neuroeducación, Docencia Universitaria, Pensamiento Investigativo, Derecho Mercantil y Sociedades Comerciales, Contratación Estatal y, recientemente, el Diplomado en Fortalecimiento de las Capacidades en Propiedad Intelectual para Investigadores, impartido por el Politécnico de Suramérica. Manifiesta un interés constante en la educación, la investigación y la propiedad intelectual.

**Correo electrónico:** angela.londono02@uceva.edu.co

### **Valentina Correa Valencia**

Estudiante de noveno semestre de Derecho en la UCEVA. Ha complementado su formación con cuatro diplomados en Pensamiento Investigativo y uno en Docencia Universitaria. Su experiencia como monitorea de investigación le ha permitido fortalecer la rigurosidad académica y el análisis crítico. Con vocación por la enseñanza y la investigación, busca contribuir a la construcción de conocimiento jurídico y social desde una perspectiva innovadora y comprometida.

**Correo electrónico:** valentina.correa02@uceva.edu.co



# Anexos

## Índice onomástico

**Agamben, G.** ... 28, 102

**Alves, J. A.** ...64

**Ander-Egg, E.** ...

**Aponte, M.** ... 111

**Arango, D. V.** ... 115

**Arendt, H.** ...16, 22, 62, 65, 105

**Azaola, E.** ... 32

**Beal, X. V.** ... 115

**Becerra, A.** ... 53, 75

**Benjamin, W.** .... 29, 30, 31

**Black, J.** ...64, 65

**Bourdieu, P.** ... 107, 108, 109, 113

**Buckley, W.** ... 29

**Butler, J.** ... 66, 64, 115

**Canetti, E.** ... 104

**Chaux, E.** ... 113

**Capote, T.** ...105

**Cortina, A.** ... 96

**Crenshaw, K.** ... 56

**Dussel, E.** ... 31

**Elias, N.** ... 92, 93

**Fanon, F.** ... 28  
**Flores, L.** ... 34  
**Foucault, M.** ... 12, 66, 80, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 151  
**Freire, P.** ... 11, 72, 75, 76, 109

**Gadotti, M.** ... 110, 121  
**Galtung, J.** ... 113  
**García Canclini, N.** ... 41  
**Gibbs** ... 116  
**González, F. E.** ... 63  
**Granja, D.** ... 96

**Habermas, J.** ... 112  
**Hakim, C.** ... 52, 53  
**Han, B.** ... 65, 87  
**Harp, S.** ... 62, 71  
**Haslam, N.** ... 52, 57, 58  
**Heidegger, M.** ... 16, 17, 18, 20, 85  
**Holmes, M.** ... 35

**Kant, I.** ... 11, 12, 21, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 89, 91, 92, 93, 95, 96  
**Kierkegaard, S.** ... 74

**Laclau, E.** ... 41  
**León, Olvera A.** ... 53, 54  
**Llano** ... 111

**Mac Gregor, J. A.** ...  
**Marquard, O.** ... 18  
**Mbembe, A.** ... 28, 29, 63, 151  
**Mistral, G.** ... 70

**Mouffe, Ch.** ... 41  
**Morin, E.** ... 11, 110, 112  
**Muguerza, J.** ... 20  
**Mújica, G. J. A.** ... 28  
**Nietzsche, F.** ... 19, 85, 87, 91

**Ortner, S.** ... 52, 56

**Passeron** ... 113  
**Plessner, H.** ... 17

**Sartre, J. P.** ... 17  
**Saskia, S.** ... 66  
**Sampieri, H. R.**... 116  
**Schmitt, C.** ... 28, 29  
**Segato, R.** ... 50, 51, 52, 54, 57, 58, 66, 151

**Valencia, S.** ... 53, 55, 56, 57, 107  
**Vattimo, G.** ... 20, 105

**Wolf, E.** ...16  
**Wright, M.** ... 53

**Zaluar, A.** ... 63  
**Zuleta, E.** ... 112

## Índice Temático y Conceptual

### A

#### **Agencia**

- agencia moral
- agencia femenina en contextos de violencia
- agencia y resistencia
- agencia y subjetivación

#### **Alteridad**

- alteridad radical
- reconocimiento del Otro
- ética de la alteridad

#### **Autonomía**

- autonomía moral
- autonomía y libertad
- autonomía y ley moral

### B

#### **Biopolítica**

- biopolítica y gubernamentalidad
- biopolítica y control de poblaciones
- biopolítica y educación

#### **Cuerpo**

- cuerpo como territorio de poder
- cuerpo y violencia
- cuerpo, género y dominación
- cuerpo disciplinado / cuerpo expuesto

## **C**

### **Coacción**

- coacción jurídica
- coacción moral
- coacción y libertad
- coacción y poder

### **Cuidado**

- ética del cuidado
- cuidado de sí
- cuidado del Otro
- cuidado como alternativa política

### **Cultura de la violencia**

- normalización de la violencia
- pedagogías de la crueldad
- violencia cotidiana

## **D**

### **Deshumanización**

- deshumanización estructural
- deshumanización simbólica
- deshumanización y narcotráfico
- pérdida de la humanidad

### **Dispositivo**

- dispositivo de poder
- dispositivo disciplinario
- dispositivo de la amenaza
- dispositivo educativo

## **E**

### **Educación humanista**

- educación y dignidad humana
- educación ética
- educación para la paz
- educación y esperanza

### **Ética**

- ética humanista
- ética de la responsabilidad
- ética de la libertad
- ética y violencia

### **Estetización de la violencia**

- violencia como espectáculo
- estetización mediática
- indiferencia moral

## **F**

### **Feminismo crítico**

- feminismo latinoamericano
- feminismo y violencia estructural
- feminismo y necropolítica

### **Fosas clandestinas**

- desaparición forzada
- memoria y duelo

## **G**

### **Género**

- violencia de género
- subordinación y agencia
- cuerpo femenino
- género y poder

### **Gubernamentalidad**

- gobierno de la vida
- administración del riesgo
- seguridad y control

## **H**

### **Hospitalidad**

- hospitalidad incondicional
- hospitalidad y don
- hospitalidad como ética política
- hospitalidad frente a la violencia

### **Humanismo**

- humanismo crítico
- humanismo ético
- humanismo latinoamericano
- crisis del humanismo

## **L**

### **Libertad**

- libertad trascendental
- libertad práctica
- libertad y autonomía
- libertad y resistencia
- libertad como práctica

## **M**

### **Memoria**

- memoria histórica
- memoria y justicia
- memoria y educación

### **Muerte**

- administración de la muerte
- muerte simbólica
- muerte social

## **N**

### **Narcotráfico**

- narcotráfico y violencia
- narcotráfico y juventud
- narcotráfico y deshumanización
- narcocultura

## **Necropolítica**

- necropolítica y soberanía
- necropolítica en América Latina
- necropolítica y cuerpos
- necropolítica y género

## **P**

### **Paz**

- cultura de paz
- educación para la paz
- paz y justicia social

### **Poder**

- poder disciplinario
- poder soberano
- poder y subjetivación
- poder y resistencia

## **R**

### **Responsabilidad**

- responsabilidad ética
- responsabilidad política
- responsabilidad educativa

### **Resistencia**

- resistencia ética
- resistencia discursiva
- resistencia cotidiana

## **S**

### **Subjetividad**

- constitución de subjetividades
- subjetividad libre
- subjetividad disciplinada
- subjetividad y poder

## **V**

### **Violencia**

- violencia estructural
- violencia simbólica
- violencia criminal
- violencia de género
- violencia normalizada

### **Vidas no llorables**

- precarización de la vida
- exclusión del duelo

## **Y**

### **Juventud**

- juventud y narcotráfico
- juventud y esperanza
- juventud y educación ética

## Glosario

### **Agencia**

Capacidad situada de los sujetos para actuar, decidir y resistir dentro de estructuras de poder que los condicionan sin determinarlos de manera absoluta. En contextos de violencia, la agencia no implica plena libertad, sino márgenes frágiles de acción, negociación o subversión, especialmente relevantes en el análisis de género, cuerpo y violencia estructural.

### **Alteridad**

Reconocimiento ético y político del otro como irreductible a mis categorías, intereses o fines. La negación de la alteridad constituye uno de los núcleos de la deshumanización contemporánea, al convertir a los sujetos en objetos, cifras o amenazas.

### **Biopolítica**

Forma de poder que se ejerce sobre la vida de las poblaciones mediante dispositivos de regulación, control y administración (salud, seguridad, educación, economía). En el contexto del narcotráfico y la violencia estructural, la biopolítica se entrecruza con prácticas necropolíticas que deciden qué vidas merecen ser protegidas y cuáles pueden ser sacrificadas.

### **Cuerpo**

Espacio material y simbólico donde se inscriben las relaciones de poder, la violencia y las resistencias. El cuerpo aparece como territorio de control, disciplinamiento y castigo, pero también como lugar de agencia, memoria y dignidad, especialmente en los análisis de género y violencia.

### **Crisis ética**

Situación histórica en la que los marcos normativos tradicionales resultan insuficientes para orientar la acción frente a contextos de violencia normalizada. La crisis ética no implica ausencia de valores, sino su debilitamiento frente a lógicas instrumentales, económicas o bélicas.

## **Deshumanización**

Proceso mediante el cual ciertos sujetos o colectivos son privados simbólicamente y materialmente de su condición humana, quedando excluidos del reconocimiento moral, jurídico y social. La deshumanización opera como condición de posibilidad de la violencia extrema, al hacer tolerable lo intolerable.

## **Educación humanista**

Modelo educativo orientado a la formación integral del sujeto, centrado en la dignidad humana, la responsabilidad ética, el pensamiento crítico y la convivencia. Frente a la violencia y el narcotráfico, la educación humanista se plantea como espacio de resistencia simbólica y reconstrucción del sentido.

## **Educación para la paz**

Enfoque pedagógico que busca transformar los imaginarios y prácticas que normalizan la violencia, promoviendo el diálogo, la justicia, la memoria y la resolución no violenta de los conflictos. No se limita a la ausencia de guerra, sino a la construcción activa de relaciones éticas y solidarias.

## **Estetización de la violencia**

Proceso cultural mediante el cual la violencia es representada de forma atractiva, espectacular o banal, perdiendo su dimensión ética y su impacto real sobre las víctimas. En el contexto del narcotráfico, la estetización contribuye a la normalización social de la crueldad.

## **Ética**

Reflexión filosófica sobre la acción humana en relación con el bien, la responsabilidad y la dignidad. En este libro, la ética se entiende como una práctica situada que interpela tanto a los sujetos individuales como a las estructuras sociales que producen violencia.

## **Hospitalidad**

Principio ético que implica la apertura al otro sin reducirlo a enemigo, amenaza o instrumento. La hospitalidad se propone como alternativa a los dispositivos políticos basados en el miedo, la exclusión y la securitización de la vida.

## **Humanismo**

Corriente ética y filosófica que sitúa la dignidad, la libertad y la responsabilidad del ser humano en el centro de la reflexión y la acción, sin abstraerlo de sus condiciones históricas, sociales y corporales. En su sentido contemporáneo y crítico, el humanismo se distancia de visiones esencialistas, eurocéntricas o idealizadas del “hombre” para pensarse como *una tarea histórica inacabada*, siempre amenazada por procesos de deshumanización, violencia estructural y necropolítica.

El humanismo que atraviesa esta obra no se reduce a una exaltación abstracta del sujeto, sino que se articula como *humanismo crítico y situado*, atento a las relaciones de poder, a las desigualdades de género, a la precarización de la vida y a la negación sistemática de la alteridad. Desde esta perspectiva, el humanismo no niega la conflictividad del mundo contemporáneo, sino que se constituye como *resistencia ética* frente a la normalización de la violencia y la mercantilización de la vida.

Asimismo, el humanismo se concibe aquí como un *horizonte educativo y político*, vinculado a la educación humanista, la hospitalidad, la paz y la responsabilidad con las juventudes. Lejos de una nostalgia por un ideal perdido, el humanismo se presenta como *práctica de cuidado*, de reconocimiento del otro y de construcción de sentidos compartidos que hagan posible “vivir de otra manera” en contextos marcados por el narcotráfico, la exclusión y la crueldad normalizada.

## **Juventud**

Categoría social y ética que, en contextos de violencia, se encuentra especialmente expuesta a procesos de deshumanización, reclutamiento y exclusión. Al mismo tiempo, la juventud es concebida como horizonte de esperanza, agencia y transformación social.

## **Libertad**

Condición compleja del sujeto que no se reduce a la ausencia de coacción, sino que implica la capacidad de reflexionar, decidir y actuar responsablemente dentro de contextos históricos y sociales determinados. El diálogo entre Kant y Foucault permite pensar la libertad tanto como autonomía moral como práctica situada de resistencia.

## **Narco tráfico**

Fenómeno económico, político y cultural que articula violencias múltiples (físicas, simbólicas, estructurales) y produce profundas formas de deshumanización. Más que un problema criminal, es analizado como un sistema que reorganiza valores, afectos y formas de vida.

## **Necropolítica**

Concepto desarrollado por Achille Mbembe para describir las formas de poder que deciden sobre la muerte y la exposición diferencial de los cuerpos a la violencia. La necropolítica se manifiesta allí donde ciertos territorios y poblaciones son condenados a la precariedad, el abandono o la eliminación.

## **Normalización de la violencia**

Proceso social mediante el cual la violencia se vuelve cotidiana, aceptable o invisible, perdiendo su carácter de escándalo ético. Esta normalización constituye uno de los principales obstáculos para la construcción de la paz y la responsabilidad colectiva.

## **Poder**

Conjunto de relaciones dinámicas que atraviesan los cuerpos, los discursos y las instituciones. Lejos de entenderse solo como coacción, el poder también produce saberes, subjetividades y formas de vida, lo que abre la posibilidad tanto de dominación como de resistencia.

## **Responsabilidad**

Dimensión ética que implica responder por las propias acciones y por las condiciones que hacen posible la vida común. En contextos de violencia estructural, la responsabilidad no es solo individual, sino también social, educativa y política.

## **Subjetividad**

Forma histórica y relacional mediante la cual los individuos se comprenden a sí mismos y actúan en el mundo. Las subjetividades no son naturales ni fijas, sino producidas en el cruce de discursos, prácticas de poder y experiencias de resistencia.

## **Violencia estructural**

Forma de violencia indirecta inscrita en las desigualdades sociales, económicas y políticas que impiden a ciertos grupos satisfacer sus necesidades básicas y ejercer plenamente sus derechos. Esta violencia, menos visible que la física, sostiene y reproduce los escenarios de muerte y exclusión.

## Mapa Conceptual

Violencia, deshumanización y horizontes éticos en contextos de necropolítica

### **NÚCLEO CENTRAL**

#### **CRISIS CONTEMPORÁNEA DE LO HUMANO**

- Deshumanización
- Violencia estructural
- Necropolítica
- Pérdida del sentido ético
- Normalización de la muerte

### **EJE I**

#### **DESHUMANIZACIÓN, NECROPOLÍTICA Y VIOLENCIA ESTRUCTURAL**

##### **Deshumanización**

- Reducción del sujeto a cifra, cuerpo desechable o recurso
- Pérdida de dignidad
- Producción de indiferencia moral

##### **Necropolítica (Mbembe)**

- Gestión diferencial de la vida y la muerte
- Soberanía como poder de matar
- Territorios y cuerpos sacrificables
- Vidas no llorables (Butler)

## **Violencia estructural**

- Criminalidad organizada
- Economías ilegales
- Estados debilitados
- Micro-soberanías (cárteles)
- Fosas, desapariciones, terror social

**Resultado:** Naturalización del horror + anestesia ética

## **EJE II**

### **GÉNERO, CUERPO Y AGENCIA EN CONTEXTOS DE VIOLENCIA**

#### **Cuerpo**

- Territorio de poder
- Espacio de inscripción de la violencia
- Cuerpo disciplinado / cuerpo expuesto

#### **Género**

- Violencia de género
- Feminización del sufrimiento
- Pedagogías de la crueldad (Segato)

#### **Mujeres y narcotráfico**

- Subordinación estructural

- Instrumentalización del cuerpo
- Agencia ambigua y resistencia situada

### **Tensión central:**

Dominación ↔ agencia  
Victimización ↔ capacidad de acción

### **EJE III**

### **ÉTICA, RESPONSABILIDAD Y HORIZONTE COMÚN**

#### **Ética**

- Ética humanista
- Ética de la responsabilidad
- Ética de la dignidad

#### **Libertad**

- Libertad trascendental (Kant)
- Libertad práctica
- Libertad como práctica histórica (Foucault)

#### **Responsabilidad**

- Responsabilidad moral
- Responsabilidad educativa
- Responsabilidad política

## **Educación humanista**

- Conciencia crítica
- Formación ética
- Esperanza pedagógica (Freire)

## **Horizonte común:**

- Re-humanización
- Reconstrucción del lazo social
- Sentido compartido

## **EJE IV**

### **HOSPITALIDAD, CUIDADO Y ALTERNATIVAS A LA VIOLENCIA**

#### **Hospitalidad** (Mauss – Derrida)

- Don
- Acogida
- Apertura al Otro
- Ruptura de la lógica de la amenaza

#### **Cuidado**

- Cuidado de sí (Foucault)
- Cuidado del Otro

- Ética relacional

### **Alternativas al dispositivo de la amenaza**

- Promesa en lugar de coerción
- Confianza en lugar de control
- Comunidad en lugar de inmunidad (Esposito)

### **Propuesta ética-política:**

Vivir-con  
Con-vivencia  
Horizontes no violentos

### **ARTICULADORES TRANSVERSALES**

- ✚ **Humanismo crítico**  
(no abstracto, situado, latinoamericano)

- ✚ **Subjetividad**

- Subjetividad disciplinada
- Subjetividad libre
- Subjetividad ética

- ✚ **Memoria**

- Memoria histórica
- Duelo
- Justicia simbólica

## **Educación**

- Educación para la paz
- Cambio discursivo
- Transformación cultural

## **SÍNTESIS FINAL**

### **Del diagnóstico**

→ deshumanización + necropolítica + violencia normalizada

### **A la propuesta**

→ ética humanista + educación crítica + hospitalidad + cuidado

### **Horizonte del libro:**

- pensar, resistir y reconstruir lo humano
- abrir posibilidades de vida frente a la administración de la muerte

## Cuadro Sinóptico

*Violencia, deshumanización y alternativas éticas*

### **CRISIS CONTEMPORÁNEA DE LO HUMANO**

- └─ Se manifiesta en:
  - ┆─ Violencia normalizada
  - ┆─ Indiferencia social
  - ┆─ Pérdida del valor de la vida
- └─ Ruptura del vínculo ético

### **I. DESHUMANIZACIÓN**

- └─ Definición:
  - ┆─ Negación de la dignidad humana
  - ┆─ Reducción del otro a objeto, número o cuerpo
- └─ Anulación del reconocimiento ético
  
- └─ Consecuencias:
  - ┆─ Indiferencia
  - ┆─ Normalización del daño
- └─ Justificación de la violencia

### **II. NECROPOLÍTICA Y VIOLENCIA ESTRUCTURAL**

- └─ Necropolítica (Mbembe):
  - ┆─ Poder que decide sobre la vida y la muerte

- └─ Producción de “vidas desechables”
- └─ Administración política de la muerte

└─ Violencia estructural:

- └─ Desigualdad social
- └─ Pobreza y exclusión
- └─ Abandono institucional
- └─ Crimen organizado

⇒ Resultado:

Normalización de la violencia

### **III. GÉNERO, CUERPO Y AGENCIA**

└─ El cuerpo:

- └─ Primer territorio de la violencia
- └─ Espacio de control y disciplina
- └─ Lugar de inscripción del poder

└─ Mujeres y violencia:

- └─ Violencia diferenciada por género
- └─ Cuerpo femenino como territorio simbólico
- └─ Posibilidades de resistencia y agencia

### **IV. ÉTICA Y RESPONSABILIDAD**

└─ Ética:

- └─ Reflexión sobre el actuar humano

- |— Cuidado de la vida
- └─ Convivencia justa con otros

- └─ Responsabilidad:
  - |— Hacerse cargo de las acciones
  - |— Rechazar la indiferencia
- └─ Compromiso con el bien común

## **V. LIBERTAD: KANT Y FOUCAULT**

- └─ Kant:
  - |— Libertad como autonomía moral
  - |— Ley moral como orientación
- └─ Dignidad como fin en sí
  
- └─ Foucault:
  - |— Libertad como práctica
  - |— Sujeto atravesado por el poder
- └─ Posibilidad permanente de resistencia

⇒ Libertad:  
Capacidad ética de actuar en contextos adversos

## **VI. EDUCACIÓN HUMANISTA Y EDUCACIÓN PARA LA PAZ**

- └─ Educación humanista:
  - |— Formación ética
  - |— Pensamiento crítico

- └ Sensibilidad ante el sufrimiento

- └ Educación para la paz:

  - └ Cuestionamiento de la violencia

  - └ Diálogo y resolución pacífica

- └ Cultura de paz

## **VII. HOSPITALIDAD Y CUIDADO**

- └ Hospitalidad:

  - └ Acoger al otro

  - └ Sustituir la amenaza por el encuentro

- └ Construcción de comunidad

- └ Cuidado:

  - └ Cuidado de sí

  - └ Cuidado del otro

- └ Cuidado del entorno

## **HORIZONTE ÉTICO FINAL**

- └ Propuesta:

  - └ Superar la lógica de la violencia

  - └ Recuperar la dignidad humana

  - └ Apostar por la responsabilidad

- └ Construir un horizonte común basado en la vida



**Política de la vida y de la muerte: Ética, violencia y hospitalidad frente al narcotráfico en México** es una obra colectiva que reflexiona críticamente sobre los procesos de deshumanización, violencia estructural y necropolítica que atraviesan a la sociedad mexicana. Desde una perspectiva filosófica, feminista y educativa, el libro analiza cómo se administran la vida y la muerte en contextos marcados por el narcotráfico.

Dialogando con pensadores clave como Foucault, Mbembe, Arendt, Butler y Segato, el volumen propone una ética humanista situada que, lejos de la moralización, apuesta por la responsabilidad, la hospitalidad y la educación para la paz como horizontes de resistencia y reconstrucción del lazo social. Una invitación a pensar, con rigor y sensibilidad, cómo recuperar lo humano en un tiempo de violencia normalizada.

**“Pensar éticamente hoy es resistir la deshumanización y volver a poner la vida en el centro”**