



FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD

REVISTA DE PENSAMIENTO Y DIÁLOGO DE SABERES

NÚMERO 4 | ABRIL 2026

FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD

NÚMERO 4 • ABRIL 2026

Revista de pensamiento y diálogo de saberes



Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada (by-nc-nd): No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas.



Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, bajo las condiciones siguientes:



Reconocimiento – Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el licenciador:
Filosofía e Interculturalidad. Revista de pensamiento y diálogo de saberes.

La autoría de cualquier artículo o texto utilizado del libro deberá ser reconocida complementariamente.



No comercial – No puede utilizar esta obra para fines comerciales.



Sin obras derivadas – No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

© 2026 Filosofía e Interculturalidad. Revista de pensamiento y diálogo de saberes.

© Las autoras y los autores.

Algunos derechos reservados. Esta obra ha sido editada bajo una licencia Reconocimiento-No comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional de Creative Commons.

Se requiere autorización expresa de los titulares de los derechos para cualquier uso no expresamente previsto en dicha licencia. La ausencia de dicha autorización puede ser constitutiva de delito y está sujeta a responsabilidad.

Consulte las condiciones de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

Comunidad de enseñanza aprendizaje en torno al Título Propio de Experta/o Universitaria/o en Interculturalidad, Justicia y Cambio Global de la Universidad de Oviedo

ISSN: 3020-9242

Título clave: Filosofía e interculturalidad

Edificio Departamental - Campus de Humanidades

33011 Oviedo - Asturias

985 10 43 61 / 985 10 95 62

filosofiaeinterculturalidad@gmail.com

www.interculturality.org

DL: AS 2708-2024

Editorial

Este cuarto número de la revista *Filosofía e Interculturalidad*, sin ser un monográfico, ha resultado tener un eje temático común a todos los artículos. Pareciera esta una cuestión de azar cuando no se ha buscado lo que se ha encontrado, pero, sin embargo, sí hay una exploración común impulsando este volumen. En buena medida, es resultado de las redes que se han ido tejiendo en torno al curso de Experta/o en Interculturalidad, justicia y cambio global de la Universidad de Oviedo en cuyo seno nació también esta revista.

Es gratificante descubrir que un colectivo de diferentes generaciones y disciplinas académicas se aventura valientemente en el conocimiento de sí mismo y su relación con lo, supuestamente, otro. Entendemos delimitados nuestros cuerpos y mentes por una epidermis que nos identifica y separa del exterior, con sus misterios sociales, biológicos y geoecológicos. Construimos otredades desde nuestras miradas educadas en el culto al yo y en procesos histórico-políticos colectivos que justifican la pérdida de empatía y argumentan el odio, el miedo y la explotación. Aunque cada artículo reflexiona sobre temas tan dispares como la obra de la artista Rosalía, la filosofía occidental, la alteridad, el lobo, las personas menstruantes o el cambio climático, todos ellos reflejan un esfuerzo común por entendernos, interpretarnos, en el seno de relaciones sociales y naturales, bioculturales.

Se dice que vivimos en tiempos de crisis socioecológica, y bien es cierto que asistimos al resurgir de movimientos racistas, xenófobos, nacionalistas, coloniales y machistas que buscan culpables en otros; tendencias impulsadas por intereses económicos y geopolíticos sin escrúpulos a la hora de expandir la muerte y la destrucción de la naturaleza. No obstante, las personas que cuestionan el mundo de las verdades absolutas, de las miradas y los pensamientos únicos, e incluso su propia identidad individual y colectiva, son cada vez más, y más valientes, en el sentido de atreverse a pensarse en el mundo como parte de un legado común en el que todas las personas, seres y cosas estamos interconectadas. Somos dependientes y vulnerables: nos necesitamos. Necesitamos pensar en Rosalía, la filosofía occidental, la alteridad, el lobo, las personas menstruantes y el clima; hacerlo nos enriquece.

Dialoguemos, pues, con lo otro y descubramos todo lo que nos une y nos separa, nuestras dependencias. Con valentía, enriquezcamos nuestras vidas con más libertad y menos miedo: es difícil, pero merece la pena.

Forman parte del comité editorial de la revista FeI en el momento de cierre de este número Salvador Beato Bergua, Noelia Bueno Gómez, Alex Fernández Artime, Óscar Gutiérrez Ivars, Tomás Linares Vázquez, Desirée Martos Cañete, Merced Mediavilla Martínez, José Antonio Méndez Sanz, Alba Rodríguez Álvarez, Hugo Rodríguez Braga y Elsa Rodríguez López.

<https://interculturality.org/filosofia-e-interculturalidad-2/>
filosofiaeinterculturalidad@gmail.com

Filosofía e Interculturalidad. Revista de pensamiento y diálogo de saberes.
Número 4. Abril 2026.

Contenido

La Rosalía, el ritmo y la interculturalidad: la maraña del moverse político. Illán Hevia Gago.

Páginas 1 – 11

Los márgenes de la experiencia colonial: hacia una crítica interseccional de la filosofía occidental. Dunia Menéndez Cimadevilla

Páginas 12 – 21

Un vistazo intercultural al problema de la Alteridad. Tomás Linares Vázquez.

Páginas 22 – 46

Cómo habitar la Tierra: cuestiones geográfico-filosóficas sobre el lobo en Galicia y Asturias. Noelia Bueno Gómez y Salvador Beato Bergua.

Páginas 47 – 69

Persona menstruante. María Díaz Sánchez.

Páginas 70 – 80

Entre la naturaleza y la cultura: un diálogo filosófico sobre el cambio climático en Asturias. Dunia Menéndez Cimadevilla, Nicolás Almeida Valles y Carmen Rodrigo Peña.

Páginas 81 – 138

La Rosalía, el ritmo y la interculturalidad: la maraña del moverse político

Illán Hevia Gago
ilhegal@hotmail.es

Resumen

¿Qué es ese algo que habla, se mueve y se organiza? ¿Bajo qué códigos lo hace? Y, ¿puede dejar de hacerlo? El acto de comunicar queda restringido a los códigos desde los que se expresa. Pero este límite se vuelve sobre sí mismo y cualquier emancipación deviene bucle y ritmo. Bajo la música de Rosalía, Bergson, el psicoanálisis o la religión, se trata aquí de preguntar, en primer lugar, bajo qué lógicas se enmaraña este lenguaje; y, en segundo lugar, dónde ya no dan más de sí; y, en tercer lugar, si estamos en condiciones de abrir algún horizonte de alteridad que nos deje un poco mejor, sea lo que sea eso, de lo que estábamos.

Palabras clave

Interculturalidad, política, Rosalía, posmodernidad, política, emancipación.

Rosalía, rythme et interculturalité : l'enchevêtrement du mouvement politique.

Qu'est-ce que cette chose qui parle, bouge et s'organise ? Selon quels codes agit-elle ? Et peut-elle cesser de le faire ? L'acte de communication se limite aux codes à partir desquels il s'exprime. Mais cette limite se retourne contre elle-même et toute émancipation devient boucle et rythme. Sous la musique de Rosalía, Bergson, la psychanalyse ou la religion, il s'agit ici de se demander en premier lieu selon quelles logiques ce langage s'emmêle, en deuxième lieu où elles ne donnent plus rien et en troisième lieu, si nous sommes en mesure d'ouvrir un horizon d'altérité qui nous laisse un peu mieux, quoi que ce soit, que nous n'étions.

Mots-clés

Interculturalité, politique, Rosalía, postmodernité, politique, émancipation.

«¿Qué es esa muerte que sube siempre desde
dentro, pero que debe llegar de fuera y que
[...] sube con tanta potencia que no se ve bien todavía
cuál es este afuera que va a hacerla llegar?»
—Deleuze y Guattari, *El antiedipo*

«[...] porque todo lo rompe».
—Rosalía, *Sakura*

1. En el mar¹

Sumergirse en el mar es perder el suelo. Si mostramos adhesión al pensamiento matemático, podemos decir que dejamos de movernos en dos dimensiones para inscribirnos en un espacio tridimensional. Ya no solo es posible desplazarse por el plano plegado de la tierra, la baldosa, el adoquín, el cemento, el parqué, la maleza, la hierba. Es posible también el buceo o la remanencia en superficie.

Es también otra paleta de colores. Ya no sólo la nitidez del azul cielo, de las formas poligonales bien delineadas, del suelo inmóvil y estable las más de las veces. Ahora es un difuminado borroso, un lecho difícil de pisar y cuyas mantas ya no solo no huelen a Ariel sino que se ocultan bajo la arena. Ya no es tampoco la espesura de las hojas de los árboles ni de una calle repleta ni de una carretera vacía de noche en un polígono industrial. Es la espesura del agua, del moverse lento, del ir caminando sin saber si cada paso nos llevará con exactitud hacia donde nuestras extremidades se desplazan.

Toman entonces otro matiz el andarse con pies de plomo y el andarse *polo segao*. El primero se acerca a su literalidad al tiempo que el segundo ronda lo imposible. Así es

¹ Este texto es una versión del trabajo final presentado en 2022 en el contexto del título propio de Interculturalidad, Justicia y Cambio global del Departamento de filosofía de la Universidad de Oviedo.

desde que el moverse es más difícil en el mar. No estamos, precisamente, en nuestro terreno. No hay que pensarlo como salir de nuestra zona de confort, pues se puede estar *a gusto* en el mar. No es tampoco un dentro y un afuera. Esta alegoría puede presentarlos (al caminar en la tierra y en el mar) como espacios disociados. Pero no quiero destacar su diferencia espacial sino temporal, como maneras de afección de un mismo espacio, maneras de habitarlo, maneras de problematizar, etc. En este sentido y en lo escaso que tiene esto de propedéutico está mi mensaje inicial: en lo que tienen de común la en-seña-nza y el caminar (*παιδε-ία, πατ-ειν*), hay mucho que debería quedar encima, al menos, de la superficie.

2. Contra la lógica de los sólidos

Venía diciendo que lo que aquí se emprende es como sumergirse en el mar, como bucear bajo su superficie. Eso es solo el modo, el atributo. Pero el marco que quiero hacer brotar debe, creo, dar un fruto agrio, frustrante. Sigo al Bergson que dice que «ninguna de las categorías de nuestro pensamiento [...] se aplica exactamente a las cosas de la vida»². Es decir, hay que pensar hacia una forma lógica cuyos valores de verdad no puedan satisfacerse. No por derrotismo ontológico. Esta insatisfacción lógica tiene un carácter epistemológico. Es decir, afecta a la manera en que se asalta³ un problema y tiene una consecuencia política directa. Creo que el postestructuralismo tiene entre sus mensajes la idea de que cuando alguien cree que ha llegado, está solo otra vez en el punto de partida (que, por cierto, puede ser también el de llegada, etc.). Entonces, la consecuencia que en términos políticos se extrae puede resumirse en cuatro palabras: no bajar la guardia. Ninguna solución política puede ser definida ni definitiva.

No obstante, me parece importante señalar que el límite de esto que acabo de decir es el propio análisis filosófico. No faltan quienes desde la crítica a la postmodernidad han parodiado algunas tesis de estas corrientes, llevándolas hasta los momentos en donde resultan absolutamente absurdas: toca pensar con Sokal. Pero de nuevo, aquí es donde la modernidad se encuentra encerrada dentro de sí en unos límites que ya han sido señalados⁴. Quiero decir: decirle a un irracionalista que su razón es absurda

² Bergson, Henri (2016) *La evolución creadora*, EE. UU., Plaza Editorial. De la introducción de esta edición se extrae todo lo que aquí se cita de Bergson.

³ Insisto en el término bélico, pues es el tipo de asalto que se produce también cuando de alguien que conoce muy bien cierto campo del conocimiento se dice que domina ese campo.

⁴ Nietzsche, Friedrich (1990) *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF. «En mi criterio, contra el positivismo que se limita al fenómeno, “sólo hay hechos”. Y quizá, más que hechos, interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí, y parece absurdo pretenderlo» (p. 277).

es darle la razón al irracionalista. Aquí vendría a funcionar el mismo dispositivo. En tanto que pretendo salir de cierta lógica, hay que entender que lo que yo escriba aquí se inscribe en este texto. En otros contextos, ya se verá. Volviendo a la alegoría: sumergirse en el mar no implica que deje de existir la tierra firme (peligro: naufragio).

Hecha esta advertencia, tomo también de Bergson la idea de que «nuestra lógica es sobre todo la lógica de los sólidos». Contra la escurridiza fluidez, nuestra manera de pensar es sólida y geométrica. Pensamos las relaciones, entendidas en su sentido ontológico, desde las trayectorias balísticas, los vectores unidireccionales o, como mucho recíprocos, desde el corpuscularismo y desde lo visual. Todo ello, bajo el sacrosanto y ambiguo manto del principio de no contradicción. Tomando cierta distancia y tratando de recorrer otros caminos, resulta difícil determinar si este se anula, se cumple, es pasado por alto o sencillamente queda fuera de lo determinable.

Es por ello que invito a no entender del todo este trabajo.

3. Grietas

A menudo se caracteriza cierta relación socio-política bajo los términos de «hegemonía», «opresión», «dominación» o similares. Estos términos aglutinan los problemas de las lógicas de los sólidos en tanto que nos llevan a entenderlos de una manera concreta, a saber, la de cierto grupo de personas «dominando» a otro grupo de manera unívoca. ¿Qué demonios quiere decir algo así?

Recorro este análisis con la compañía de la idea, si se quiere, de que «ya ni siquiera hay señor, ahora sólo esclavos mandan a los esclavos, ya no hay necesidad de cargar el animal desde fuera, se carga a sí mismo»⁵. La relación de la dominancia es interna a sí misma y por eso es preciso cambiar el marco teórico. Tampoco las lógicas individualizantes son útiles. El juego de quién es quién está muy bien para los anuncios de navidad, pero a nivel político sirve en última instancia para dejar de lado la manera en que nos relacionamos con la dominancia, no solo como «objetos» (el término no importa, lo importante es decirlo) de cierta opresión, sino como sujetos (auto)reprimidos en dinámicas de *répression* y *refoulment*.⁶ De nuevo, insisto en la dificultad que me supone pensar todo esto sin que se quede en solo un juego de palabras.

⁵ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2010) *El Antiedipo*. Capitalismo y esquizofrenia. Barcelona, Paidós, p. 262.

⁶ Y que Ello me pille confesado por entrar en el psicoanálisis.

Otro de los posibles anidamientos de esta complejidad está en el uso de términos como «creatividad» o «imaginación» en el contexto neoliberal actual. Estas ideas mantienen cierta potencia «emancipadora» en cierto modo y el capitalismo ha elaborado una estrategia concreta para apropiarse de ellas con objetivos extractivos (¿cómo no?)⁷. Si en el párrafo anterior vine a indicar que el poder es algo cuyas fuentes son difusas, igualmente las resistencias presentan un grado preocupante de ambigüedad. Como veré, llega a parecer en cierto momento del análisis que cualquier movimiento es producido por el sistema para apuntalarse y que, por contra, no moverse, es decir, seguir manteniendo el sistema, es la única manera de ¡*salir*! de él.

4. Una motomami no conoce la univocidad

Decir que nuestra manera de pensar no alcanza es una manera de darle alcance. Bergson expresaba la disonancia constitutiva entre el mundo del pensar racional y científico y el mundo de la vida. Esta misma disonancia se expresa a la hora de pensar las resistencias y disidencias. Las categorías del espacio, de interior-exterior, no nos llevan más allá de ellas mismas, marcando unas fronteras infranqueables en su laxitud.

Pongo el ejemplo de la versión *a capella* de «Saoko», de Rosalía. En su estreno en la red social Twitter, esta versión recibió numerosas críticas bajo la premisa de que «solo tiene ritmo» o que «la letra no tiene ningún sentido». Incluso hubo quienes pidieron que le añadiera *autotune* a la canción para darle alguna melodía.

Estas críticas son propias de la razón de esos lugares llamados occidente. El ritmo tiene, según estas lógicas, un carácter secundario respecto a otras atribuciones. Esto contrasta, por ejemplo, con la manera en que se concibe en ciertos lugares de África⁸

⁷ Sobre esto y otras cosas va el libro de Santamaría, Alberto (2018) *En los límites de lo posible*. Política, cultura y capitalismo afectivo. Madrid, Akal.

⁸ Spivak, Gayatri Chakravorty (2014) *Crítica de la razón poscolonial*, Barcelona, Akal: «África, un nombre romano [...] es un metónimo que indica una gran indeterminación: el halo misterioso del espacio sobre el que hemos nacido. *África* no es más que una manera ligada a una época de llamar algo; como todos los nombres propios, es una marca con una conexión arbitraria con su referente, una catacresis. La tierra como morada temporal no tienen ningún nombre fundamental». La no relación entre el significante *África* y la geografía a la que se supone que alude queda en evidencia cuando se ve que el significante aglutina a las zonas subsaharianas y, sin embargo, rara vez se piensa en Egipto, Argelia o Canarias como lugares que están en África.

la cuestión del ritmo⁹. Frente a las ontologías del ser, esta manera de pensar el mundo a través del ritmo es contraintuitiva. No hay cosas sino movimientos. Algo es por la manera en que se mueve. Esto supone también una manera de romper la individuación neoliberal, pues el movimiento no implica solo aquello que se mueve, sino que implica también un espacio circundante que pueda habilitar ese movimiento.

Si podemos relacionar «Saoko» con esta concepción del ritmo,¹⁰ entonces Rosalía abre una forma de disidencia músico-ontológica con muchos matices. Veamos: por un lado, es una de las artistas más escuchadas de la actualidad y, sin embargo, es totalmente rupturista en su música. Por otro, esta es una disidencia controlada. Por otro, es una disidencia muy fuerte que para ella supone críticas muy duras. Además, Rosalía sabe que se expone a ello¹¹ y lo asume. Pero, por otro lado, sale de ella ese propósito rupturista y, sin embargo, lo hace desde una posición lo suficientemente dominante como para saber que no llega a comprometer su forma de vida. Es decir, la maraña de alteridades que se nos presenta es, más que un jardín, una selva estético-ontológica de relaciones políticas.

Pareciera que pudiéramos hablar de una disidencia «interna»¹² producida desde las mismas coordenadas que se genera la (p)re-sidencia. Deleuze y Guattari analizaron en *El antiedipo* la manera en que eso llamado capitalismo absorbe todo lo que le es hostil, introduciendo en su axiomática todas estas disidencias. Paso a preguntarme entonces, si es posible una disidencia «externa» y radical que exceda la subalternidad¹³.

5. (4.2) Deus vult

Dentro del papel de Rosalía-como-disidente, quiero hacer hincapié en la manera en

⁹ Roebbers, Thomas. (2010). *FOLI (there is no movement without rhythm)* original version by Thomas Roebbers and Floris Leeuwenberg [Video]. YouTube. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=IVPLIuBy9CY> [2 de octubre de 2025].

¹⁰ Y esto es algo que hace la propia Rosalía. Cf. Genius. (2022). ROSALÍA "SAOKO" Letra Oficial Y Significado / Verified [Video]. YouTube. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ocliZj7ZXb0> [2 de octubre de 2025].

¹¹ La letra de «Sakura», tema que cierra el álbum, no puede ser más elocuente a este respecto: «si estoy en esto es para romper/ y si me rompo con esto, pues me romperé».

¹² ¿Cómo pensar esto cuando no se trata de pensar desde adentro y afueras?

¹³ Pienso desde la filosofía de Gayatri Chakravorty Spivak en *¿Puede hablar el subalterno?* y la *Crítica de la razón poscolonial*. Tengo además que decir que el carácter retórico de la pregunta no tiene lógica ni políticamente por qué implicar que la respuesta sea «no», pero el naufragar es lo probable en esta problemática.

que restaura cierto *leit motiv* sobre la religión. En varios momentos de su trayectoria artística, rescata un marco divinizante que deriva hacia lo emancipatorio. Este subterfugio puede escucharse ya en su álbum *El mal querer* («A ningún hombre consiento/ que dicte mi sentencia,/ solo Dios puede juzgarme,/ solo a Él debo obediencia») y sigue teniendo un papel destacado en *Motomami*. En concreto, en «Hentai», donde lo «segundo es chingarte, primero es Dios».

Sigo con esto dándole vueltas a lo mismo de antes. La relación es compleja, pues el marco religioso cristiano, que es férreo y opresivo, es también una escapatoria de otras opresiones. ¿La vía? Sí, ser más papista que el Papa. No es el eje que vertebra este trabajo, pero me pareció importante incidir en este punto por la manera en que puede inscribirse esta versión de Rosalía dentro de cierta tradición occidental. Por poner un *puñado* de ejemplos: Antígona, Epicuro, Thomas Müntzer, la mística¹⁴. A ver.

Por un lado, en la *Antígona* de Sófocles, la protagonista alude a un deber divino para situarse por encima de las leyes de la ciudad, marcadas por su tío Creonte. Varias interpretaciones resaltan que, en su pretensión de salvar la ley divina, el marco individualista de Antígona es más opresivo todavía si cabe¹⁵. Sin embargo, cabe también otra lectura según la cual la hija de Edipo utiliza la religión como una excusa. Una manera de pedir y justificar un cuidado y un respeto hacia un vínculo y unos ritos con su hermano muerto.

En segundo lugar, Epicuro en su *Carta a Meneceo* alude a y da por supuesta la existencia de dioses o divinidades. Sin ningún lugar a dudas. Sin embargo, es la manera en que ellos son felices la que nos orienta a no temerlos. La religión no puede ser un instrumento de terror, pues las divinidades no tienen mayor cuidado en nosotros que en sí mismas. Ocuparse de vigilar y castigar a las *prubitinas* criaturas humanas sería una carga innecesaria para semejantes seres. De esta manera, Epicuro nos invita (por decirlo pronto y mal) a seguir su ejemplo y deshacernos de todo tipo de cargas que excedan lo necesario para la felicidad.

Finalmente, tenemos el caso de los movimientos milenaristas inspirados por Thomas Müntzer, entre otros. Señalado como precedente de la lucha por una sociedad sin

¹⁴ Sobre esto último, Teresa de Jesús, Juana de la Cruz y otras místicas, cf. Contreras Elvira, Ana (2022) *Libro de lumbres. En compañía de Juana de la Cruz*, Madrid, Huso. Aparte de ser una preciosidad de libro, incide en cómo ciertos movimientos religiosos como el alumbrismo socavaban «la autoridad de la Iglesia y sus dogmas».

¹⁵ Por ejemplo, en Žižek, Slavoj (2017) *Antígona*, Madrid, Akal.

clases, la religión en sus dogmas era para estos movimientos una razón para defender ciertos derechos y libertades individuales¹⁶. La idea es que de aquello que dijo Tomás de Aquino de que «*In extrema necessitate omnia sunt communia*», podemos quedarnos nada más con las tres últimas palabras para cumplir con Dios.

6. Post-contrahegemonía (?)

En cierto sentido, esto me da para pensar el lugar extraño en que se implanta la interculturalidad. El margen de un margen y, sin embargo, como un gato merodeando entre las cenizas de una hoguera apagada, encuentra su rincón en las instituciones. Ni tolerable ni subversivo (¿qué entra hoy en al menos una de esas dos categorías?), el pensamiento intercultural se baila con unos ritmos propios.

¿Por qué alguien se preocuparía por echarle a algo una mirada intercultural? Pienso en uno de los eventos radicalmente más interculturales posibles como es la llegada del prófugo de la justicia Hernán Cortés y sus secuaces a Tenochtitlán. Aquello tuvo que ser lo más parecido en la «vida real» a *Mars Attacks*. Creo que ambos líderes, amables imperialistas, pensaron lo mismo sobre el respeto a la alteridad del Otro. Las palabras de un reciente exvicepresidente del Gobierno sirven para ilustrar esta sensación: «Me importa un comino, me importa un pimiento, me importa un huevo, me importa un rábano, me importa un pepino, me la trae floja, me la suda, me la trae al fresco, me la pela, me la refanfinfla, me la bufa». Por cierto, que no hay que dejar de lado el lenguaje soez y masculinista, pues para pensar desde las coordenadas de dos elementos como debieron ser Cortés y Xocoyotzin debe de venir que ni pintado.

Hay que insistir en el proceso voraz del capitalismo. No tengo una base histórica y antropológica lo suficientemente amplia como para garantizar que haya sido así, pero como hipótesis, creo que se puede pensar que este encuentro solo pudo darse entre dos potencias imperialistas y absorbentes.¹⁷ Tal vez Moctezuma y algunos

¹⁶ Cf. Delhoysie, Yves y Lapierre, Georges (2008) *El incendio milenarista*, Logroño, Pepitas de calabaza.

¹⁷ Por abreviar mucho: dos sociedades «pacíficas» habrían llegado a encuentros comerciales mucho menos violentos y se habrían, tal vez, cerrado sobre sí mismas. Una sociedad «pacífica» con otra «guerrera» habría probablemente sucumbido. No importa la exactitud, digo, sino la idea de lo que esto supone para nosotros como parte de una cultura dominantísima. Habría también que ver otras maneras de dominancia y supremacía. Descarto la historia de Japón, porque en general su actitud hacia lo Otro ha sido de desprecio, por resumir, pero creo que la historia de China puede matizar esta hipótesis que, insisto, es para tomarla más bien no demasiado en serio para lo que aquí respecta. Me importa pensar la relación, no la cosa.

compatriotas suyos vieron a Cortés como un resurrecto Quetzalcóatl.¹⁸ El conquistador y prófugo vio al pueblo azteca como una vía para escapar de la justicia de Diego de Velázquez y quién sabe si también como algo susceptible de ser civilizado. En cualquier caso: barrer para casa y ver cómo podemos manejar esto y sacarle provecho. Es en este sentido que creo que pensar la interculturalidad misma como fenómeno requiere cuidado. Es un proceso extraño que, instalado en una relación también extraña con el poder y la dominancia, tiene carices peculiares.

7. O de ocuparse

Pienso desde el análisis existencial que Heidegger hace en *Ser y tiempo* cuando trato de pensar el ocuparse. Entiendo este verbo (podría ser cualquier otro) como una acción de llenar el tiempo. No es una densidad matemática sino emotiva, un existenciario a lo Heidegger. Es aquello para lo que queremos el tiempo libre; aquello que nos entretiene, si se quiere; aquello que hacemos cuando *no hacemos nada*.

Creo que es desde este ocuparse desde donde puede entenderse el papel de la interculturalidad. *Motomami*, como álbum, es en cierto modo una biografía y en cierto modo un divertimento. Es, dicho de otro modo, un ocuparse. En tanto que tal, es radicalmente intercultural como la Rosalía misma.

Quiero decir que la posibilidad del conocimiento intercultural es la apertura de la posibilidad de un ocuparse intercultural. Ahora se hace *yoga*, *taichi*, se es nihilista (de génesis hindú), se escucha música rítmica...

8. No forcluiré mi sentimiento de culpa al comerme una hamburguesa del McDonalds con la excusa de una extraña reacción del Ello reprimido

Quiero concluir con un postulado. Contra el inmovilismo lógico del razonamiento, la carga emotiva del sufrimiento contemporáneo tiene que llevarnos a movernos de alguna manera. Žižek *tiene razón* cada vez que dice que la vía más revolucionaria es aquella que pasa por no hacer nada y seguir manteniendo los hábitos liberales. Pero esa manera de tener razón habla más de la dicha razón (colonial, capitalista, patriarcal, racista, LGTBIQfóbica, capacitista, etc.) que de cualquier pretensión emancipadora.

Cocinar es una cosa y escribir recetas es otra. En este sentido, no sé lo que hay que

¹⁸ Es un problema muy importante el hecho de que casi todas las fuentes hayan pasado por el filtro cristiano. Sobre este tema, cf. Salmerón Sanginés, Pedro (2021) *La batalla por Tenochtitlán*. Ciudad de México, FCE.

hacer, aunque tenga mis maneras de hacer algo (e invito a que cada cual las tenga). Por asentar algo en firme, creo que podríamos decir con Nietzsche que sí, que entre montañas el camino más rápido es el que va de cumbre a cumbre. Pero tenemos, Slavoj, las patitas interculturalmente cortas.

Los márgenes de la experiencia colonial: hacia una crítica interseccional de la filosofía occidental

Dunia Menéndez Cimadevilla
duniamc03@gmail.com
Universidad de Oviedo

Resumen

El presente artículo examina críticamente la tradición filosófica occidental desde una perspectiva interseccional, analizando cómo sus categorías fundamentales se han configurado a partir de lógicas patriarcales, coloniales, capacitistas y especistas que han delimitado históricamente quién puede ser reconocido como sujeto de la historia. A través del diálogo con Spivak, Davis, Adams, Fanon, Figueiredo y Adichie, se aborda la experiencia de las mujeres negras para analizar cómo las violencias patriarcales y coloniales se articulan sobre sus cuerpos, dando lugar a formas de exclusión y deshumanización que han atravesado dicho pensamiento. Finalmente, se cuestionan sus pretensiones universalistas y se propone una reapertura crítica del pensamiento filosófico desde una perspectiva anticolonial, antipatriarcal, anticapacitista y antiespecista.

Palabras clave

Interseccionalidad, colonialidad, subalternidad, filosofía occidental, mujeres negras, especismo.

Introducción

A lo largo de los siglos, la historia de la filosofía occidental se ha ido configurando como una historia marcada por violencias que han ordenado y atravesado las dimensiones ontológica, política, moral y corporal de nuestra existencia. Dichas violencias no deben entenderse como fenómenos circunstanciales ni externos al desarrollo de la propia filosofía, sino como expresiones de una lógica deshumanizante que le es constitutiva y que históricamente ha adoptado múltiples formas: patriarcales, capacitistas, especistas y coloniales. Es precisamente desde esta “racionalidad” desde donde se ha delimitado de manera sistemática quiénes pueden ser reconocidos como sujetos con autoridad y agencia para producir conocimiento y, por el contrario, quiénes quedan relegados a posiciones subalternas, desprovistas de agencia y legitimidad.

Si atendemos al modo en que estas exclusiones se han configurado, resulta evidente que cuando una tradición como la occidental decide quién puede ser concebido como sujeto y quién queda relegado, no solo establece posiciones jerárquicas y excluyentes, sino que también determina qué voces deben ser escuchadas y cuáles no. La estructura que organiza esa distribución de poder y reconocimiento epistémico es la misma que distorsiona o anula la palabra de aquellos que han sido situados en la subalternidad. Gayatri Spivak lo expresa contundentemente en *¿Puede hablar el subalterno?* (2011), al mostrar que la voz subalterna se ve obligada a desestabilizar al propio marco dominante que la ha borrado de la historia del pensamiento, pues romperlo no es solo una condición de posibilidad para poder hablar o expresarse sino para existir como voz dentro de un orden de lo real que, de otra manera, le niega toda resonancia.

La imposibilidad para hablar desde lo subalterno adquiere una dimensión aún más extrema si pensamos en los animales no humanos, ya que la negación de sus formas de vida es tan radical que ni siquiera somos capaces de reconocer que poseen una voz susceptible de ser silenciada. El especismo no solo ha provocado su subordinación a una posición de inferioridad total, sino que, además, el propio marco epistemológico occidental que ha definido lo que cuenta o no como lenguaje los ha excluido de antemano, descartando cualquier forma de expresión que no se ajuste a los códigos humanos. Así, sus modos de comunicación han sido privados de cualquier forma de sentido, como si su existencia y formas de habitar el mundo carecieran de significado alguno. Esta incapacidad que hemos tenido a lo largo de la historia para reconocer otras formas de lenguaje ha de ser concebida como una manifestación más del proceso

por el que la tradición filosófica occidental ha desautorizado todo aquello que surge de la experiencia encarnada y sensible.

De este modo, el continuo desprestigio de la experiencia, especialmente de la corporal, que ha llevado a cabo la tradición filosófica occidental, al presentarse a sí misma como un discurso capaz de situarse por encima de la vida cotidiana, ha relegado estas dimensiones a los márgenes al considerarlas irrelevantes o insuficientes. Bajo esta lógica, los cuerpos racializados, colonizados, feminizados, discapacitados o animalizados han sido expulsados del espacio del pensamiento, en la medida en que sus experiencias no solo han sido vistas como ajenas a la filosofía, sino también como irracionales, impropias de la actividad reflexiva o incompatibles con el ideal de “racionalidad” que la propia tradición ha construido. Por todo ello, esta exclusión no debe entenderse como algo accidental, sino como el resultado de un tratamiento de los cuerpos atravesado por el biopoder y el necropoder, dispositivos que organizan la vida y la muerte al determinar qué cuerpos importan y cuáles pueden ser eliminados sin represalias.

Desde esta perspectiva, resulta especialmente esclarecedor el análisis que Celia Amorós desarrolla en *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1991) a partir de la lectura que Hegel hace de *Antígona* en *La filosofía del derecho*. Amorós muestra cómo, en la interpretación hegeliana, las mujeres aparecen incluidas en el funcionamiento general de la comunidad, pues se espera de ellas que sostengan y alimenten el propio orden social, pero, al mismo tiempo, quedan excluidas de los espacios en los que se decide y se reconoce lo que cuenta como legítimo. Por tanto, aunque se las incluye al necesitar su trabajo, sostén y función, se las excluye cuando se trata de otorgarles un lugar efectivo dentro del ámbito político, moral, filosófico, etc. Y, de hecho, esa misma lógica de “inclusión en la exclusión” puede observarse en el tratamiento histórico de las personas LGBTIQ+, discapacitadas y por supuesto racializadas, así como en el de los animales no humanos, en la medida en que sus cuerpos y vidas han sido entendidas como meros recursos explotables, hasta el punto de que su eliminación y expropiación no se suele considerar una cuestión moral, política o jurídica relevante.

Ahora bien, todo lo expuesto hasta aquí nos exige reflexionar sobre una cuestión decisiva que la tradición filosófica de Occidente ha dado siempre por resuelta, esto es, la referida a quién ha sido considerado como sujeto de la historia. De acuerdo con el marco dominante, dicho sujeto se ha identificado con una figura muy concreta: varón, blanco, heterosexual, propietario, autosuficiente, humano, sin discapacidad, es decir, acorde con la visión capacitista que define qué cuerpos cuentan como “válidos” y

situado en la cúspide de un orden claramente patriarcal, especista, capacitista y colonial que no solo lo presenta como medida universal de lo humano, sino también como el punto de partida legítimo desde el que interpretar los acontecimientos filosóficos, políticos, científicos y sociales.

Al convertir una única experiencia en medida universal, quedaron anuladas innumerables formas de estar y comprender el mundo que no se ajustaban al orden de lo real impuesto. No debemos olvidar que lo que hemos delimitado como “realidad” se nos ha transmitido a través de relatos que han seleccionado y, por tanto, descartado, qué voces han de ser escuchadas y cuáles pueden ser omitidas sin consecuencias. Basta examinar aquello que la voz dominante ha dejado fuera del discurso para advertir que el verdadero sostén de lo real nunca ha sido esa figura que la modernidad presentó como universal, sino la multiplicidad de existencias que han garantizado la continuidad de la propia vida; es decir, aquellas que han resistido, cuidado y trabajado sin reconocimiento, soportando la violencia más cruda incluso en las condiciones más adversas. Entre ellas no debemos olvidar a los seres no humanos, cuyas vidas han sido desprestigiadas por completo a pesar de sostener procesos materiales, ecológicos y afectivos de los que dependemos de forma radical. Reconocer este hecho filosóficamente implica asumir que la comprensión más profunda del mundo no proviene de aquellos que se han podido pronunciar desde la comodidad del privilegio, sino de quienes han habitado los márgenes, sosteniendo la vida mientras su propia existencia se mantenía fuera del relato, del reconocimiento y de la palabra.

Dentro de este entramado de exclusiones, las mujeres negras encarnan de manera muy profunda las consecuencias de esta “racionalidad” sumamente violenta, pues su experiencia se sitúa en la intersección de múltiples ejes de opresión, especialmente los patriarcales y coloniales, que no solo las han despojado de reconocimiento y derechos a lo largo de la historia, sino que además las han expulsado por completo de lo que ha sido configurado como el marco mismo de lo pensable. La filosofía occidental no solamente ignoró sus vivencias al no reconocer su potencia filosófica, sino que contribuyó activamente a silenciarlas, relegándolas a un espacio donde ni sus cuerpos ni sus experiencias podían ser concebidas como fuentes legítimas de conocimiento.

La opresión que recae sobre las mujeres negras se ha sostenido en un mecanismo estructural que actúa de forma simultánea no solo sobre sus cuerpos sino en su posibilidad de llegar a ser reconocidas como sujetos legítimos de pensamiento. La tradición colonial y esclavista consolidó una representación de ellas como cuerpos

animalizados, hipersexualizados y disponibles, permitiendo justificar su explotación económica, social y sexual. Ese mismo discurso que se autoproclamaba universal y racional anuló la legitimidad de sus voces, despojándolas de cualquier autoridad intelectual y expulsándolas de todo espacio de reconocimiento. La violencia que se ha ejercido, y se sigue ejerciendo, sobre sus cuerpos y la negación de su autoridad como pensadoras no deben entenderse como dimensiones separadas, sino como manifestaciones inseparables de un mismo sistema que las ha instrumentalizado y desautorizado al mismo tiempo.

Sin embargo, como han mostrado las reflexiones de autoras como Angela Davis, comprender adecuadamente esta opresión exige adoptar una perspectiva interseccional capaz de reconocer que las distintas formas de dominación no actúan de manera aislada, sino que se entrelazan. No se trata únicamente de denunciar la brutalidad que se ha ejercido sobre la población negra en general, violencias que también afectaron de forma devastadora a los hombres negros, sino de subrayar que las mujeres negras estuvieron sometidas a formas de opresión adicionales derivadas precisamente de cómo esas dinámicas de agresión se configuraron sobre sus cuerpos. Pues, su condición de mujeres dentro del sistema esclavista intensificaba aún más los daños, en la medida en que no solo se explotaba su capacidad reproductiva y se las convertía en objetos de control sexual, sino que además se deshacían sus vínculos familiares, configurando un modo de violencia que atravesaba sus cuerpos de manera distinta a como afectaba a los hombres negros.

En este punto, cobra especial relevancia el concepto de “referente ausente”, desarrollado por Carol J. Adams en *La política sexual de la carne* (2016), término con el que nombra al proceso mediante el que se produce una separación deliberada entre el cuerpo del animal y el producto obtenido de él, lo que genera una desconexión que permite ocultar la existencia del ser vivo masacrado tras la apariencia “neutral” del alimento. Ahora bien, aunque Adams desarrolla el concepto fundamentalmente a partir de su análisis sobre la industria cárnica y el sufrimiento que provoca, insiste en que este mecanismo no se limita a la explotación de los no humanos. De hecho, muestra cómo esa misma lógica opera también sobre las mujeres y personas racializadas, cuyos cuerpos han sido históricamente fragmentados al ser concebidos como objetos o productos, desconectados de su propia persona. Dicha dinámica resulta especialmente esclarecedora cuando se analiza cómo operó históricamente en el sistema esclavista, ya que, tal y como muestra Davis en su obra capital *Mujeres, raza y clase* (2004), la desconexión entre cuerpo y persona configuró y estructuró la vida de las mujeres negras esclavizadas. La maternidad de las mujeres racializadas fue negada

de forma sistemática al ser reducidas a simples “vientres”, desligando por completo su capacidad reproductiva de su condición de sujeto.

En palabras de Davis:

De hecho, a los ojos de sus propietarios, ellas no eran madres en absoluto, sino, simplemente, instrumentos para garantizar el crecimiento de la fuerza esclava. Eran consideradas «paridoras», es decir, animales cuyo valor monetario podía ser calculado de manera precisa en función de su capacidad para multiplicar su número (DAVIS, 2004, p. 15).

Esta afirmación expresa con total claridad cómo se las convirtió en un mero recurso productivo y no en madres con vínculos legítimos con sus hijos, lo que se reproduce en nuestra relación con los animales no humanos, particularmente con las hembras explotadas en la industria ganadera, donde la maternidad también ha sido negada y apropiada con el único objetivo de obtener el mayor rendimiento económico. Al igual que ocurría con las mujeres negras esclavizadas, las crías de las ovejas, las vacas lecheras o las cerdas son separadas de ellas poco después del nacimiento para garantizar la continuidad del proceso productivo y a su vez, rentabilizarlo, despojándolas de cualquier vínculo materno y reduciendo su cuerpo a una función productiva más. Es a este tipo de expropiación a la que se refiere Davis cuando sostiene que: “Las mujeres también sufrían de modos distintos, puesto que eran víctimas del abuso sexual y de otras formas brutales de maltrato que solo podían infligírseles a ellas” (DAVIS, 2004, p. 15), esto es, un tipo de violencia que cosificaba sus cuerpos, pero también las despojaba no solo de ser consideradas como madres, sino de ser reconocidas como personas.

A partir de este punto, es necesario profundizar filosóficamente en cómo la violencia colonial ha calado en los cuerpos, configurando su forma de estar en el mundo y reproduciendo las condiciones de posibilidad que han permitido que dicha violencia se lleve a cabo. El proceso de colonización no debe desligarse de la expulsión de la filosofía africana del espacio del pensamiento, mediante la que África fue convertida en un territorio sin voz, destinado no solo a ser explicado únicamente bajo los parámetros occidentales, sino también a ser explotado. Tal negación permitió, precisamente, justificar la gestión biopolítica y necropolítica al considerar que se trataba de vidas eliminables cuyo sufrimiento o muerte no debían ser cuestionados. Este imaginario colonial profundamente genocida se sostuvo mediante un mecanismo sistemático de animalización cuyo propósito era naturalizar el sometimiento y la destrucción de determinados grupos, entre ellos la población negra,

bajo la premisa de que no se trataba siquiera de vidas plenamente humanas. Dicha operación, cuya lógica ya se ha ido entreviendo a lo largo de este análisis, produjo efectos desoladores al instaurar una jerarquía ontológica que situó a estos cuerpos en el umbral mismo de lo humano, permitiendo justificar tanto la esclavitud como la explotación biopolítica y necropolítica de sus vidas.

En este contexto, resulta significativo que Charles Patterson centre su análisis en la figura del hombre negro al mostrar cómo el discurso colonial lo describía como un ser casi animal:

En los siglos XVII y XVIII fueron numerosos los discursos sobre la naturaleza animal del hombre negro (libre o esclavizado), la bestialidad de su sexualidad y lo brutal de su naturaleza, que les colocaban abajo del todo en la escala jerárquica, justo antes de los animales (PATTERSON, 2008, p. 59).

Sin embargo, esta referencia exige subrayar de nuevo la necesidad de atender a la situación vivida por las mujeres negras, en la medida en que las violencias patriarcal y colonial atravesaron sus experiencias profundamente. Precisamente por ello, resulta imprescindible insistir en la urgencia de reconocer las formas específicas en las que la colonialidad marcó sus cuerpos, pues solo una perspectiva interseccional permite comprender la profundidad de la herida que atravesó sus vidas. Desde esta necesidad de reconocer que la filosofía no puede seguir ignorando el tratamiento que han recibido los cuerpos ni el modo en que han sido gestionados por un sistema profundamente patriarcal, colonial, capacitista y especista, resulta imprescindible detenerse, aunque sea brevemente, en las voces de autoras que, a través de sus propias experiencias, han mostrado la potencia filosófica de aquello que ha permanecido fuera del marco tradicional de reflexión. En esta línea, los testimonios de Isabela Figueiredo y de Chimamanda Ngozi Adichie, permiten reflexionar sobre cómo estos sistemas de dominación atraviesan y calan la experiencia profunda de los cuerpos.

Las reflexiones de Davis, Figueiredo y Adichie revelan cómo esta violencia ha adoptado múltiples manifestaciones: la explotación de la maternidad, el silenciamiento de los abusos sexuales, la cosificación sistemática de los cuerpos, entre otras, y, aunque cada una de ellas se sitúa en contextos distintos y experimenta la opresión de maneras diferentes, desde posiciones no equivalentes, coinciden en señalar aquello que la filosofía tradicional y el feminismo blanco han relegado a un plano secundario: la experiencia de las mujeres negras, sus formas específicas de sufrimiento, sus relatos encarnados y sus propias vivencias dentro del marco de la colonialidad patriarcal.

Una vez desplegadas estas experiencias encarnadas, resulta necesario ponerlas en diálogo crítico con la propuesta fanoniana, que muestra el impacto profundo del proceso colonial en la identidad del sujeto colonizado. Fanon subraya que la dominación colonial no se limitó a la ocupación territorial, sino que determinó profundamente las condiciones de existencia de los cuerpos, imponiendo al sujeto negro una imagen degradada de sí mismo. Así, el colonizado fue convertido en objeto de deseo, miedo o desprecio y obligado a habitar una subjetividad fabricada por el colonizador. De este modo, incluso antes de cualquier agresión física, la colonización operó a través de la mirada blanca, el lenguaje y las instituciones, produciendo una herida que obliga al colonizado a verse a sí mismo desde el filtro humillante del colonizador.

Dicha violencia debe entenderse como un desgarró en el cuerpo del colonizado:

Había leído bien. Era odio. Yo era odiado, detestado, despreciado, no por el vecino de enfrente o un primo materno, sino por toda una raza. Estaba abocado a algo irracional [...] Sentí nacer en mí hojas de cuchillo. Tomé la decisión de defenderme. Como buen táctico, quise racionalizar el mundo, mostrarle al blanco que estaba equivocado (FANON, 2009, p. 117).

Este pasaje muestra que la agresión colonial no solo fractura la subjetividad, sino que conduce al colonizado a concebir la violencia como el único gesto capaz de recomponer la dignidad que el orden colonial le ha negado sistemáticamente. No obstante, la propuesta fanoniana presenta límites evidentes cuando se contrasta con las autoras analizadas anteriormente, quienes muestran que la violencia colonial no afectó a todos los cuerpos del mismo modo ni tampoco abrió las mismas posibilidades de respuesta o acción. El pensamiento de Fanon, articulado desde su doble condición de filósofo y psiquiatra, permanece anclado en una lógica viril que identifica la violencia por elevación como única vía legítima de restitución de la dignidad del sujeto colonizado, centrada en una subjetividad herida claramente masculina. Por ello, no alcanza a dar cuenta de otras formas en las que la colonialidad operó sobre las mujeres negras, ni de aquellas ejercidas sobre los animales domésticos, como sí señala Figueiredo en el contexto colonial de Mozambique al recordar la matanza selectiva de perros blancos frente a los negros, “únicos inocentes en un juego de poder tan complejo” (FIGUEIREDO, 2021, p. 84).

A lo que se suma el peso de lo vivido por Figueiredo unas semanas antes de que partiese:

Mientras esperaba a que mi padre me recogiese en el coche, en una de las esquinas de la 24 de julio [...] Un joven negro, que se movía rápido en mi dirección, sin aparente intención... apretó mi cuerpo contra el suyo, rebañando con la mano derecha mi monte de Venus, apretándolo con fuerza, como exprimía un anacardo para sacarle el zumo. Me miró a los ojos, desde muy cerca, sin miedo, sin culpa (FIGUEIREDO, 2001, p. 91).

Lejos de funcionar como una mera anécdota aislada, dicho acontecimiento pone de manifiesto un punto decisivo para este análisis: la violencia que Fanon concibe como vía de restitución de la dignidad del sujeto colonizado no interrumpe necesariamente la lógica colonial, sino que puede reproducirla bajo nuevas formas. Como muestran este tipo de experiencias narradas, la colonialidad afecta de manera diferencial a los cuerpos, organizando jerarquías de exposición, apropiación y vulnerabilidad que no quedan suspendidas por el ejercicio de la violencia, sino que pueden incluso reactivarse a través de ella. En este sentido, la experiencia de Figueiredo cuestiona el supuesto fanoniano de una violencia universalmente emancipadora, al mostrar que concebir la violencia como gesto liberador o como vía de recomposición efectiva de la dignidad implica el riesgo de reproducir, bajo nuevas formas, la persistencia de las estructuras coloniales que se pretendía desarticular. Esta crítica puede leerse en continuidad con lo que Adichie denomina “el peligro de la historia única”, en la medida en que presentar la violencia como vía universal de restitución desde una lógica claramente viril de confrontación implica reducir la complejidad de la experiencia colonial a un único marco interpretativo legítimo. Este tipo de relato único no solo dificulta la comprensión de realidades atravesadas por múltiples relaciones de poder, sino que invisibiliza a otros sujetos atravesados por la violencia colonial como las mujeres negras y los animales no humanos, cuyas experiencias de dominación no solo no se ajustan al modelo heroico y viril de la violencia, sino que quedan directamente anuladas por un relato que presenta esa vía como universalmente emancipadora.

Con todo, las aportaciones de Davis, Figueiredo y Adichie muestran que la herida colonial no es un vestigio del pasado, sino una estructura aún activa que continúa modulando el valor de las vidas, humanas y no humanas, lo que obliga a cuestionar los relatos que se autoproclaman universales y que, desde una lógica viril de la emancipación, reproducen nuevas exclusiones. En esta dirección, Mbembe plantea el reto de construir una filosofía de la especie que no se imponga como totalidad, sino que se funde en el reconocimiento de nuestra interdependencia. Al fin y al cabo, si algo queda claro en todo este análisis es la necesidad de transitar hacia una reapertura antipatriarcal, anticapacitista, antiespecista y anticolonial del pensar, que nos permita

emanciparnos del relato dominante y que, en definitiva, reconozca la pluralidad de heridas producidas por el sistema y la tradición filosófica occidental que lo ha sostenido.

Bibliografía

- ADAMS, C. (2016). *La política sexual de la carne*. Madrid. Ochodoscuatro.
- AMORÓS, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona. Anthropos.
- DAVIS, A. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid. Akal.
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid. Akal.
- FANON, F. (2022). *Los condenados de la tierra*. Iruñea/Pamplona. Txalaparta.
- FIGUEIREDO, I. (2021). *Cuaderno de memorias coloniales*. Barcelona. Libros del Asteroide.
- MBEMBE, A. (2016). *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona. Ned Ediciones.
- NGOZI ADICHIE, C. (2018). *El peligro de la historia única*. Barcelona. Random House.
- PATTERSON, C. (2008). *¿Por qué maltratamos tanto a los animales: Un modelo para la masacre de personas en los campos de concentración nazis?* Barcelona. Milenio Publicaciones.
- SPIVAK, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires. El Cuenco de Plata.

Un vistazo intercultural al problema de la Alteridad

Tomás Linares Vázquez
Universidad de Oviedo
tomaslinaresv@gmail.com

Resumen

El problema de la Alteridad (cuál es el estatuto ontológico de aquello que consideramos ‘Otro’, y cómo debemos relacionarnos con ello) persiste desde, al menos, los comienzos de la filosofía occidental (Parménides decía que el Ser es y el No-Ser no es). Cierta rechazo a la Alteridad en cuanto a tal, y su subordinación ontológica bajo lo Propio, han marcado no solo el desarrollo del pensamiento occidental, sino también su proyecto político. En este artículo, estudiaremos este problema desde distintas miradas, que nos permitirán no solo cierto grado de comprensión al respecto, sino que también nos sugerirán distintas vías por las que, tal vez, podríamos dirigirnos para lograr una relación con la Alteridad que, al menos, redujese la profunda violencia que se ha dado hasta ahora. El punto principal de esta lectura viene de considerar que en el grueso de la filosofía occidental, y especialmente en la Modernidad, se ha intentado fundamentar al Uno como independiente ontológicamente del Otro (el Ser frente al No-Ser, el individuo cartesiano en su mente frente a todo lo que le rodea, etc.). Querremos ver cómo, mediante una interdependencia entre el Uno y el Otro, no solo se reduce la violencia, sino que se logra un fundamento más firme y coherente para ambos.

Palabras clave

Alteridad, *ubuntu*, Modernidad, necropolítica.

An Intercultural Look at the Problem of Otherness. The problem of the Alterity (what is the ontological status of that which we consider the ‘Other’, and how should we treat it) has persisted since at least the beginnings of Western philosophy (Parmenides stated that the Being is and the Non-Being is not). A certain rejection of the Alterity as such, and its ontological subordination to the Self, has shaped not only the development of Western thought but also its political project. In this article, we will examine this problem from various perspectives, which will not only provide us with a certain degree of understanding of the matter but will also suggest different paths we might take to achieve a relationship with the Alterity that, at the very least, would reduce the profound violence that has existed until now. The main point of this discussion stems from the observation that, throughout the bulk of Western philosophy—and especially in Modernity—there has been an attempt to ground the One as ontologically independent from the Other (Being versus Non-Being, the Cartesian individual in his mind versus everything surrounding him, etc.). We will explore how, through an interdependence between the One and the Other, not only is violence reduced, but a firmer and more coherent foundation is achieved for both.

Key words

Alterity, ubuntu, Modernity, necropolitics.

Introducción: El problema de la alteridad

En la historia del pensamiento occidental, y especialmente en su etapa moderna, la filosofía occidental ha tenido dificultades a la hora de plantear las posibles relaciones que se establecen entre un individuo y el resto. Descartes asegura un estatuto ontológico propio e innegable para el ser humano (individual), pero necesita de la ayuda divina para lograr asegurar la existencia de todo lo ‘exterior’ al individuo concreto: si bien el pensamiento queda garantizado en un primer momento (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 1641: ‘Meditación Segunda’), el conocimiento infalible del propio cuerpo (y con él, todo lo que se encontraría en el mundo material, incluyendo el resto de individuos) necesita una fundamentación que solo se logrará en un segundo momento (Descartes, 1641: ‘Meditación Sexta’). Es decir, lo propio (la propia existencia, entendida como pensamiento) antecede, para cada individuo, a lo otro (la existencia no solo de las demás personas, sino incluso el propio cuerpo, que se entiende como algo ‘menos propio’, algo siguiendo la estela de la ‘filosofía para la muerte’ heredada desde los tiempos de Platón, como se puede ver, por ejemplo, en el *Fedón*).

Esto se traducirá, en el ámbito político, en las teorías modernas del estado, empezando por Hobbes. El ser humano estaría, en un primer momento, en soledad en la naturaleza, no en sociedad, pues esta solo se formaría en un segundo momento, cuando los distintos individuos realicen un pacto social y salgan del estado de mera naturaleza (Hobbes, *Leviatán*, 1651: Capítulos XIII y XIV). Y el aceptar el estar en sociedad, renunciando a parte de las ‘libertades naturales’ que le pertenecen a cada individuo, se considera un mal menor, para conservar el resto de libertades (y la vida, en última instancia). Pero la sociedad, el leviatán, es solo una herramienta para lograr la paz, como muestra la ‘Ley fundamental de la naturaleza’: ‘Todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla, puede entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra’ (Hobbes, 1651: 100). La paz solo se logra mediante la violencia, por culpa de la igualdad natural de todos los individuos. Por ello:

No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua [nacida de la igualdad de fuerzas] que la anticipación; esto es, dominar, por fuerza o astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro. Y no es esto más que lo que su propia conservación requiere, y lo generalmente admitido. [...]

Por lo demás, los hombres no derivan placer alguno (sino antes bien,

considerable pesar) de estar juntos allí donde no hay poder capaz de imponer respeto a todos ellos (Hobbes, 1651: 95).

Se ve, por tanto, que la existencia del otro es, hasta cierto punto, una maldición: si se está en el estado de mera naturaleza, se está en una guerra de todos contra todos ya que, aunque se deba desear la paz, la sospecha sobre que otras personas puedan querer (porque lo consideran necesario para su subsistencia) lo que una persona tenga, y la ausencia de cualquier restricción legal o moral a esto ('Todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás', en el estado de naturaleza, como dice Hobbes en 1651: 99) hacen que esta vida originaria sea 'solitaria, pobre, desgraciada, brutal y corta' (Hobbes, 1651: 96). Pero, si se realiza un pacto social y se pasa a vivir en sociedad bajo el dominio del leviatán (del Estado), se renuncia a las libertades, y se ha de obedecer lo que ordene ese poder, que está ahí para garantizar la supervivencia y los medios necesarios para ella (es decir, la propiedad privada). Sería más deseable, entonces, vivir en soledad absoluta, que el otro (que la alteridad) no existiese, pues se la ve como un límite a la propia libertad, una amenaza.

Este es, justamente, el punto que estudiaremos en este artículo: alternativas, desde distintas corrientes de pensamiento, a esta forma de concebir la alteridad, la otredad. Sostendremos que las consecuencias atomizadoras, y los desastres ocurridos desde el inicio de la Modernidad (que con Dussel, defenderemos, comienza para occidente a partir de 1492), con el Otro como algo a dominar, hasta su realización final en el Holocausto, con el Otro como algo a destruir como condición de posibilidad de la mera existencia de lo Propio, de lo Mismo, vienen, precisamente, de una manera muy concreta de entender la Alteridad, y la relación que establecemos con ella. Si bien esto podríamos rastrearlo bastante más atrás en el tiempo (como mínimo, hasta la igualdad establecida entre el pensar y el Ser en Parménides), nos atendremos únicamente al período moderno.

Comenzaremos con *1492 El encubrimiento del otro* (1992) de Enrique Dussel, para ver cómo surge el 'mito de la Modernidad', con una idea de que el Otro es lo Mismo sin desarrollar, un lo Mismo a dominar y 'educar' para que logre alcanzar un supuesto *telos*, es decir, llegar a ser como 'debería ser', como Occidente. Esta visión se ha arrastrado hasta la actualidad, como se puede ver en los idearios utilizados para justificar intervenciones por parte de las potencias occidentales (especialmente, Estados Unidos) en países 'subdesarrollados'. Posteriormente, con *Necropolítica* (2011) de Achille Mbembe, estudiaremos cómo la concepción del otro como una amenaza a la existencia de la propia vida, y cómo esto puede derivar, de una manera natural y

coherente, en el genocidio. Pasaremos a reflexionar sobre cómo el pensamiento africano, mediante la filosofía *ubuntu* y una concepción original de lo que es una persona, permite alternativas viables que no solo no contemplan la alteridad como una amenaza para la mismidad, sino que la consideran su condición de posibilidad.

Finalmente, daremos un paso más y trataremos de ver cómo es necesario dejar, radicalmente, de considerar la alteridad como un *alter ego*, como, el fondo, una variación de lo propio, si realmente queremos evitar los peligros que se derivan de esto. Lo haremos mediante una lectura de *La política sexual de la carne* (1990), de Carol J. Adams, apoyándonos también en la concepción de persona que María Zambrano establece en *Persona y democracia* (1958), y en *De la existencia al existente* (1986), de Emmanuel Lévinas.

El encubrimiento del Otro en tanto que Otro

Enrique Dussel, en 1492, distingue entre el ‘Mito de la Modernidad’ y la Modernidad como concepto: ‘La Modernidad tiene un «concepto» emancipador racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un «mito» irracional, de justificación de la violencia, que deberemos negar, superar’ (Dussel, 1992: 9). La Modernidad, a pesar de llevarse un tiempo gestando en las ciudades libres europeas, nacería

[...] cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue «descubierto» como Otro, sino que fue «en-cubierto» como «lo Mismo» que Europa ya era desde siempre (Dussel, 1992: 10).

Europa, entendiéndose a sí misma como el centro del mundo y, en ese mismo movimiento, considerando al resto del mundo como su periferia (Dussel, 1992: 18), constituye la Alteridad como una derivada (dependiente ontológicamente) de lo Mismo. Con el ‘descubrimiento’ de América en la fecha señalada, Europa no estaría, realmente, descubriendo al Otro como un Otro, como alguien fundamentalmente distinto e independiente, sino, precisamente, ‘en-cubriendo’ esa diferencia, al sostener que el Otro es como lo Uno, pero sin desarrollar, subdesarrollado. El Otro debería llegar a ser como el Uno, pues el Uno es el centro (Eurocentrismo), geográfica y ontológicamente. Lo ‘Bueno’ sería llegar a ser como lo Uno, esto es, desarrollarse y adoptar la cosmovisión de lo Uno (en primer lugar, su religión, el cristianismo):

América no es descubierta como algo que resiste *distinta*, como *el Otro*, sino como la materia a donde se le proyecta «lo Mismo». No es entonces la «aparición del Otro», sino la «proyección de lo Mismo»: «encubrimiento». [...]

El *ego* moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como «materia» del *ego* moderno. [...]

Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas, como ob-jeto: como lo «arrojado» (*-jacere*) «ante» (*-ob*) sus ojos. El «cubierto» ha sido «des-cubierto»: *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente «en-cubierto» como Otro. El Otro constituido como lo Mismo (Dussel, 1992: 45 y 46).

Resistencia, es así como Ortega (y como después también de cierta manera Zambrano) define a la realidad: ‘Mas, ¿qué se esconde detrás de la definición de la piedad que proponemos: «Piedad es saber tratar con lo otro»? Porque tratar con lo otro es simplemente tratar con la realidad. Realidad es «la contravoluntad», ha dicho Ortega y Gasset, es decir, lo que me circunda y resiste’ (Zambrano, *El hombre y lo divino*, 1955/1973: 245). Todavía no entraremos en la propuesta de Zambrano. Lo que queremos ver, aquí, es que lo que está ocurriendo es una negación de la realidad: negar a lo otro como resistencia, como contravoluntad (que también se puede entender como voluntad distinta a la propia) es negarle su realidad más profunda, su realidad más propia, esto es, su realidad en tanto que alteridad. La otra persona pasa a ser un ob-jeto, algo que, si bien está enfrente al sujeto (está enfrente suyo), es pasivo, maleable, está dispuesto para recibir la forma según las ideas de un demiurgo (usando el concepto griego). Lo que le resulta más propio, es decir, su propio ser-propio, su ser-distinto, le es negado. El contacto con la Alteridad desde Europa (pues, con el eurocentrismo, Europa sería lo único y más verdaderamente Uno, Mismidad) se da en un doble movimiento de des-cubrimiento y en-cubrimiento: aparece un nuevo territorio y unas nuevas gentes, que son incorporadas a la cosmovisión europea, pero para ser inmediatamente negadas en sí mismas, cubriendo su Alteridad con velo proyectado de Mismidad. Como a toda materia (entendida como lo inerte e informe que ha de tomar forma gracias a la acción conformadora de un sujeto agente, lo que ya de por sí es problemático), al Otro recién ‘descubierto’ se le querrá dar la forma que, en teoría (en la cosmovisión del *ego* conquistador que aparece ahora en Europa) debería (llegar a) tener. El indígena, da igual cual fuera su cultura o civilización, no

es un indígena ‘en acto’, algo que ya tiene una consistencia propia, sino que es, en el nivel ontológico más fundamental, un civilizado en potencia. No es que vaya a serlo, sino que ya lo es, solo que, podríamos decir, todavía no le ha dado tiempo a darse cuenta de ello. Debe abandonar la ‘falsa’ forma que todavía tiene, y adquirir la que verdaderamente le corresponde, según su *telos*:

El «yo colonizo» al Otro, a la mujer, al varón vencido, en una *erótica alienante*, en una *económica capitalista* mercantil, sigue el rumbo del «yo conquisto» hacia el «ego cogito» moderno. La «civilización», la «modernización» inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas «primitivas», pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro. La expresión de Descartes del *ego cogito* en el 1936 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el *ego* origen absoluto de un discurso solipsista (Dussel, 1992: 66).

Porque lo que hay aquí es, precisamente, sacrificio: ‘El sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización’ (Dussel, 1992: 86). Toda violencia del conquistador, del colonizador, del modernizador, contra el conquistado, colonizado, ‘modernizado’, será disculpada en tanto que ese Otro es culpable, culpable de su propio subdesarrollo, esto es, de su diferente forma, de su falta de adaptación a la imagen del europeo (al igual que este intentaba adaptarse a la imagen de su Dios).

Este es, entonces, el tipo de relación que se establece con la Alteridad en la Modernidad occidental: se considera que la Alteridad, en sí misma, no existe. Lo que existen son diferentes momentos, diferentes etapas de lo Mismo. Y lo Mismo no es, por supuesto, un universal (pues, si no hay nada distinto a lo Uno, si no hay verdaderamente Otro, lo Uno es universal, absoluto) al que se llegue mediante el diálogo en un mundo horizontal, sino que está ya fijado *a priori*, antes del contacto, antes del diálogo. Lo universal es lo Propio propio (de Europa); lo Propio ajeno (la otredad del Otro) es considerado inexistente.

Hay, es cierto, una figura intermedia entre ese Otro extraeuropeo (el indígena, el asiático, el africano, siendo todos ellos la periferia de Europa) negado y el propio europeo: el Otro europeo. Este Otro europeo no es tanto otro como *alter ego*, como el Otro similar al Uno, que estaría al mismo nivel de civilización pero que, en un proceso cada vez más marcado de atomización, va separándose. Esto es lo que vemos en Hobbes: la guerra de todos contra todos en el estado de mera naturaleza es la guerra entre hermanos (pues se está pensando siempre en masculino, y masculinamente), la

guerra civil. El indígena no tenía derecho a oponerse a la acción ‘civilizadora’ del europeo, no podía hacerle guerra legítimamente (desde, por supuesto, la cosmovisión eurocéntrica). Pero, en la guerra civil, todos tienen cierta razón, cierta legitimidad. La Alteridad aquí sí que se la siente como una resistencia, como una contravoluntad, pues es capaz de producir daño. La conquista, la colonización, se lleva a cabo en territorio ajeno, donde la guerra no puede afectar seriamente a la propia tierra. En la guerra civil, sin embargo, la guerra se libra en (la propia) casa, y es esta la que queda destruida. Esta diferencia territorial seguramente tenga mucho que ver con la diferencia en la concepción ontológica que se tiene en cuanto a la periferia y en cuanto al centro (Europa). En cualquier caso, ese *alter ego* debe ser desactivado, la guerra civil debe detenerse, aunque ello implique cierto grado de renuncia. En la conquista, no se renunciaba a nada (no había necesidad), el sacrificio era el del Otro; en la guerra civil, se habrá que renunciar a ciertas libertades para lograr la paz. Para garantizar que el *alter ego* ya no es una amenaza, cada individuo debe dejar de ser una amenaza hacia el resto. Esto sigue siendo un mal, aunque sea menor que el riesgo de perder la vida. Y creo que aquí está la clave que nos permitirá entender por qué se llegará a la necropolítica, a la concepción de que, para vivir bien, es imprescindible destruir al Otro: se entiende la libertad y el Bien como la ausencia de límites. Esto es, como la soledad; soledad que debe ser, en última instancia, ontológica, que no exista nada diferente que limite lo Propio. Sin entrar en ello, lo que hay aquí es un impulso de muerte, una atracción hacia la desintegración: porque, si la realidad es resistencia, contravoluntad, como sostenían Ortega y Zambrano, entonces, si desaparece la resistencia, desaparece la realidad. Y no quedará sitio en el que estar. Solipsismo: el ser humano queda encerrado en sí mismo, en su propia mente, y dejará de tratar con la realidad, es decir, con la Alteridad que le rodea, para tratar únicamente con conceptos (Zambrano, 1955/1973). El ser humano sería reducido a su pensamiento. Pero, como todo pensamiento es pensamiento de algo, sobre algo (Husserl), al desaparecer todo, no se puede pensar, no se puede establecer una relación con nada, pues no hay nada. Los conceptos suplantán a las cosas, la realidad entendida como Alteridad deja paso al Ser, entendido, como en Parménides, como el pensamiento. La realidad, como el otro, será pura materia a conformar según las ideas de la teoría (de la cosmovisión) que se tenga; pero no se establecerá una verdadera relación con esa materia, no se la escuchará, pues no tiene nada que decir. Y, si dice algo, puede ignorárselo, pues no habrá una Otredad ahí que legitime esa palabra, ese *logos*. Esto se ve perfectamente en la concepción cartesiana de los animales como autómatas: pura materia, sin nada ‘detrás’, dispuesta para uso y disfrute del sujeto humano. Cualquier llanto lastimero que emitan se podrá desoír. Esto es exactamente lo mismo que pasaba en la conquista: se impone la propia cosmovisión, y cualquier queja que se tenga desde

la Alteridad será desdeñada, pues no hay diálogo, no hay escucha, no hay pasividad, solo actividad, solo un hacer impositivo.

Este es el *ego* moderno occidental. Está, igualmente, en Hobbes: el ser humano está inicialmente solo, y tiene derecho a todo, incluso a las vidas de los demás. Es un lobo que se pelea con otros lobos por una misma presa; y cada lobo es individual, tiene un solo estómago (en contraposición al cocodrilo de dos cabezas pero un solo estómago que veremos en la filosofía *ubuntu*). Tendrá que conformarse y quedarse con hambre, renunciar a lo que desea, pero no puede obtener. Pero esa manera de entender el mundo y la libertad no desaparecerá, seguirá creyendo que estaría mejor solo. Es por ello por lo que se crearan castas, distintas clases sociales en las cuales habrá imposición y violencia. Un ejemplo claro tiene que ver con la violencia ‘intrafamiliar’, como un caso concreto de la violencia machista: si bien la violencia contra otros ciudadanos (varones) en el ámbito público será considerada ilegítima, la violencia en el ámbito privado (aquellas libertades que el hombre que aceptó el contrato social pudo mantener) será considerada, si bien de mal gusto, legítima. Porque la libertad es la ausencia de límites, y un buen Estado será el que no imponga límites arbitrarios, más allá de aquellos a los que se accedía inicialmente. Y, como en el momento inicial, no había una verdadera igualdad (al contrario de lo que decía Hobbes, pues ya había instituciones como la familia), solo firmarán el contrato aquellas personas que son consideradas *alter ego*. Toda la verdadera Alteridad (con respecto a lo que se considera el centro, es decir, el varón blanco e incluso burgués), por ejemplo, las mujeres, los animales, la naturaleza misma, no entrará dentro del pacto. Como no suponían una amenaza (como pasaba con el indígena conquistado y el africano esclavizado), de manera lógica, no se les otorgará derechos (esto es, no se renuncia a la libertad sobre sus cuerpos). Así, la violencia de un marido sobre su mujer (entendido ese ‘su’ en su carácter posesivo más estricto) será legítima. Y la violencia machista será, no ya poco problemática, sino absolutamente necesaria. Porque el bien es la libertad (porque permite la propia conservación), y la libertad es la ausencia de límites, y todo límite es un mal, al que se accederá solo si no queda ningún remedio. Así, si en un primer momento del pacto social se deja fuera a ciertos colectivos, no habrá límites a lo que se les pueda hacer (más allá de, por ejemplo, el límite que un marido pueda ponerle a otros hombres con respecto a su mujer; pero este límite no está porque se considere que la mujer en sí lo tiene, sino únicamente porque, cuando se aceptó el pacto social, el varón renunció al cuerpo del otro varón para que se le permitiese conservar el acceso exclusivo al cuerpo de la mujer, como se veía en el pacto sexual del que habla Carol Pateman). De manera igualmente necesaria, los componentes de estos colectivos (como las mujeres) desearán, naturalmente, que se les deje de imponer límites a su

libertad. Y, como los poseedores de derechos (siguiendo esta lógica) no querrán renunciar sin más a esa libertad que tienen sobre la Alteridad que no es *alter ego*, esta Alteridad se verá obligada (de nuevo, de manera absolutamente lógica y necesaria) a ejercer una violencia tal en contra de los ciudadanos que a estos no les quede más remedio que incluirla dentro del pacto. Pero, al contrario que en la situación de mera naturaleza, no hay una igualdad tal que haga que, en cualquier caso, el individuo no pueda evitar temer por su vida. Dentro de la sociedad, se puede (y debe) llegar a un monopolio de la violencia tal que resulte casi imposible responderlo. Y se llegará naturalmente a este monopolio (y a su uso persuasivo) de la violencia, porque se sospechará de todos aquellos excluidos, de la misma manera que se sospechaba de los *alter ego* en el momento inicial anterior al pacto. Alternativas de estos grupos oprimidos, como puede ser el terrorismo, serán no solo probables sino, hasta cierto punto, siguiendo esta lógica, necesarias, según los distintos equilibrios de poder y violencia que se puedan estar dando en cada momento.

No sería extraño, entonces, que se llegue a la conclusión de que, para sobrevivir, es necesario el genocidio, esto es, la erradicación intencional de la Alteridad. Esta es la solución final, pues terminaría de una vez y para siempre con la amenaza.

Necropolítica: el genocidio como conclusión natural al problema de la Alteridad

Dice Mbembe, al inicio de *Necropolítica*, que ‘la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quien debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos’ (Mbembe, 2011: 20). Basándose en la noción de biopoder de Foucault, y enlazándola con ‘otros dos conceptos: el estado de excepción y el estado de sitio’ (Mbembe, 2011: 21), Mbembe desarrolla el concepto de necropoder (y necropolítica), y estudia como ‘el estado de excepción y la relación de enemistad se han convertido en la base normativa del derecho de matar’ (Mbembe, 2011: 21). En términos simples, dentro de la sociedad, habrá ciertos grupos a los que será ilegítimo matar, y aquellos a los que se podrá ‘dar muerte sin cometer asesinato’, como diría Agamben en *Homo Sacer* (1998). Es el mismo movimiento doble que veíamos en 1492, un movimiento de inclusión/exclusión: se incluye a ciertos grupos (como eran los indígenas) en la cosmovisión, e incluso dentro de la sociedad, pero se los excluye en tanto que Otros, en tanto que Alteridad. Es la distinción entre *demos* y comunidad política de la que Meiksins Wood habla en *Democracia contra el capitalismo* (1995). La comunidad política (en la que están incluidos todos sus integrantes, sea cual sea su lugar en la jerarquía política) puede ser más amplia que el *demos* (aquellos grupos

cuyos componentes tienen poder político real, y son considerados como los verdaderos ‘ciudadanos’). Es la división entre *zoé* y *bíos* de Agamben (*Homo Sacer*): nuda vida enfrentada a vida política, vida con valor intrínseco que no puede ser destruida sin injusticia. Lo que diferencia a los diferentes grupos es el ‘racismo’ (entendido como lo hace Mbembe, basándose en Foucault y Arendt, en 2011: 22). Al final, es una manera de entender la Alteridad: esta no solamente no tiene un valor intrínseco, sino que ni siquiera tiene un ser propio, sino que está ahí como materia (como nuda vida) para ser domesticada, modificada, conformada, dada sentido, por el Propio agente. Subordinación ontológica del Otro bajo lo Uno: el Uno es el que le da su ser, un ser heterónomo, que al Otro le resultará extraño, pero al que tendrá que conformarse (en el doble sentido de aceptarlo a falta de algo mejor, y de adquirir su forma):

La raza ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la práctica de las políticas occidentales, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ellos. Arendt, haciendo referencia tanto a esta presencia intemporal como al carácter espectral del mundo de la raza en general, sitúa sus raíces en la demoledora experiencia de la alteridad y sugiere que la política de la raza está en última instancia ligada a la política de la muerte. El racismo es, en términos foucaultianos, ante todo una tecnología que pretende permitir el ejercicio del biopoder, «el viejo derecho soberano de matar». En la economía del biopoder, la función del racismo consiste en regular la distribución de la muerte y en hacer posibles las funciones mortíferas del Estado. Es, según afirma, «la condición de aceptabilidad de la matanza».

[...] Según Foucault, el Estado nazi ha sido el ejemplo más logrado de Estado que ejerce su derecho a matar (Mbembe, 2011: 22 y 23).

La palabra ‘matanza’ volverá a surgir al final del artículo. Ante todo, nos interesa ver cómo se ha usado el racismo (entendido en este sentido) para plantear la ‘inhumanidad’ del Otro. Esa ‘inhumanidad’ no es más que la diferencia con respecto al Uno: lo que el Uno es, es (ante todo) humano, e, incluso se podría decir en la mayoría de los casos históricos, hombre. El Otro a dominar es inhumano, entendido como no civilizado, pues la humanidad se la entiende como lo contrario a la gran Alteridad, la Naturaleza, y lo contrario a Naturaleza es Civilización, con mayúscula (y, por supuesto, la Civilización es, siempre, civilización con minúscula, civilización particular, la propia civilización). Ese dominio se dará para extraer el valor de su vida, sin dar nada a cambio, y sustentar el sistema mediante esta extracción (como pasaba, por ejemplo, con los esclavos en Grecia); este es el movimiento de inclusión/exclusión:

se incluye al Otro en la comunidad política en tanto que objeto a explotar, pero se lo excluye del *demos* (de la «comunidad de comunicación», que diría Dussel en 1992: 86), se lo excluye en cuanto que Otro, y su voz es silenciada o, más bien, ignorada, deja de tener *logos* y pasa a tener mera *phoné* (Agamben, *El lenguaje y la muerte*, 1982). La nuda vida puede percibirse como mera materia prima a explotar mediante el biopoder. Pero ahí ya está esa visión de la Alteridad que llevará al necropoder: si esa materia se resiste a adquirir la forma que le corresponde (desde el punto de vista del extractor), se la percibirá como una amenaza:

La percepción de la existencia del Otro como un atentado a mi propia vida, como una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi potencial de vida y de seguridad; he ahí, creo yo, uno de los numerosos imaginarios de la soberanía propios tanto de la primera como de la última modernidad. El reconocimiento de esta percepción funda en gran medida la mayoría de críticas tradicionales de la modernidad, ya se dirijan al nihilismo y a su proclamación de la voluntad de poder como esencia del ser, a la cosificación entendida como el *devenir-objeto* del ser humano o a la subordinación de cada cosa a una lógica impersonal y al reino del cálculo y de la racionalidad instrumental. Lo que estas críticas discuten implícitamente, desde una perspectiva antropológica, es una definición de lo político como relación guerrera por excelencia. También ponen en tela de juicio la idea de que la racionalidad propia a la vida pase necesariamente por la muerte del Otro, o que la soberanía consista en la voluntad y capacidad de matar para vivir (Mbembe, 2011: 24 y 25).

Porque, desde la modernidad (y ya desde mucho antes, seguramente), se considera que el bien propio viene de una libertad entendida como ausencia de límites. Igualmente, la fundamentación ontológica del ser humano parte de la individualidad (de lo indivisible) de la propia razón, y solo más tarde se llega al contacto con la Otredad. Todo esto está profundamente relacionado. La independencia ontológica absoluta del individuo, su no necesidad de nada distinto a sí mismo para existir, está enlazada con la concepción de un estado de naturaleza original en el que los seres humanos vivían en soledad, sin sociedad. Y, a diferencia del propio pensar, que es absolutamente evidente (la experiencia de la propia subjetividad), el pensar ajeno (la subjetividad del Otro) no solo no es evidente, sino que es profundamente indemostrable. Como mucho, se podría aceptar que el cuerpo del Otro está presente en el mismo mundo material, en la misma extensión, que el propio cuerpo. El ver a los animales como autómatas debería considerarse como el canario en la mina que advierte sobre la finísima línea que separa la humanidad moderna (el humanismo moderno, el programa emancipador de la Ilustración) de la máxima inhumanidad (el

‘mito de la Modernidad’ de Dussel). Para cambiar la manera en la que nos relacionamos con la Alteridad (y para evitar entender la guerra civil como paradigma político, como hace aquí Mbembe o hace también Agamben en *Stasis*, 2015), sería imprescindible un cambio en la manera en la que el ser humano entiende que se fundamenta su existencia, a nivel ontológico. Una fundamentación que no pase por la independencia y la distancia con respecto al Otro, sino que permita ver que el propio individuo es, siempre, divisible, pues en él mismo, en ella misma siempre hay parte de Alteridad. La filosofía *ubuntu* nos ofrecerá una posible solución.

***Umuntu ngumuntu ngabatu* (Una persona es una persona a través de otras personas)**

A la pregunta ‘¿qué es *ubuntu*?’ se le pueden dar varias respuestas, pero aquí nos centraremos en una de las posibles definiciones que Christian B.N. Gade expuso en su artículo ‘*What is Ubuntu? Different Interpretations among South Africans of Africans descent*’ (2012): *ubuntu* como una filosofía o una cosmovisión, según la cual las personas están interconectadas (Gade, 2012). Esta lectura está ligada al proverbio Nguni ‘*umuntu ngumuntu ngabatu*’, que podría traducirse como ‘una persona es una persona a través de otras personas’ (Gade, 2012). Aquí, la sociedad (el estar-con otras personas) es condición de posibilidad del ser individual, lo precede. Lo que garantiza la propia existencia no es el pensamiento individual, sino la convivencia. Esto se ve bien en la lectura que hace Motsamai Molefe, en ‘*Personhood and Rights in African Tradition*’ (2017), del pensamiento de Ifeanyi Menkiti:

One cannot become a normal functioning human being without being inserted in an ‘environment’ with other human beings; hence, the idea, ‘I am because we are’. Personal identity here is understood primarily in terms of ‘being-with-others’ (Louw 2004; Menkiti 2004, 324). This position is further supported by Menkiti when he comments:

‘...as far as Africans are concerned, the reality of the communal world takes precedence over the reality of individual life histories ... it is by first knowing this community as a stubborn per during fact of the psychophysical world that the individual also comes to know himself as a durable, more or less permanent, fact of this world ... What is more, the sense of self-identity which the individual comes to possess cannot be made sense of except by reference to these collective facts’ (1984, 172, author’s emphasis) [Aquí Molefe cita a Menkiti].

[...] Menkiti’s talk of an environment refers to the whole gamut of a culture that serves as an incubator in the process of socialisation (humanisation) and also of forming personal identity (Molefe, 2012: 3).

Los individuos no aparecen de la nada, no surgen ya formados con una razón y una noción de quiénes son ya elaborada, sino que tienen que ir adquiriendo su ser mediante la socialización y el crecimiento (en un sentido también biológico, por supuesto).

No habría, por tanto, un momento previo a la vida en sociedad donde las personas vivían en soledad. Por lo tanto, no pudo haber un pacto originario creador de la sociedad, pues esta idea presupone la preexistencia de la individualidad sobre la comunidad. Esto no impide que puedan establecerse diálogos para alcanzar distintos acuerdos; únicamente, estos acuerdos se darán siempre estándose ‘dentro’ de la comunidad política (o entre comunidades políticas), aunque se pueda estar fuera del *demos* (porque, como veremos, todavía existirá esta diferencia, lo que supondrá un problema). Es decir, se cambiarán las ‘reglas del juego’ mientras se está ya ‘jugando’ (siempre se ha estado jugando), no se establecerán antes de empezar.

Esta cosmovisión implicará, necesariamente, una comprensión distinta de lo que es el Bien (o la vida buena, o lo deseable). Incluso si partimos de la misma base que Hobbes (lo bueno, para un ser humano individual, es lo que permite que este ser humano individual sobreviva), llegaremos a una conclusión completamente diferente, porque las condiciones de posibilidad de la existencia han cambiado. En Hobbes, lo deseable era la ausencia de límites, el ‘tener derecho a todo’:

El DERECHO NATURAL [...] es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello.

[...] Y dado que la condición del hombre [originalmente] [...] es condición de guerra de todos contra todos [es decir, sin sociedad, sin asociación] [...], se sigue que en una tal condición todo hombre tiene derecho a todo, incluso al cuerpo de los demás (Hobbes, 1651: 99).

Este ‘tener derecho a todo’ es el mayor bien, porque es lo que asegura en mayor medida la propia supervivencia. El problema es que, como dice Hobbes, ‘mientras persista este derecho natural de todo hombre a toda cosa no puede haber seguridad para hombre alguno (por muy fuerte o sabio que sea) de vivir todo el tiempo que la naturaleza concede ordinariamente a los hombres para vivir’ (Hobbes, 1651: 99 y 100). Porque si todos los individuos tienen derecho al cuerpo del resto de individuos

(y hay una igualdad original entre individuos tal que cualquiera puede dar muerte a cualquiera, sin importar lo ‘fuerte o sabio que sea’), entonces se vivirá en constante miedo, porque no habrá nada que impida esa violencia del Otro sobre el Uno (como tampoco habrá nada que impida esa violencia del Uno sobre el Otro). Se pondrá coto, entonces, a ese derecho natural, para salvaguardar la propia vida. Y se tendrán que observar la ley civil: *‘LEY CIVIL es para todo súbdito el conjunto de reglas que la república le ha ordenado mediante palabra [...], utilizar para la distinción de lo justo y lo injusto; esto es, de lo contrario y lo acorde con la regla’* (Hobbes, 1651: 196, cursiva del autor). Vemos cristalizada la aparición moderna del biopoder. Lo justo y lo injusto es lo legal y lo ilegal: sobre quiénes ya no se tendrá derecho (es decir, aquellos que tengan derechos) y sobre quiénes sí. Qué cuerpos quedan a disposición de su uso y cuáles no. El renunciar a ciertos cuerpos era necesario para conservar (o, más bien, para crear) el derecho inviolable sobre el propio cuerpo, era un mal menor; pero la visión del hacer lo que se quiera (ahora dentro de los límites legales) seguía siendo entendida como la manera de sobrevivir, como lo bueno.

Desde el *ubuntu*, desde la codependencia originaria, la ausencia de límites y el derecho al cuerpo del Otro ya no se entienden como algo bueno. Porque, si una persona depende (a nivel incluso ontológico) de otras personas, y las destruye, se estaría destruyendo a sí misma en el camino:

Ubuntu means that in a real sense even the supporters of apartheid were victims of the vicious system which they implemented and which they supported so enthusiastically. Our humanity was intertwined. The humanity of the perpetrator of apartheid’s atrocities was caught up and bound up in that of his victim whether he liked it or not. In the process of dehumanizing another, in inflicting untold harm and suffering, the perpetrator was inexorably being dehumanized as well (Tutu, 1999: 35) (Citado por Gade, 2012: 493).

Esta visión no solo impide la guerra de todos contra todos, sino que mantiene que el paraíso del individuo hobbesiano (el vivir en un mundo sin Otros que amenacen y obliguen a renunciar a derechos y pongan límites) es un infierno, una situación trágica en la cual es imposible llegar a ser (persona), lograr el bien que se desea. Por el contrario: *‘The ultimate goal of a person, self, or human in the biological sense should be to become a full person, a real self, or a genuine human being, i.e. to exhibit virtue in a way that not everyone ends up doing’* (Metz, 2010: 83, citado por Molofe, 2017: 8). Es la imagen del cocodrilo de dos cabezas y un solo estómago que mencionamos antes:

The part of the motif relevant to moral thought is the single stomach...The common stomach ...indicates that at least the basic interests of all the members of the community are identical. It can therefore be interpreted to be symbolizing ... the good of all the individuals within a society (Gyekye, 2010, citado por Molefe, 2017: 10).

La propia conservación depende de la conservación del Otro, porque el Uno y el Otro son interdependientes y tienen unas necesidades básicas en común. Y

The 'other' imagined by a morality of duties is every human being. The idea of the common good represents a conception of a good life salient in African moral-political thought. At the heart of this conception of a good life is the idea that all human beings have some basic needs they share in common. These are needs that are considered crucial for their well-being. [...] Thus, our other-regarding duties are efficacious in securing the well-being of all as captured by the idea of the common good (Molefe, 2017: 10).

Esta visión implica un mayor peso de los deberes que de los derechos, pues el propio bienestar, al haber codependencia, no podrá venir de la satisfacción de las necesidades individuales propias, si con esto quedan insatisfechas las necesidades del Otro, sino que será necesario satisfacer las necesidades del conjunto de los componentes de la sociedad.

Esta cosmovisión, desde mi punto de vista, tiene mayor potencial que la moderna (al menos, la nacida del 'mito de la Modernidad') a la hora de permitir la supervivencia y el bienestar (incluso a nivel individual). Pues no comparte el racismo (entendido como lo hemos hecho en este trabajo) de la occidental; no discriminará entre grupos humanos, si se mantiene que el Otro es cualquier otro ser humano. Sin embargo, me gustaría discutir, en el fondo mantiene ciertas similitudes con el modelo occidental. No tendrá racismo, pero sí que tendrá (como también tiene la visión occidental) especismo, entendido como aquella visión que permite separar entre aquello a lo que no se le puede dar muerte sin cometer injusticia, y aquello a lo que sí. Si para llegar a ser persona es necesario otras personas, entendiendo esto que para llegar a ser Uno es necesario el Otro, pero el Otro entendido como el otro ser humano, entonces no es necesario tanto el Otro, como el Otro-Yo, el *alter ego*. La visión de los deberes no solo tiene problemas como los que puede plantearle la modernidad entendida como proyecto de emancipación, desde el punto de vista de la autonomía y la capacidad de cada persona para decidir por sí misma su propia Idea de Bien, de vida buena; sino que esta visión de los deberes se limita al resto de seres humanos. Si bien seguramente

diste mucho de la mirada reificadora y cuantificadora del ‘mito de la Modernidad’, siendo incapaz de considerar al otro humano como un objeto, y esto impactará a su relación con la naturaleza, tal vez podría mantenerse (aunque esto es dudable) que sigue permaneciendo cierta mirada encubridora de la Alteridad. La visión de que una persona llega a ser persona gracias a otras personas, implica que solo es dependiente ontológicamente hablando de la alteridad de los *alter ego*, esto es, que sigue habiendo un fondo de Mismidad que se impone a la Alteridad. El dogma humanista (que todos los seres humanos tienen valor en sí mismos, al contrario que el resto de cosas y seres) no dista tanto del Derecho Natural de Hobbes, siendo este ‘la libertad que cada hombre [esta es la palabra que queremos remarcar ahora] tiene de usar su propio poder’ (Hobbes, 1651: 99). Gade, en su artículo, cita a Mangosuthu Buthelezi, líder de Inkatha Freedom Party, que opina que “‘humanism’ is the nearest traslation of what ubuntu is’ (Gade, 2012: 492). Se mantiene la estructura de centro y periferia, en la que el ser humano es el centro del mundo, y todo lo demás, la verdadera Alteridad, es su periferia, materia a su disposición que, como mucho, deberá ser tratada con ‘cuidado’. Aunque se pueda tener cierta preocupación por su bienestar, se la encubre como Alteridad, como Otro, y se la subordina ontológicamente a lo Uno, al ser humano en cuanto especie. Y, mediante un movimiento de inclusión/exclusión, como el que pasaba antes en el biopoder, se incluye a esta Alteridad (por ejemplo, los animales) dentro de la comunidad política, pero se les deja fuera del *demos*, estando este constituido única y exclusivamente por humanos, por *Homo Sapiens*. Es, realmente, biopoder, la estructura que crea vida y la gestiona, extrayendo de ella el sustento, el fundamento del sistema.

Es por esto por lo que, me parece, es necesario dar un paso más todavía, puesto que el problema de la Alteridad (el no aceptar la Otredad de lo Otro, el subyugarla ontológicamente a lo Uno) todavía no está del todo resuelto (aunque la crítica de la necropolítica y la alternativa proporcionada por la filosofía *ubuntu* son, sin duda, indicaciones de cómo avanzar hasta esta posible solución).

La política sexual (de la carne)

Kate Millet habla, en su obra de 1970 *Política sexual*, de cómo las relaciones entre varones y mujeres no son ‘naturales’, sino que vienen de un sistema de dominación política, el patriarcado. Se basa, entre otras cosas, en la obra de Beauvoir: ‘La mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad’ (Beauvoir, *El segundo sexo*, 1949: 50). Esta relación entre lo esencial y lo inesencial es una constante

en la relación que establece el pensamiento occidental con la Alteridad, sea esta cual sea.

Carol J. Adams, en *La política sexual de la carne* (1990), estudia las similitudes que la cultura patriarcal ha establecido entre las mujeres y los animales: su uso, en particular en lo que tiene que ver con la violencia sexual y el consumo de carne de animales no humanos. La herramienta conceptual clave para este estudio es la del ‘referente ausente’:

El referente ausente está y, a la vez, no está allí. Está allí a través de la inferencia, pero su significado se ve reflejado solo en tanto a lo que refiere porque la experiencia originadora, literal, que contribuye al significado no está allí. No logramos otorgar a este referente ausente su propia existencia (Adams, 1990: 126).

Es muy similar al movimiento de inclusión/exclusión: se incluye (en el caso del consumo de carne) al animal, en tanto que está ahí en la (en su) carne que el ser humano se come pero, a la vez, no está, está ausente, porque esa carne ya no es un animal. El animal, ser, se convierte en objeto: como lo «arrojado» (-*jacere*) «ante» (-*ob*) su plato. El animal deja de tener ser propio, deja de ser Alteridad, para ser algo puesto en el mundo por el sujeto humano. El animal termina siendo igual a la suma de sus partes (como se ve en cualquier menú de restaurante en el que aparezca un mapa del cuerpo del animal con líneas que diferencien sus distintas partes), de sus ‘piezas’. Lo que se pierde es lo incuantificable, su experiencia individual. El destino del animal es ser despedazado (ser separado en piezas) para su consumo. El animal no humano es su carne, la carne que el hombre (masculino, principalmente) se come (más allá de otros ‘usos’ que se les puedan dar a los animales, como su explotación en circos para satisfacción del público); de la misma manera, la mujer es su sexo: ‘para el varón es esencialmente un ser sexuado: para él, es sexo, así que lo es de forma absoluta’ (Beauvoir, 1949: 50) (más allá de otros ‘usos’ que se les pueda dar a las mujeres, como su confinamiento en el hogar para atender a sus tareas). En ambos casos (y en todos los casos en las relaciones del Uno con la Alteridad) la Otredad pierde su Otredad, queda encubierta en tanto que Otredad. Porque el carácter de Otredad de la Otredad es su propia Mismidad, el aceptar que la Alteridad es algo en sí misma, independiente (ontológicamente) del Mismo. Esto es, la Alteridad no puede ser reducida a sus características físicas o, mejor dicho, ‘objetuales’, como objeto puesto por un sujeto. Adams propone ‘un ciclo de objetificación, fragmentación y consumo, que enlace la matanza y la violencia sexual en nuestra cultura. La objetificación permite a un opresor ver a otro ser como un objeto. El opresor viola entonces a este individuo

tratándolo como si fuese un objeto' (Adams, 1990: 135).

Además, hemos de remarcar la palabra 'matanza': lo que ha diferenciado al Uno del Otro ha sido, en este trabajo, el que al Uno no se le puede dar matanza sin injusticia, mientras que al Otro sí (en el caso de la filosofía de *Ubuntu*, el Otro humano quedaba a salvo, pero en tanto que *alter ego*; desaparecía el racismo, pero permanecía el especismo). Hemos hablado, precisamente, de las 'condiciones de aceptabilidad de la matanza' con Mbembe. Pero, en todos los casos anteriores, era matanza de humanos, matanza de otras personas. Sin embargo,

El destino de los animales en la matanza se explota en la opresión de las mujeres, y es invocado por las feministas preocupadas por acabar con ella. Mientras los animales son los objetos ausentes, su destino es constantemente invocado mediante la metáfora de la matanza (Adams, 1990: 156).

Esto es problemático, porque toman el concepto que sintetiza la violencia específica contra los animales para hablar de su propia experiencia, pero se olvidan de esa violencia concreta (al igual que los animalistas harían cuando hablan de violación, siendo esta un tipo de violencia específica de las mujeres, aunque también puedan darse casos en los que la víctima sea un animal no humano).

A la hora de construir historias sobre la violencia contra las mujeres, las feministas recurren al mismo repertorio de imágenes culturales que sus opresores. [...] Estas teóricas feministas nos llevan a la intersección entre la opresión de las mujeres y la opresión de los animales y de repente hacen un giro de 180 grados, aprovechando la función del referente ausente para remitirnos a las cuestiones de las mujeres, no a las de los animales, y por tanto reflejan una estructura patriarcal (Adams, 1990: 161 y 162).

Esta última línea formula el punto que queremos remarcar: si se mantiene la cosmovisión que subordina ontológicamente la Alteridad a la Mismidad, que hace que el *demos* sea más pequeño que la comunidad política, y otorga al *demos* la legitimidad para emplear la fuerza sobre la comunidad política (entendiendo como 'fuerza' lo que Simone Weil: 'Aquello que convierte a quien se somete a ella en una cosa', en Weil, *The iliad, or the poem of force*, 1956: 3), entonces la estructura de dominación permanece. E intentar mantener la fuerza, esto es, la visión de la ausencia de límites con respecto a lo Otro en tanto que objeto, y simplemente ampliar el *demos*, no tendría mucho sentido, puesto que, de ampliarse hasta coincidir con la comunidad política, no quedaría nada sobre lo que ejercer ese poder legítimamente. Además, es

difícil que se dé tal ampliación, porque, desde el *demos*, hay un olvido sistemático, estructural, de aquella Alteridad que queda fuera de su vista. De eso trata el referente ausente, de hacer olvidar esa diferencia. Además, si se entiende la ausencia de límites como un bien, es poco probable que se dé una renuncia a esta fuerza (considerada socialmente legítima).

Conclusión: ¿Cómo mantener un trato adecuado con lo otro?

‘El otro, en cuanto que otro, no es solamente un *alter ego*. El otro es lo que yo no soy’ (Lévinas, 1986: 129). Aceptar al Otro en cuanto que Otro es aceptar que no encaja, al menos no necesariamente, en nuestro mundo, y que eso no implica deformidad. Porque deformidad es no tener la forma ‘debida’, la forma que le corresponde a cada cosa en una cosmovisión. Decir de algo que es ‘deforme’ es llamarlo objeto, subordinarlo ontológicamente a un mundo de formas ideales que se imponen sobre el mundo de la vida y que la obligan a someterse a la teoría. Objeto es lo que está puesto ahí delante, por y para el sujeto. Hay jerarquía ontológica, la Alteridad es la oblicua con respecto a la vertical: ‘Igual que en la Antigüedad había una línea vertical absoluta con respecto a la cual se definía la oblicua, existe un tipo humano absoluto que es el tipo masculino’ (Beauvoir, 1949: 50). El problema de la Alteridad podemos entenderlo como esa subordinación ontológica, ese no dejar ser lo que se es o lo que se deja de ser. Es imponer un ser relativo a un centro, alrededor del cual orbita, y ante el que se debe, ante el cual debe su ser y su sentido en el mundo. Así, el animal está ahí para ser comido, la mujer para obedecer a su marido, el indígena para trabajar y ‘modernizarse’. Y también, exactamente de la misma forma, el hombre está para comerse el animal, para mandar sobre su mujer, para modernizar al indígena y beneficiarse de su trabajo. La filosofía *ubuntu* entendió esto: cuando se ejerce violencia sobre el Otro, se está ejerciendo violencia sobre sí Mismo. No puede haber objeto sin sujeto, pero tampoco sujeto sin objeto. Cuando se sostiene una cosmovisión rígida bajo la cual todo debe conformarse, el primero que debe adaptarse a esa cosmovisión es el que la impone. Como en el patriarcado, si bien hay una violencia descendente y una relación asimétrica entre el varón y la mujer, siendo el varón el centro y la mujer la periferia, si se sostiene que la mujer es pasiva porque el varón es activo, entonces el varón debe ser activo. El varón no solo deberá ejercer violencia sobre la mujer (sobre aquellos seres que él considere que son mujeres) para que se comporte acorde su condición, sino que deberá ejercerse esa misma violencia (ontológica) hacia sí mismo, tendrá que forzarse a seguir la misma teoría que, en un nivel menos profundo, le beneficia. Pero, en este segundo nivel, le ata, le convierte en objeto del mismo sistema (el patriarcado) que él defiende. Es lo arrojado por el sistema, una pieza más. Deberá

actuar masculinamente pues, si actúa femeninamente, perderá su condición de varón, no será un 'verdadero hombre'. El llegar a tener la libertad como ausencia de límites (el poder imponerse a la mujer) conlleva el renunciar a la libertad ontológica, la libertad para ser lo que se quiera.

Es el tema (uno de ellos) sobre el que Zambrano habla en *El hombre y lo divino* (1955/1973), y la que podríamos decir casi que es su secuela, *Persona y democracia* (1958). La relación con la Alteridad, con lo Otro, con el No-Ser (con aquello que no se conforma según el Ser) no puede ser de imposición ontológica. Se debe aceptar lo Otro en su Otredad, porque 'la realidad no es solo la que el pensamiento ha podido captar y definir, sino esa otra que queda indefinible e imperceptible, esa que rodea a la conciencia' (Zambrano, 1995/1973: 227). El error vendría, entonces, en suponer que la realidad es enteramente mediante una sola cosmovisión; que la cosmovisión (sea esta racional o poético/mítica) y el cosmos coinciden perfectamente. Que podemos saber no solo lo que son las cosas y las otras personas (la Alteridad), sino también aquello que somos, nuestra Mismidad. Y que no hay ningún problema, que no se está aplicando ningún tipo de violencia ontológica, cuando se cierra el Ser, cuando se dice que 'algo es algo'. El marco teórico, la cosmovisión, precedería a la existencia efectiva de cada cosa (el acto sería anterior a la potencia). Esto ocurre no solo cuando se dice que el indígena es alguien a colonizar, sino también cuando se dice que el europeo es un colonizador; no solo cuando se dice que la mujer es alguien pasiva, sino también cuando se dice que el varón es alguien activo; no solo cuando se dice que el animal es su carne, sino también cuando se dice que el ser humano es un comedor de carne; y, llevándolo al límite, no solo cuando se dice que el agua es un recurso, sino también cuando se dice que el ser humano es un empleador de recursos. No pretendemos, en ningún caso, negar que haya condiciones materiales, y que el ser humano necesita, para su subsistencia, de que esas condiciones sean unas determinadas (el ser humano es un ser heterótrofo que debe consumir otra materia orgánica para sobrevivir). Lo que queremos evitar es una mirada, una ontología que conciba la Alteridad como algo subordinado a la Mismidad, y que, en ese mismo enlace, termine también encerrando a la Mismidad bajo unas cadenas de su misma creación. Queremos evitar cosas como la siguiente visión del mundo:

Una empresa que contamina el río ¿dónde está el daño?, ¿dónde está el daño? Lo que no está bien definido ahí es el derecho de propiedad. Esa empresa puede contaminar el río todo lo que quiera ¿saben por qué? Porque como hacen equilibrio parcial, no ven el problema del equilibrio general, es que sobra el agua. En una sociedad donde les sobra el agua y el precio del agua es cero, consecuentemente ¿quién va a reclamar el derecho de propiedad de ese

ría? Nadie, porque no puede ganar plata (Javier Milei, en unas declaraciones recogidas por *Público*, en 'El delirio del ultraderechista Milei que enciende las redes: "Una empresa puede contaminar un río todo lo que quiera"', 05/09/2023).

Estas declaraciones (del que después llegará a ser presidente de Argentina) muestran bien esa visión de que la Alteridad (y la naturaleza es una de las principales alteridades con respecto al ser humano que se instituye a sí mismo, modernamente, como el dominador de la naturaleza) es algo que está a disposición para su uso.

Necesitamos otro tipo de trato con la Alteridad, con la Otredad. Un trato adecuado. Y, ¿cuál sería este? Un trato que entienda la Otredad desde su (desnuda, falta de cualquier forma impuesta heterónomamente) Otredad. Un tipo de relación horizontal, en la que haya diálogo, es decir, escucha y habla mutua: actividad y pasividad:

La vida humana, apetencia inextinguible de unidad, está rodeada de alteridad, lindando con «lo otro». Y eso idéntico que el hombre cree ser en los momentos en que la inteligencia le saca fuera de la vida por su simultaneidad y su actualidad, tiene que tratar con «lo otro». No somos solo sujeto del conocimiento, un punto de identidad rodeado de lo que no la tiene y de lo que la tuvo y misteriosamente ha desaparecido, actualidad combatida por el tiempo; impasibilidad que ha de responder por algo que vive bajo ella y que es continuo, inacabable padecer.

Y, así, venía a hacerse imposible el vivir idealista, la «realización» vital del espíritu absoluto, del saber absoluto y de la idea del hombre como sujeto puro del conocimiento, lo cual nada dice ciertamente de que esto último, el sujeto puro del conocimiento, no exista en algún modo. Sin duda que existe, pero no solo. Y el que no exista en estado de perfecta pureza y aislamiento, el que se dé la participación con todo lo que en el ser humano es pasividad, padecer y alteración, el que se levante entre la enajenación permanente que es el vivir, es el hecho, el simple hecho de la vida humana (Zambrano, 1955/1973: 235).

Al subyugar ontológicamente la Otredad, el ser humano (al menos, el occidental desde la época griega) se constituye a sí mismo en una Unidad, en lo Uno, y elimina cualquier otra alternativa. Destruye, así, la posibilidad de su propio cambio, el dejar de ser lo que es para llegar a ser otra cosa. Para sentirse a salvo, quiere destruir todo lo misterioso, sin darse cuenta de que, así, se destruye a sí mismo por el camino, se petrifica ontológicamente. Porque, como decía el proverbio *‘umuntu ngumuntu*

ngabatu’, el ser humano no es indivisible, está siempre ya situado en un lugar, en una sociedad, es influenciado por ella. Pero esta sociedad, para no caer en los mismos errores, no puede imponer un ser rígido a todos sus componentes, sin escucharlos. Deberá poder ser también influenciada por ellos. ‘Individuo y sociedad, están mutuamente condicionados. La ciudad ya está ahí cuando el individuo nace; mas él ha de hacerla, sin tregua’ (Zambrano, 1958: 155). Este mutuo irse haciendo no solo debe darse entre individuo y sociedad, sino que debe darse entre el Uno y el Otro, a través de ese trato adecuado con la Alteridad, es decir, el trato con lo Otro en tanto que Otro:

¿Cuál es nuestra situación como hombres en el Universo? [se pregunta el racionalismo cientificista] Y la respuesta sube a la conciencia de inmediato, como que estaba ahí, antes de ser formulada la pregunta: estamos solos, solos como hombres frente y entre las cosas las dominamos, las manejamos, pero no nos entendemos con ellas. Si confundimos la Piedad con el hecho de tratar con delicadeza a los prójimos, a los animales, a las plantas, puede parecer que no. Mas la Piedad no es filantropía, ni la compasión por los animales y las plantas. Es algo más: es lo que nos permite que nos comuniquemos con ellos, en suma, el sentimiento difuso, gigantesco que nos sitúa entre todos los planos del ser, entre los diferentes seres de un modo adecuado. Piedad es saber tratar con lo diferente, con lo que es radicalmente otro que nosotros.

[...] Y así, hemos venido a quedar solos; solos e inhábiles para tratar con «lo otro». Pero, si reunimos las diversas clases de «lo otro», vemos que es nada menos que la realidad, la realidad que nos rodea y en la cual estamos enclavados. [...]

Piedad es sentimiento de la heterogeneidad del ser, de la cualidad del ser, y es anhelo por tanto de encontrar los tratos y modos de entenderse con cada una de esas maneras múltiples de realidad. [...]

Piedad es saber tratar con el misterio. Por eso su lenguaje y sus modos han repugnado tanto al hombre moderno que se ha lanzado frenéticamente, a tratar solo con lo claro y distinto. [...] Mas queda [quitando las realidades que se pueden conocer mediante la claridad y la distinción] un inmenso territorio que nos envuelve y abraza, que nos rechaza sumiéndonos a veces en la angustia y la desesperación, y esa no es clara ni distinta. Y ahí está; hemos de vérmolas a cada instante con ella. Es simplemente nuestra propia vida. El misterio no se halla [únicamente] fuera; está dentro y en cada uno de nosotros, al par que nos rodea y envuelve. En él vivimos y nos movemos. La guía para no perdernos en él, es la Piedad (Zambrano, ‘Para una historia de la Piedad’, 1989: 106 y 107).

Esta piedad no es un mandato material, no dice nada en específico (no dice, por ejemplo, ‘no comas animales’ sin más), pero obliga a tratar con la Alteridad, que ahora

podemos llamar por su nombre verdadero, el misterio (porque la verdadera Alteridad es lo misterioso, lo que nunca puede estarnos del todo dado, lo que guarda siempre al menos cierta diferencia; solo así podemos evitar encubrir la Otredad). Así, aunque la piedad no diga ‘no comas animales’, podría sí decir ‘no comas carne’. Pues la carne es un referente ausente, es la eliminación de la Otredad del Otro, del animal. En cualquier caso, son necesarias nuevas formas de relacionarse con la Alteridad, entendiendo (expandiendo la filosofía *ubuntu*) que para llegar a ser persona, se necesita de toda la realidad, de toda la Alteridad, de todo lo misterioso, tanto ‘exterior’ (dependencia de otras personas y de la naturaleza) como ‘interior’ (autonomía, capacidad para llegar a ser algo distinto a lo que se está siendo, si es necesario; libertad ontológica, que no independencia).

Bibliografía

- Adams, C. J. (1990/2016). *La política sexual de la carne*. Ochodoscuatro ediciones: Madrid.
- Agamben, G. (1982/2008). *El lenguaje y la muerte*. Pre-textos: Valencia.
- Agamben, G. (1998/2006). *Homo sacer*. Pre-textos: Valencia.
- Beauvoir, S. (1949/1998). *El segundo sexo*. Cátedra: Madrid.
- Bernabé, A. (2019). *Fragmentos presocráticos*. Abada: Madrid.
- Descartes, R. (1641/2021). *Meditaciones metafísicas*. Alianza: Madrid.
- Dussel, E. (1992/2012). *1492 El encubrimiento del otro*. Docencia: Buenos Aires.
- Gade, C.B.N. (2012). What is *Ubuntu*? Different Interpretations among South Africans of African Descent. *South African Journal of Philosophy*, nº 31 (3), pp. 484-503.
- Hobbes, T. (2018). *Leviatán*. Planeta: Barcelona.
- Lévinas, E. (1986). *De la existencia al existente*. Arena Libros: Madrid.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica* seguido de *Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina: España.
- Meiksins Wood, E. (1995/2000). *Democracia contra capitalismo*. Siglo veintiuno: México D.F.
- Metz, T. (2010). “Human Dignity, Capital Punishment and an African Moral Theory: Toward a New Philosophy of Human Rights.” *Journal of Human Rights*, nº 9, pp. 81–99.
- Millet, K. (1970/1995). *Política sexual*. Cátedra: Madrid.
- Molefe, M. (2017). Personhood and Rights in an African Tradition. *Politikon South African Journal of Political Studies*, DOI: 10.1080/02589346.2017.1339176.
- Pateman, C. (1988/1995). *El contrato sexual*. Anthropos: Barcelona.
- Platón. (V a.C./2021). *Diálogos III*. Gredos: Barcelona.

- Tremending (2023, septiembre 5). *El delirio del ultraderechista Milei que enciende las redes: "Una empresa puede contaminar un río todo lo que quiera"*. Público. <https://www.publico.es/tremending/delirio-ultraderechista-milei-enciende-redes-empresa-puede-contaminar-rio-quiera.html>. (Visitado por última vez: 11/04/2026).
- Tutu, D. 1999. *No Future without Forgiveness*. London: Rider.
- Weil, S. (1956/1970). *The iliad, or the poem of force*, 1940. Wallingford, PA: Pendle Hill, p. 3.
- Zambrano, M. (1955/1973/2020). *El hombre y lo divino*. Alianza: Madrid.
- Zambrano, M. (1958/2022). *Persona y democracia*. Alianza: Madrid.
- Zambrano, M. (1989/2012) Para una historia de la Piedad. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, p. 64-72.

Cómo habitar la Tierra: cuestiones geográfico-filosóficas sobre el lobo en Galicia y Asturias

Noelia Bueno Gómez

Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo

buenonoelia@uniovi.es

Salvador Beato Bergua

Departamento de Geografía de la Universidad de Oviedo

beatosalvador@uniovi.es

Resumen

Se examina la controversia contemporánea en torno al lobo ibérico en Galicia y Asturias integrando perspectivas geoecológicas, sociales, culturales y filosóficas. Se analiza la construcción histórica del lobo como figura simbólica y especie conflictiva, la transformación del medio rural y el papel de los medios en la polarización entre discursos ganaderos y ecologistas. A partir de la evidencia científica disponible, se muestra que las estrategias de control letal no reducen los daños al ganado y que el conflicto responde también a malestares sociales más amplios. Se propone superar dicotomías como rural/urbano y naturaleza/cultura mediante una perspectiva situada y una ética de la *zoópolis*, que conciba los territorios como espacios compartidos entre humanos y animales. El artículo defiende la necesidad de marcos deliberativos más democráticos que integren saberes locales y científicos, y que articulen un bien común ampliado que incluya la conservación de la biodiversidad y la habitabilidad de los ecosistemas.

Palabras clave

Lobo ibérico, conflicto socioecológico, gobernanza de fauna, dicotomía urbano/rural, noroeste peninsular.

How to Inhabit the Earth: Geographical-Philosophical Questions about the Wolf in Galicia and Asturias. This article examines the contemporary controversy surrounding the Iberian wolf in Galicia and Asturias by integrating ecological, social, cultural, and philosophical perspectives. It analyzes the historical construction of the wolf as both a symbolic figure and a conflictive species, the transformation of rural territories, and the role of the media in reinforcing polarization between livestock-farming and environmentalist discourses. Drawing on available scientific evidence, it shows that lethal control strategies do not reduce livestock damage and that the conflict also reflects broader social grievances. The article proposes overcoming dichotomies such as rural/urban and nature/culture through a situated perspective and a zoopolis ethics that conceives territories as shared spaces among humans and animals. It argues for more democratic deliberative frameworks that integrate local and scientific knowledge and articulate an expanded notion of the common good, including biodiversity conservation and ecosystem habitability.

Key words

Iberian wolf; Socio-ecological conflict; Wildlife governance; Urban/rural divide; Northwestern Iberian Peninsula

Comment habiter la Terre : questions géographiques et philosophiques sur le loup en Galice et en Asturies. Cet article analyse la controverse contemporaine autour du loup ibérique en Galice et dans les Asturies en intégrant des perspectives écologiques, sociales, culturelles et philosophiques. Il étudie la construction historique du loup en tant que figure symbolique et espèce conflictuelle, la transformation des territoires ruraux et le rôle des médias dans la polarisation entre les discours de l'élevage et ceux de l'écologie. À partir des données scientifiques disponibles, il montre que les stratégies de contrôle létal ne réduisent pas les dommages au bétail et que le conflit reflète également des formes plus larges de malaise social. L'article propose de dépasser les dichotomies rural/urbain et nature/culture grâce à une perspective située et à une éthique de la zoopolis, concevant les territoires comme des espaces partagés entre humains et animaux. Il défend la nécessité de cadres délibératifs plus démocratiques intégrant savoirs locaux et connaissances scientifiques, et articulant un bien commun élargi incluant la conservation de la biodiversité et l'habitabilité des écosystèmes.

Mots-clés

Loup ibérique ; Conflit socio-écologique ; Gouvernance de la faune ; Clivage urbain/rural ; Nord-ouest de la péninsule Ibérique.

Introducción

Mientras que en algunos contextos se ha idealizado al lobo (*Canis lupus*) como símbolo de la naturaleza salvaje perseguida, en otros se le ha considerado una amenaza directa para el ganado y las comunidades rurales, lo que ha justificado su persecución (Boitani, 1986; Blanco, 2017). Esta dicotomía se suele asociar a otras como naturaleza/cultura y rural/urbano, vinculando, paradójicamente, la protección del lobo a ideas urbanas en línea con algún ecologismo que se entiende como opuesto a las culturas agroganaderas; por el contrario, lo rural ha sido asociado tradicionalmente a lo natural (a veces incluso salvaje, a pesar de la obvia contraposición entre lo manso y lo bravo) frente a lo civilizado y urbano. Con estos simples renglones queda en evidencia la disfuncionalidad actual de estas oposiciones, toda vez que la delgada línea definitoria entre lo rural y lo urbano es cada vez más tísica y ambos elementos de la clasificación incorporan a su opuesto de un modo u otro (García, 2011).

Regiones como Galicia y Asturias son un claro ejemplo: con grandes espacios montañosos, población humana concentrada en ciudades, actividades extensivas y extractivas en el campo (explotaciones forestales, ganaderas, mineras, energéticas), así como de turismo y ocio (alojamientos turísticos, sitios de interés, establecimientos hosteleros, rutas, parques naturales), articuladas por grandes infraestructuras de comunicación y transporte extendidas sobre el territorio rural. En ocasiones se habla de abandono y despoblamiento de los espacios rurales, en otras de cambio de uso o funciones e incluso de imposición cultural (Beato y Bueno, 2022). Se trata, a fin de cuentas, de un cambio de modelo socioeconómico, una transformación cultural, una transición desde una gestión realizada por comunidades humanas con culturas tradicionales, campesinas y agroganaderas, a otro de grandes urbes interconectadas y con una necesidad ingente de recursos para abastecerse, especialmente a partir de la segunda mitad del pasado siglo. Así, los paisajes han cambiado y continúan haciéndolo, por la interacción entre factores caracterizados habitualmente como naturales y culturales, reflejando las necesidades sociales (económicas, políticas) de cada época, provocando la pérdida de diversidad e identidad paisajística y la modificación, también, de la percepción social del paisaje, el territorio y sus constituyentes (Antrop, 2005).

De este modo, la configuración territorial de espacios geográficos como el gallego o el asturiano están cambiando rápidamente (en escasas generaciones humanas), en cuanto a su poblamiento, las actividades económicas (es decir, para sobrevivir) y sus normas, costumbres y creencias comunitarias, provocando desequilibrios y rupturas

con las inercias sociohistóricas. Igualmente, los ríos, los bosques, las cubiertas arbustivas están viéndose afectados por las transformaciones humanas y, por supuesto, la fauna salvaje, que, a su vez, modifica su comportamiento e interactúa de una forma diferente con las comunidades humanas. Pensemos, por ejemplo, en la interacción que da lugar a pandemias en el contexto de la globalización (Valladares, 2022) o en los jabalíes revolviendo en los contenedores de basura de A Coruña u Oviedo. En todo caso, se trata de una problemática (porque agrupa diferentes problemas y conflictos) compleja, fruto de la diversidad y el dinamismo del mundo en que vivimos.

El lobo ha sido históricamente demonizado como símbolo de maldad y caos, temido y, por ello, perseguido y casi exterminado. Empero también ha aparecido en la literatura y la cultura como un símbolo de rebeldía, sabiduría y protección: por ejemplo, Rodríguez (2024) analiza los modelos de lobos "buenos" en la literatura, especialmente en las letras hispánicas, como parte de un proyecto de rehabilitación cultural del lobo. Bien es cierto que, en las últimas décadas, especialmente desde los años 60-70, ha emergido una nueva visión del lobo, ligado a valores positivos como la restauración ecológica, la libertad y la resistencia de la naturaleza, promoviendo una actitud de conservación. En lugares como la Sierra de la Culebra, este animal se percibe tanto como una amenaza para el ganado como una oportunidad económica a través del turismo, lo que ha generado una actitud de coexistencia entre la población local y las personas visitantes desde entornos urbanos (Almarcha, 2019). Este turismo, que promueve la observación del lobo, se ha convertido en una actividad ritualizada que refuerza el interés por la conservación y la conexión con el mundo natural, y rechaza en gran parte la caza del animal y su caracterización como ser demoníaco. Para otras personas, en efecto, es un mártir ecológico, no comprendido en su complejidad, por lo que se ha planteado la necesidad de un enfoque integral que contemple tanto su realidad ecológica como las percepciones sociales que lo rodean (Mech, 2012). Fuentes (2020), de hecho, abordó el conflicto en torno al lobo en Asturias como una controversia público-científico-tecnológica, criticando la limitación del enfoque teórico tradicional y su déficit cognitivo (dejando de lado la controversia científica y la multiplicidad de factores), para plantear la necesidad de una aproximación más compleja, que considere la pluralidad de agentes y sus dinámicas de interacción, apostando por enfoques de gestión más horizontales e inclusivos. En efecto, biológicamente, la gestión del lobo en Europa ha sido exitosa (dada la situación en la que se encontraba la especie en los años 70 y su recuperación desde entonces), pero no así en el ámbito social (Blanco, 2017).

Cualquier política de conservación o control que ignore las dimensiones científicas, pero también las económicas, sociales y simbólicas parece estar abocada al fracaso. Incluso abordando todas estas facetas, es complicado resolver los conflictos actuales y las controversias socioeconómicas, académico-disciplinares y afectivas en torno al lobo.

Estas confrontaciones se han encontrado un campo de batalla más para el enconamiento político y social en el Estado español, en muchos casos guiadas por agentes con motivaciones personales morales e interesadas (Fernández, 2013; González, 2015). Blanco y Cortés (2002) identifican a cinco colectivos sociales (agrupados en dos posiciones contrapuestas: el sector contrario al lobo y el sector favorable a su conservación) que juegan un papel clave en el conflicto: los de la ganadería, la caza, la propiedad de las fincas, la población urbana y los conformados por personas pertenecientes a movimientos ecologistas de protección extrema. Por su parte, Fuentes (2020) amplía esta clasificación incluyendo a las personas científicas o políticas y a los propios lobos como actores relevantes en la disputa.

En nuestra opinión, en torno al lobo se abre un espacio de diálogo en el que aprender, construir vínculos y crecer como sociedad más justa en un mundo habitable. Ciertamente, la cuestión que está en el fondo de todo este asunto, como de tantos otros, es cómo habitamos la Tierra, cómo nos relacionamos entre personas, entre personas y otros seres vivos, y cómo nos ubicamos y relacionamos con los ecosistemas. Cuando Bruno Latour propone la idea de la habitabilidad en lugar del clásico discurso de la sostenibilidad, pone sobre la mesa la gravedad de los desafíos ecológicos que afrontamos y que apuntan directamente a nuestra forma de vida, y reconoce que las acciones humanas están profundamente entrelazadas con las dinámicas naturales del planeta. En la cuestión del lobo (como en la del oso, los campos de aerogeneradores, la industria del plástico, los servicios sociales, las migraciones humanas o la deuda) se dirime nuestra capacidad de entendernos y de trabajar por el bien común, por la buena vida para todo el mundo.

Situación del lobo en Galicia y Asturias

El estatus legal del lobo en España ha estado históricamente dividido por el río Duero: al norte, el lobo estaba incluido en el Anexo V de la Directiva Hábitats de 1992, y al sur, en el Anexo IV. Esta situación cambió primero con la Orden TEC/596/2019, una disposición del Ministerio para la Transición Ecológica y el Reto Demográfico de España que afectaba a la población del lobo situada al sur del Duero, y posteriormente

con la Orden TED/980/2021, que extendió la medida a todo el territorio nacional. Ambas disposiciones modificaron el anexo del Real Decreto 139/2011, incorporando a toda la población del lobo ibérico en el Listado de Especies Silvestres en Régimen de Protección Especial (LESRPE). Una iniciativa legislativa presentada ante el Congreso de los Diputados propuso la supresión del régimen de protección vigente para las poblaciones de lobo ubicadas al norte del río Duero. Esta propuesta contravino, según Durá et al. (2024), la normativa establecida por la Unión Europea, representando un menoscabo a los principios fundamentales que guían las políticas ambientales europeas y configurando una regresión normativa significativa e ilegítima en el ámbito de la conservación de la biodiversidad.

Sin embargo, el 7 de marzo de 2025 entró en vigor una modificación en el Convenio de Berna que rebajó el estatus de protección del lobo de "estrictamente protegido" a "protegido". Esta decisión fue adoptada por el Comité Permanente del Convenio de Berna (Convenio sobre la Conservación de la Vida Silvestre y el Medio Natural de Europa), permitiendo a los Estados miembros mayor flexibilidad en la gestión de las poblaciones locales de lobos, siempre que se mantenga un estado de conservación favorable para la especie. Así, en el mismo mes el Congreso de los Diputados aprobó una enmienda que desprotegía al lobo al norte del río Duero, permitiendo su caza en regiones como Galicia, Asturias, Cantabria y el norte de Castilla y León. Esta cuestión se formalizó con la publicación en el Boletín Oficial del Estado de la Ley de Desperdicio Alimentario (Ley 1/2025, de 1 de abril).

Tanto el gobierno español como las autoridades europeas atendieron de esta forma la profunda controversia que se había producido en los últimos años sobre la gestión del lobo ibérico, especialmente en el sector noroeste peninsular donde se produjeron tensiones entre la conservación de la especie y la protección del sector ganadero.

En Asturias, el Decreto 23/2015, de 25 de marzo, por el que se aprueba el II Plan de Gestión del Lobo, regula el desarrollo de las actuaciones de control poblacional en el marco de los Programas Anuales de Actuaciones de Control. En los Fundamentos de derecho de la Resolución de 24 de abril de 2025, de la Consejería de Medio Rural y Política Agraria del Principado de Asturias, por la que se aprueba el programa anual de actuaciones de control del lobo 2025-2026, dice que "Octavo - Existen actualmente en Asturias al menos 45 manadas de lobo confirmadas, ocupando un área significativa y generando daños que afectan a la ganadería extensiva y al desarrollo socioeconómico del medio rural. Noveno - Estas circunstancias están poniendo en grave riesgo la compatibilidad de la presencia de la especie con el desarrollo socioeconómico del

medio rural en general y, especialmente, con la ganadería extensiva, elemento clave en la conservación de nuestro medio natural” (Principado de Asturias, 2025).

En la misma línea se pronuncia el Decreto 297/2008, de 30 de diciembre, por el que se aprueba el Plan de gestión del lobo en Galicia: “El lobo forma parte destacada del patrimonio natural y cultural de Galicia, pero al mismo tiempo genera una conflictividad relevante con el ser humano asociada a los daños que causa a la cabaña ganadera. Al respecto, se debe tener en cuenta que, pese a tratarse de una de las especies listadas en el Reglamento de caza y de no estar incluida actualmente en el Catálogo gallego de especies amenazadas, se trata de un gran predador que da lugar a una problemática social que puede derivar en problemas de conservación para la especie, por lo que ésta debe de ser objeto de una atención especial” (Xunta de Galicia, 2009).

Los primeros estudios sobre la distribución del lobo en Galicia fueron realizados en la década de 1980 presentando resultados divergentes: Penas-Patiño (1985) sostenía que la población de lobos estaba fragmentada y experimentaba un retroceso, mientras que Bárcena y Varela (1984) consideraban que la población se encontraba estable, con excepción de algunas zonas puntuales. Sin embargo, los datos más recientes indican que la distribución del lobo en Galicia ha permanecido relativamente estable entre los años 1850 y 2003 (Núñez-Quirós, García-Lavandera y Llaneza, 2007). A pesar de la notable disminución de su presencia en la segunda mitad del siglo XX, restringida al noroeste de la Península Ibérica, este patrón sugiere que Galicia ha desempeñado un papel crucial como refugio para la especie durante los periodos más críticos de su historia en la región (Núñez-Quirós, García-Lavandera y Llaneza, 2007). Los resultados de los censos de lobo ibérico en Galicia entre 1999 e 2015 mostraron un incremento de grupos de 68 a 90 (Xunta de Galicia, 2016). Alonso, Martínez y Hevia (2021) estimaron un total de 24 grupos familiares con un valor mínimo de 145 lobos presentes y máximo de 320 ejemplares, por lo que la densidad resultante sería de entre 4,99 lobos y 11,02 lobos cada 100 km².

Según la Xunta de Galicia (2025) el número de manadas de lobos ha crecido de 84 en 2014 a 93 en las estimaciones más recientes, y actualmente se encuentra en más del 90% del territorio gallego. Para la institución autonómica, un claro indicio de la recuperación de la especie es que los reportes de ataques de lobos han aumentado un 77% desde 2021, mientras que el número de reses afectadas ha crecido un 57%. A pesar de que el lobo ibérico ha salido del Listado de Especies Silvestres en Régimen de Protección Especial (Lespre) la caza de esta especie está suspendida de manera

provisional por el Tribunal Superior de Xustiza de Galicia (TSXG) por el principio de precaución ambiental.

Por su parte, el Gobierno del Principado de Asturias (2025) calcula que existen unas 45 manadas (42 de ellas reproductoras), con una población de entre 360 y 405 ejemplares, y ha autorizado la caza de hasta 53 individuos con el objetivo de reducir los daños a la ganadería mediante la “extracción de ejemplares”.

Entre 2001 y 2021, se documentaron un total de 369 muertes de lobos en Asturias, de las cuales 32 fueron causadas por actividades furtivas. Por otro lado, 247 individuos fueron sacrificados de manera legal como parte de las estrategias de gestión para el control de la población lobera (Gobierno del Principado de Asturias, 2023). Según el informe presente en el programa anual de actuaciones de control del lobo 2025-2026, entre los años 2003 y 2023 (sin capturas los dos últimos años) fueron “capturados” legalmente 355 ejemplares para proteger a la cabaña ganadera asturiana y defender los intereses ganaderos (Gobierno del Principado de Asturias, 2025). El resultado de las extracciones de lobo no parece ser el descenso de los daños producidos al ganado (Figuras 1 y 2).

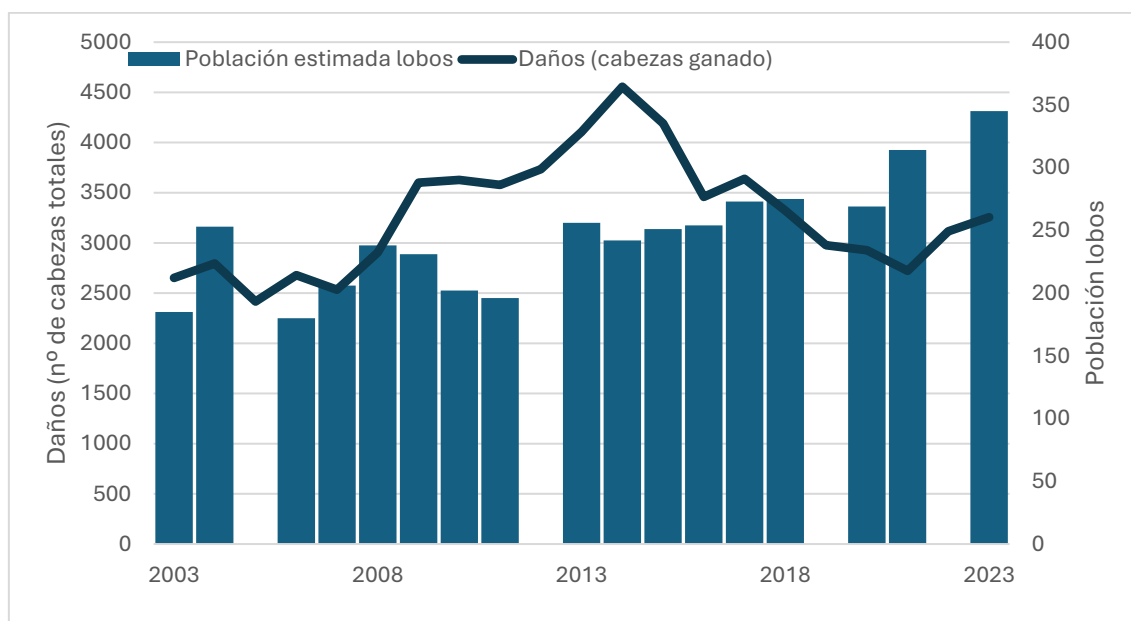


Figura 1. Población estimada de lobos en Asturias (número de ejemplares) y evolución de los daños en número de cabezas afectadas (total de bovino, caprino, equino, ovino más perros), entre 1997 y 2023. No se aprecia una correlación clara entre ambas series de datos. En este sentido, no parece que los cambios en la población de lobos tengan relación con el aumento o descenso de los daños denunciados como ataques de lobo. Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Gobierno del Principado de Asturias (2025).

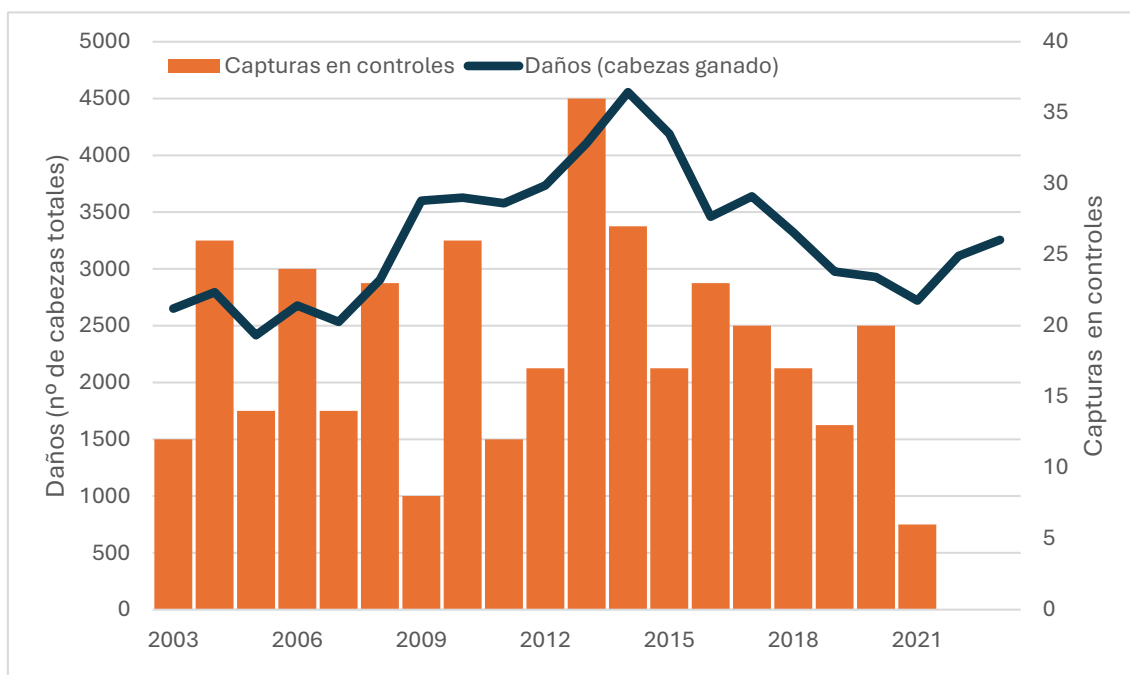


Figura 2. Capturas de lobos en controles en Asturias (número de ejemplares extraídos) y evolución de los daños en número de cabezas de ganado afectadas (total de bovino, caprino, equino, ovino más perros), entre 1997 y 2023. Un aumento de las capturas de lobo no representa un menor número de daños; paradójicamente, algunos años en los que se incrementan las capturas son seguidos por aumentos en el número de cabezas afectadas. Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del Gobierno del Principado de Asturias (2025).

García, González y Ruiz (2019) examinaron el impacto de los ataques de lobos sobre la ganadería asturiana entre 1997 y 2016, destacando un aumento en los incidentes a lo largo del tiempo, especialmente entre 2007 y 2014. Según el trabajo citado y otros relacionados como González-Díaz, García y Ruiz (2019) y González-Díaz, et al. (2020) los daños son más frecuentes en ganado ovino y equino, con un patrón estacional marcado por picos en primavera, especialmente en mayo, y descensos en los meses más fríos.

El ganado vacuno también sufre pérdidas y su impacto económico es mayor debido a que el gobierno tiene que hacer frente a las indemnizaciones. A lo largo de los años, los ataques se han expandido más allá de las zonas montañosas, afectando áreas costeras y urbanizadas con pérdidas directas e indirectas (por ejemplo, afectando a la reducción en la producción láctea). García, González y Ruiz (2019) también señalan el subregistro de daños en ciertas especies y posibles irregularidades en la solicitud de compensaciones que generan gastos a mayores a las arcas públicas.

Perspectivas enfrentadas tradicionales sobre el lobo en Galicia y Asturias

Algunas especies de animales han sido consideradas como enemigas del campesinado, especialmente el lobo en áreas de montaña como Asturias y Galicia donde se ha refugiado y ha sido perseguido secularmente, por lo menos hasta el periodo decimonónico en el que se amplía la distancia entre lo manso (las aldeas y su terrazgo) y lo bravo (el monte) por la presión demográfica (Sobrado, 2003; García, 2011).

El lobo ha sido una figura importante en la cultura popular gallega, presente tanto en la etnografía como en la literatura oral como una amenaza tanto para las personas como para el ganado (Martínez-Risco, 1948; Lisón, 1974; Miranda, Reigosa y Cuba, 2001; Garrosa, 2005; Adalid, 2022). Además de animal peligroso, se asocia tradicionalmente con el mal y con poderes sobrenaturales, por lo que es conocido por numerosos apelativos eufemísticos ("o fillo do demo", por ejemplo) para evitar invocar su nombre. El folclore relacionado con el lobo presenta una notable riqueza y profundidad en áreas de montaña de las provincias de Lugo y Ourense donde la interacción entre la ecología del lobo y las construcciones culturales humanas permite comprender cómo este animal se integra en el imaginario colectivo, revelando aspectos significativos del patrimonio simbólico y cultural local (Lisón, 1974).

En los relatos tradicionales, el lobo es descrito como un cazador astuto y sigiloso, capaz de sobrevivir durante largos periodos sin comida y de atacar al ganado con gran eficacia. De ahí que la cultura popular también recoja diversas medidas para su erradicación, como trampas, batidas y recompensas, lo que refleja la tensión histórica con los seres humanos (Martínez-Risco, 1948). Sin embargo, también hay relatos en los que el lobo se ve como un animal que, a pesar de su naturaleza temible, puede ser ingenuo, bueno (Rodríguez, 2024) o incluso tener características casi humanas, llegando a desarrollar afecto por los seres humanos. La figura del lobo se entrelaza con creencias y mitos en la tradición gallega, como la del *lobishome*, que es un ser que se transforma en lobo debido a una maldición o estigma (Martínez-Risco, 1945; Llinares, 2014). El lobo está asociado a diversas leyendas sobre su capacidad para infundir miedo a través de su mirada y su presencia, causando efectos físicos como la pérdida del habla o el encrespamiento del pelo; en definitiva, es un personaje recurrente en la literatura gallega. Por otro lado, la toponimia gallega también está jalonada de referentes hacia el lobo o a su hábitat, lo que subraya la importancia simbólica de esta figura en el paisaje gallego.

No lo es menos en el paisaje asturiano, construido por culturas tradicionales de montaña en las que el lobo tenía, igualmente, un significado simbólico. La figura del lobo aparece desde la antigüedad en la iconografía asturiana y las expresiones culturales de la montaña, especialmente en su literatura oral (González, 2006; Álvarez, 2007 y 2012; García, 2011; López, 2017). El *llobu* constituye una figura habitual en los relatos tradicionales del medio rural asturiano, donde la ganadería y la vida campesina mantienen una estrecha relación con su presencia. No en vano, el territorio astur está salpicado de pozos lobales (para capturas lobos) y de topónimos que hacen referencia a esta especie (*llobu*, *tsobos*). También aparece en la mitología asturiana el *home llobu* (Sordo, 2009).

En todo caso, el lobo es una figura muy presente en la cultura tradicional tanto gallega como asturiana, y tiene un significado simbólico y cultural importante en estas y otras regiones del noroeste de España. En estos territorios, la relación del lobo con los seres humanos ha sido siempre compleja, marcada por el miedo, el respeto y a veces la fascinación. Toda esta carga cultural histórica, junto con la situación ecológica, política y administrativa de la especie, se vuelca y retuerce en la actualidad en todo tipo de discursos públicos en una controversia difícil de resolver en los términos que se plantea (Fuentes, 2020). La polarización y confrontación reciente parecen una cuestión irresoluble, organizada en dos polos, a priori, irreconciliables. Algunas noticias hablan de bandos enfrentados o de batalla entre culturas también con un lenguaje bélico. Pero ¿cuáles son esas dos culturas?

Tanto en Galicia como en Asturias buena parte de la población vive en ciudades, pero mantiene unos fuertes vínculos con el campo, con el pueblo. No formamos parte en esencia de una cultura concreta, sino que fluimos entre la herencia y la posmodernidad, entre lo urbano y lo rural, entre culturas deportivas, profesionales, artísticas, religiosas, etc., espacios sociales en los que compartimos con otras personas lenguajes, normas, costumbres y representaciones concretas de esos entramados culturales en los que nos desarrollamos por encima de cualquier frontera. Sin embargo, se habla de cultura ganadera y de cultura ecologista como si fueran entidades puras en conflicto.

En la prensa asturiana y gallega se encuentran habitualmente noticias que expresan esta confrontación: una búsqueda de “lobo ganadería” arroja en la hemeroteca de *La Nueva España* 28.349 resultados; en *El Comercio*, 1.081 entradas y en *La Voz de Galicia*, 607 noticias. En los titulares, el momento es dramático pues se extingue la ganadería por culpa del lobo y la situación de los ganaderos es límite. Los ataques de animales

salvajes a la ganadería, especialmente del cánido en cuestión, siempre son noticia (ver, por ejemplo, *El Correo Gallego*, 15 abril 2025). También se da cobertura a las manifestaciones en defensa de la ganadería frente al lobo, y del lobo frente a sus detractores, así como a las directrices políticas y administrativas sobre la especie (p.e., *El Correo Gallego*, 25 septiembre 2024) y a las acciones de algunas personas que han matado y descuartizado lobos para colgarlos o arrojarlos a espacios públicos como plazas, ayuntamientos y piscinas (p.e., *La Nueva España* de 19 enero 2025 o incluso en la prensa nacional *El País*, 1 mayo 2023). Se dan casos muy interesantes en prensa alternativa como entrevistas a perfiles no polarizados que abogan por un mayor diálogo y una mayor comprensión de la complejidad del asunto (*Nortes*, 7 mayo 2025). Las entrevistas en el medio rural muestran el desasosiego por el tema. El desmantelamiento de las estructuras sociales y económicas tradicionales de la montaña y los problemas derivados del Cambio global encuentran en los espacios regionales del lobo (también en el oso) como sujeto histórico y entidad construida sociopolíticamente un foco de todos los problemas. Viejos y nuevos mitos y leyendas se entrelazan en los discursos junto a informaciones científicas, datos estadísticos y posicionamientos de los partidos políticos, ávidos por confrontar, diferenciarse y atraer votos.

Fernández-Gil et al. (2016) advierten de que los escenarios de conflicto pueden desorientar la gestión ecológica de carnívoros como el lobo y poner en peligro su conservación. En el mismo estudio argumentan que la cobertura mediática de los daños causados por los lobos no está relacionada con los costos reales de los ataques y que el abatimiento de lobos, paradójicamente, viene seguida por un aumento en los daños compensados (Fernández-Gil et al., 2016), es decir, que la caza de lobos permitida aumentó las pérdidas de la ganadería y la inversión institucional, no la redujeron. Este último punto, también fue señalado por García, González y Ruiz (2019) para Asturias concretamente, en cuanto a los gastos que conllevan las denuncias, en algunos casos (no en todos ni en muchos) irregulares o fraudulentas, impulsadas por cuestiones sociales, políticas y económicas.

En definitiva, la figura del lobo sigue siendo un símbolo poderoso y conflictivo en las diferentes culturas de las que formamos parte en los territorios gallegos y asturianos. Hoy en día, el debate sobre la conservación de la especie está atravesado por una creciente polarización en torno a unas esencializadas culturas ganadera y ecologista, aparentemente irreconciliables. Sin embargo, es obvia la necesidad de un diálogo más amplio y profundo, que reconozca la complejidad del problema por los diferentes intereses sociales, ecológicos y económicos, así como por los valores simbólicos que

el lobo representa en estas regiones; teniendo en cuenta la fragilidad de las comunidades rurales en su inserción en las dinámicas socioeconómicas y políticas globales.

La cuestión del lobo nos interpela acerca de reacciones viscerales, temores antiguos que residen en lo más profundo y que se reflejan, por ejemplo, en los arquetipos de los cuentos infantiles y los mitos. Es esa idea de que el lobo es el malo, de que tiene instintos asesinos, de que mata, aunque no sea para comer (como si no lo hiciera también algún que otro animal humano), que encarna lo nouménico, o un terror que nos despierta una naturaleza que percibimos o percibíamos como incontrolable y que querríamos, de algún modo, poner a nuestra disposición (domesticándola completamente). Pero el momento postindustrial nos ha mostrado ya que ni podemos existir ni debemos pensarnos como algo diferente de la naturaleza si queremos sobrevivir a medio y largo plazo.

Una visión situada, geoantropológica y filosófica sobre el lobo

Un enfoque filosófico deliberativo puede aportar herramientas valiosas para replantear estos debates y conflictos desde perspectivas no violentas, menos polarizadas y en las que intervengan todos los agentes implicados (incluido el lobo). La filosofía deliberativa se orienta a la reformulación de problemas de modo que se facilite y promueva la convivencia social, la clarificación de fenómenos complejos y el planteamiento de marcos conceptuales creativos que exploren nuevas vías de acción. Las universidades públicas y las publicaciones académicas, como espacios plurales y abiertos, tienen la responsabilidad de garantizar estas condiciones y de convertirse en lugares donde se debatan cuestiones de alto impacto ecológico y social sin restricciones temáticas.

La perspectiva adoptada en este artículo reconoce explícitamente su carácter situado. Siguiendo los planteamientos del feminismo y otras epistemologías críticas, se asume que no existe un punto de vista neutro o desligado de las experiencias concretas. En este caso, la reflexión parte de una trayectoria vital urbana pero vinculada al medio rural y, concretamente, a explotaciones ganaderas de pequeña escala en la montaña noroccidental española, en un contexto de transición entre economías de subsistencia y políticas desarrollistas del tardofranquismo. También, partimos desde los sentimientos por la pérdida de animales por ataques de lobo en familias neorrurales (rururbanas o neourbanas). Estas experiencias permiten comprender desde dentro las condiciones materiales del trabajo rural, su dureza cotidiana, la lenta llegada de

infraestructuras básicas y la coexistencia histórica con la figura casi mítica del lobo (y del oso) en un momento en que estas poblaciones estaban en mínimos históricos debido a la persecución humana. También permite situar adecuadamente la dimensión emocional y económica de los daños producidos por fauna salvaje, sin caer en idealizaciones del medio rural ni en la banalización de los riesgos contemporáneos, ejemplificados en episodios recientes de ataques a ganado, daños en colmenares o encuentros fortuitos entre personas y grandes carnívoros que desencadenan situaciones de vulnerabilidad.

Desde este punto de partida, la reflexión filosófica (antropológica y geográfica) permite cuestionar la utilidad analítica de la dicotomía campo/ciudad. La distinción tradicional se revela insuficiente en un contexto en el que prácticamente todos los espacios están intervenidos por la acción humana; son territorios, son cultura, además, vinculados o sometidos a las dinámicas urbanas. La conceptualización propuesta, inspirada en la noción de *zoópolis*, concibe tanto los entornos urbanos como los rurales como espacios de convivencia compartida entre humanos y animales, lo que requiere repensar nuestras responsabilidades políticas y éticas hacia las demás especies que habitan nuestros territorios. Esta perspectiva invita a desplazar el debate desde los intereses particulares hacia una noción ampliada de bien común que integre también los intereses de los animales mediante formas de representación adecuadas.

Insistir en la dicotomía campo/ciudad no permite abordar bien el problema que nos ocupa, como tampoco la dicotomía rural/urbano. Hay que plantear las cuestiones que suscitan la presencia de lobos (también de osos y otros animales salvajes) desde el punto de vista de la habitabilidad y el bien común. Plantear el tema desde el enfrentamiento campo/ciudad solo añade enconamiento y polarización. La ciudad es *polis*, es decir, un lugar habitado con política, un lugar donde se con-vive. El campo también es ciudad en este sentido, en la medida en que apenas existen ya lugares fuera del alcance de la acción humana (lugares en los que, aunque no se habite regular ni masivamente, sí se utilizan como fuentes de recursos). Del campo viene lo que comemos y el alimento concierne a todas las personas que comen, y también la injusticia y la violencia que pueda haber implicada en la consecución de ese alimento, de un modo directo e indirecto.

El abandono del medio rural, la industrialización de la agricultura y el declive de la actividad cinegética, entre otras cuestiones socioculturales y económicas, han favorecido el notable aumento y expansión de animales salvajes en Europa, provocando en España, una creciente presencia de especies como el jabalí en entornos

urbanos y periurbanos, generando problemas de seguridad, daños materiales y riesgos sanitarios (Serrano-Montes y Páez 2020). Delibes-Mateos et al. (2018) señalan cómo la expansión de infraestructuras viarias y ferroviarias que conectan las ciudades actúan como corredores para la dispersión de los conejos que, junto a otros factores como los paisajes agrícolas homogéneos dominantes y la limitación de formaciones vegetales naturales provocan el incremento de los daños en la agricultura. Incluso el monte es ciudad, porque los seres humanos intervenimos en él (por acción o por inacción). Cuando se defiende la *zoópolis*, no se hace referencia solamente a la convivencia con animales de compañía en entornos urbanos; por ejemplo, al interés por los perros como especie más extendida y atendida en las ciudades (Serrano-Montes, Martín y Rodríguez-Segura, 2025). Todos los animales que conviven con seres humanos de una u otra forma, forman parte de nuestras ciudades. Así pues, es necesario pensar cómo queremos organizar esas ciudades y tenemos, urgentemente, que pensar en el bien común. En este sentido, un elemento clave de este problema es el de anteponer los propios intereses antes que una idea de bien común en la que sean tenidos en cuenta todos los agentes implicados (y esto incluye a los animales y sus intereses, que también habitan la *zoópolis*).

Asimismo, señalamos que la violencia contra los lobos, lejos de ser un fenómeno aislado, puede expresar malestares sociales más profundos vinculados a la falta de representatividad política de las poblaciones rurales y a la sensación de imposición normativa procedente de espacios urbanos o institucionales distantes. Aunque estos malestares deben ser atendidos mediante mecanismos reales de participación en la toma de decisiones, no pueden justificar prácticas violentas hacia el patrimonio natural o la fauna salvaje. La legitimidad de las reivindicaciones ganaderas se erosiona cuando la protesta adopta formas que atentan violentamente contra bienes comunes. Resulta fundamental abordar la cuestión desde la justicia social, garantizando que la presencia del lobo no haga inviable la continuidad de las explotaciones ganaderas ni la habitabilidad de los territorios, pero también desde el reconocimiento de la importancia ecológica de esta especie. Los ataques de los lobos al ganado no deberían obligar a desplazarse a ninguna familia, no debería impedirle a nadie habitar el lugar que habita y ganarse allí la vida en el sector primario. Los lobos están ahí y atacan al ganado, por lo que hay que buscar la manera de convivir con ellos, porque la hay, y este es un tema que no concierne solamente al campo, sino que es algo que tiene que ver con cómo queremos con-vivir en nuestras ciudades, en ese sentido que no reitera la dicotomía campo/ciudad.

Tal vez los terrores arcaicos que aún suscitan los lobos estén también detrás de la violencia contra ellos, así como la tendencia a utilizarlos como chivos expiatorios, como víctimas propiciatorias; pero en ningún caso justifican esa violencia. Está claro que no se trata solamente de los ataques de los lobos, de que hay algo más: cuando son perros domésticos los que atacan a las ovejas o cuando las vacas atacan a senderistas (normalmente vacas con sus crías y habiendo perros de por medio que las hacen sentirse amenazadas), no se genera tanta polémica ni reacciones violentas tan viscerales como las que representan los cadáveres descuartizados de los lobos exhibidos públicamente como trofeos.

El ejercicio de la fuerza se puede entender como una expresión de miedo, y ese miedo responde a un malestar al que es preciso atender, sabiendo que la violencia contra los animales también es violencia y no está justificada (además de que es contraria a la Ley de protección animal). Ese malestar puede responder a la falta de representatividad política, a la secular marginalización del campesinado asturiano y gallego y su exclusión de la toma de decisiones. El campesinado expresa su perpetuo hartazgo a que le gobiernen de una manera autoritaria y le impongan leyes y cargas desde fuera, sin tener la oportunidad de negociarlas o deliberarlas. Como parte que es de la ciudadanía, derecho a su autogobierno y a formar parte de los procesos de toma de decisiones. Esto es absolutamente fundamental.

Con todo, y aun reiterando que es preciso atender al malestar que hay tras el miedo y garantizar la participación en la toma de decisiones de los agentes implicados, hay que insistir en la necesidad de no alimentar ni justificar el miedo ni la violencia. Las acciones de protesta que atentan contra el patrimonio natural o contra los animales salvajes yerran en sus objetivos y deslegitiman el movimiento campesino o ganadero en general. Hay, innegablemente, una crisis en el mundo rural, pero no la han provocado los animales salvajes.

Muy al contrario, la conservación del lobo se vincula directamente a la necesidad global de preservar la biodiversidad. En un contexto en el que las tasas actuales de extinción se estiman entre 1.000 y 10.000 veces superiores a las naturales, la pérdida de funciones ecológicas derivada de la disminución de especies compromete servicios ecosistémicos esenciales para la vida humana y no humana, como la regulación climática, el ciclo del agua o la fertilidad del suelo (Wilson, 1992; Lawton y May, 1995; Novacek y Cleland, 2001; WWF, 2012; Ceballos et al., 2015; Ceballos, Ehrlich y Dirzo, 2017). La eliminación del lobo no constituye, por tanto, una solución sostenible ni ecológicamente racional: su papel como regulador de ecosistemas y como indicador

de salud ambiental hace que su conservación sea parte inseparable de una política orientada al bien común y a la habitabilidad del planeta (Latour, 2023).

La cuestión del lobo, en consecuencia, es un punto de entrada para interrogarnos sobre la relación entre los seres humanos y el resto de los seres vivos, sobre los límites éticos del dominio humano y sobre las formas de violencia —directa e indirecta— implicadas en nuestras prácticas productivas y de gestión del territorio. Asimismo, se inscribe en desafíos globales interconectados como el cambio climático, las desigualdades en el acceso a recursos, la pérdida de biodiversidad y la creciente incidencia de zoonosis. Frente a estos retos, se propone un enfoque biocultural que entienda a la especie humana como interdependiente de otras especies y de los sistemas ecológicos que sostienen la vida.

En conclusión, la convivencia con el lobo constituye un caso paradigmático que permite reflexionar sobre la habitabilidad del territorio, la justicia ambiental, la gobernanza democrática y el lugar de los humanos en los ecosistemas. Disciplinas como la filosofía, la geografía y la antropología, mediante metodologías deliberativas y una perspectiva situada, pueden contribuir a despolarizar el debate, integrar saberes científicos y experiencias locales, ampliar la base de participación en la toma de decisiones y promover una noción de bien común que incluya a seres humanos y animales. Repensar la cuestión del lobo implica, en última instancia, repensarnos a también como especie humana y animal en relación con las demás y con los sistemas que hacen posible la vida en la Tierra.

¿Qué se propone entonces? Utilizar algunas capacidades deliberativas como la de ponerse en el lugar de las otras personas y de otros sujetos en general (también animales), la de cambiar de opinión y la apertura de mente en general, las oportunidades justas de entrar al diálogo y que los y las agentes implicadas sean escuchadas y tenidas en cuenta (Gutman y Thompson, 1997); proteger la habitabilidad del planeta, a los ecosistemas, a la fauna salvaje y a las formas de vida humanas desde la idea del bien común. Es perentorio, en definitiva, pensarnos bioculturalmente como especie en relación con otras especies, en Asturias y en Galicia, en el mundo.

Bibliografía

Adalid Rodríguez, R. J. (2022). O lobo. Entre a historia e a narrativa comparada. *Revista de investigación de Galicia Encantada*, 18. <https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=19&id=3100>

- Almarcha Martínez, F. (2019). Observando al lobo. Un estudio antropológico sobre el lobo y el turismo en la sierra de la Culebra. (Tesis doctoral, Universidad de Alicante. Instituto Universitario De Investigaciones Turísticas). Recuperado de <http://hdl.handle.net/10045/97245>
- Alonso Iglesias, P., Martínez Lago, D., & Hevia Barcon, M. (2021). Censo da poboación de lobos (*Canis lupus*) do norte de Galicia e estimativa da densidade. *Recursos Rurais*, 17, 39-54.
- Álvarez Peña, A. (2007). Elementos de la antigüedad celta en la tradición oral asturiana. En *Pasado y presente de los estudios celtas* (pp. 243-258). Fundación Ortegalia, Ortigueira (A Coruña)
- Álvarez Peña, A. (2012): *El llobu na tradición oral asturiana*. Academia de la Llingua Asturiana, Uviéu.
- Antrop, M. (2005). Why landscapes of the past are important for the future. *Landscape and urban planning*, 70(1-2), 21-34.
- Bárcena, F. (1990). El lobo en Galicia. En *El lobo en España* (pp. 11-18). ICONA, Madrid.
- Beato Bergua, S. y Bueno Gómez, N. (2022). Reflexiones en torno a la geografía y la interculturalidad. En Trillo, J.M., Lopez, L. & Lois, R.C. (Eds.), *Geografía social: permanencias, cambios y escenarios futuros* (pp. 299-309). Asociación Española de Geografía, Madrid; Universidade de Santiago de Compostela, Grupo de Análise Territorial (ANTE) GI-1871, Santiago de Compostela.
- Blanco, J. C. (2017). La gestión del lobo en España. Controversias científicas en torno a su caza. *Arbor*, 193(786), a418-a418.
- Blanco, J. C. y Cortés, Y. (2002). Ecología, Censos, Percepción y Evolución del Lobo en España: Análisis de un Conflicto. Sociedad Española para la Conservación y Estudio de los Mamíferos (SECEM), Málaga.
- Briones Gamarra, Ó. (2021). Gestión del territorio y biodiversidad en la agenda 2030: Evaluación de la política pública de gestión del lobo en su interacción con el ser humano. Estudio de caso de Galicia. *Gestión y análisis de políticas públicas*, 27, 115-130.
- Boitani, L. (1986). *Dalla parte del lupo*. L'Airone di Giorgio Mondadori & Associati, Milán.
- Ceballos, G., Ehrlich, P.R., Barnosky, A.D., García, A., Pringle, R.M. y Palmer, T.M. (2015). Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction. *Sci. Adv.*, 1(5), E1400253-E1400253. <http://advances.sciencemag.org/cgi/doi/10.1126/sciadv.1400253>
- Ceballos, G., Ehrlich, P.R. y Dirzo, R. (2017). Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines.

- Proc. Natl. Acad. Sci.*, 114 (30), E6089-E6096.
<http://www.pnas.org/lookup/doi/10.1073/pnas.1704949114>
- Díaz Geadá, A. (2025). *Uma história pequena da Galiza rural (1939-1982)*, Através.
- Durá Alemañ, C. J., Morales Reyes, Z., Brufao Curiel, P., Pueyo Roderó, J. A., Zatarain Valdemoro, F. J., & López Bao, J. V. (2024). Evaluación crítica de la proposición de ley relativa a la conservación del lobo en España y su cohabitación con la ganadería extensiva y la lucha contra el reto demográfico. *Actualidad Jurídica Ambiental*, (147), 42-71.
- El Correo Gallego (15 abril 2025). Un lobo mata a cuatro ovejas en una finca en Chaián: "As imaxes meten medo, son impactantes".
<https://www.elcorreogallego.es/santiago/2025/04/15/lobo-mata-cuatro-ovejas-finca-116403741.html>
- El Correo Gallego (25 SEPT 2024). Victoria de los ganaderos gallegos: la UE rebaja el estatus de protección del lobo.
<https://www.elcorreogallego.es/galicia/2024/09/25/victoria-ganaderos-gallegos-ue-rebaja-estatus-proteccion-lobo-108553339.html>
- El País (1 mayo 2023). Dos cabezas de lobo a la puerta de un ayuntamiento de Asturias: la protección total de la especie eleva la tensión. <https://elpais.com/clima-y-medio-ambiente/2023-05-01/dos-cabezas-de-lobo-a-la-puerta-de-un-ayuntamiento-de-asturias-la-proteccion-total-de-la-especie-eleva-la-tension.html>
- Fagúndez, J., Hermida, R., & Lagos, L. (2017). Brezales, lobos y caballos. *Quercus*, 377, 21.
- Fernández Gil, A. (2013). Comportamiento y conservación de grandes carnívoros en ambientes humanizados. Osos y lobos en la Cordillera Cantábrica (Tesis doctoral, Universidad de Oviedo. Departamento de Biología de Organismos y Sistemas). Recuperado de <https://digital.csic.es/handle/10261/88581>
- Fernández-Gil, A., Naves, J., Ordiz, A., Quevedo, M., Revilla, E., & Delibes, M. (2016). Conflict misleads large carnivore management and conservation: brown bears and wolves in Spain. *PLoS one*, 11(3), e0151541.
- Fuentes Lamas, D. (2020). El conflicto del lobo en Asturias: una controversia científico-tecnológico pública. *ArtefaCToS: revista del Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología*: 9, 2, 2020, 79-101.
- García Hernández, C., González Díaz, B., & Ruiz Fernández, J. (2019). Evolución de los daños producidos por el lobo ibérico (*Canis lupus signatus*) sobre la cabaña ganadera en Asturias, entre 1997 y 2016. *Ería: Revista cuatrimestral de geografía*, 39(3), 369-393.
- García-Gaona, J. F., González, F., Hernández-Palacios, O., Naves, J., Palomero, G., &

- Solano, S. (1990). El lobo en Asturias. En *El lobo en España* (pp. 19-31). ICONA, Madrid.
- García Martínez, A. (2011). *Antropología de Asturias, Tomo II: Antropología de Asturias. El cambio: La imagen invertida del otro*. Editorial KRK, Días de diario, Oviedo.
- Garrosa Gude, J.L. (2005). Unha inquietante presenza: lobos e lobishomes no imaxinario galego e universal. En *O Mito que fascina, do lobo ao lobishome: II Xornadas de Literatura de Tradición Oral, 16-17 de outubro 2009, Salón de Actos da Deputación de Lugo* (p. 5). Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega (AELG).
- Gobierno del Principado de Asturias (2023). Medio Rural indemnizó con casi un millón los daños causados por el lobo en 2022. Nota de prensa (26 de octubre de 2023) disponible en NP Comité consultivo Plan Gestión Lobo
- Gobierno del Principado de Asturias (2025). *Resolución de 24 de abril de 2025, de la Consejería de Medio Rural y Política Agraria, por la que se aprueba el programa anual de actuaciones de control del lobo 2025-2026*. Consejería de Medio Rural y Política Agraria. BOPA núm. 80 de 28-IV-2025. Disponible en Boletín Oficial del Principado de Asturias
- González Alcalde, J. (2006). Totemismo del lobo, rituales de iniciación y cuevas-santuario mediterráneas e ibéricas. *Quaderns de Prehistòria i arqueologia de Castelló*, 25, 249-269.
- González-Díaz, B., Ruiz-Fernández, J., García-Hernández, C., & González-Díaz, J. A. (2020). The presence of the Iberian wolf (*Canis lupus signatus*) in humanized environments of the Central Asturian Mountain. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, (86). <https://doi.org/10.21138/bage.2920>
- González-Díaz, B., García Hernández, C., & Ruiz Fernández, J. (2019). *Los daños del lobo a la cabaña ganadera en Asturias: un análisis espacial*. Ediciones Trabe.
- González Eguren, V. (2015). La ganadería y el lobo en España. Discurso del Prof. Dr. D. Vicente González Eguren, leído en el solemne acto de su recepción pública como académico correspondiente, celebrado el día 4 de marzo de 2015. Servicio de Publicaciones de la Universidad de León. Recuperado de <https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/6292/Vicente%20Gonz%C3%A1lez%20Eguren1.PDF?sequence=1>
- Gutmann y Thompson, A. (1997). Deliberating about Bioethics. *Hasting Center Report*, 27(3),38-41.
- Jiménez Sánchez, C. (2025). Los animales salvajes en el derecho internacional: un paso crucial hacia el paradigma poshumanista. *Actualidad Jurídica Ambiental*, 155, 94-116.
- Lagos Abarzuza, L. (2013). *Ecología del lobo (Canis lupus), del poni salvaje (Equus ferus*

atlanticus) y del ganado vacuno semiextensivo (*Bos taurus*) en Galicia: interacciones depredador-presa (Doctoral dissertation, Universidade de Santiago de Compostela).

La Nueva España (19 enero 2025). Macabro hallazgo en Ponga: cuelgan dos lobos muertos de un cartel. <https://www.lne.es/oriente/2025/01/19/macabro-hallazgo-ponga-cuelgan-lobos-113513641.html>

Latour, B. (2023). *Habitar la tierra*. Barcelona: Arcadia.

Lawton, J. H. y May, R.M. (1995). *Extinction Rates*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Lisón Tolosana, C. (1974). Sobre Antropología cognitiva: el arresponsador gallego. *Revista Española de La Opinión Pública*, 36, 21–50. <https://doi.org/10.2307/40182073>

Llaneza, L., Fernández, A., & Nores, C. (1996). Dieta del lobo en dos zonas de Asturias (España) que difieren en carga ganadera. *Doñana, Acta Vertebrata*, 23(2), 201–213.

Llinares García, M. (2014). Lobishome. Las metamorfosis en lobo en las tradiciones europea y gallega. *Memoria y Civilización*, 17, 123–148. <https://doi.org/10.15581/001.17.123-148>

López Fernández, M. (2017). El cuento de tradición oral en Asturias / The Oral Folktale in Asturias. *Boletín De Literatura Oral*, 157–178. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/blo/article/view/3348>

Martínez-Risco y Agüero, V. (1945). Creencias populares gallegas: el ‘Lobishome’”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (3-4), 514–533.

Martínez Risco y Agüero, V. (1948). Contribución al estudio del lobo en la tradición popular gallega. En *Cuadernos de Estudios Gallegos*, IX (pp. 92–116). Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”, Santiago de Compostela.

Mech, L. D. (2012). Is science in danger of sanctifying the wolf? *Biological Conservation*, 150(1), 143–149. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2012.03.003>

Miranda, X., Reigosa, A., & Cuba, X. R. (2001). *Contos de animais*. Xerais de Galicia.

Nortes (7 mayo 2025). David Martín, un ganadero contra la demagogia en el debate del lobo. Con una explotación en Valdés de caballos, cabras y ovejas, considera que la polarización impide un abordaje serio del conflicto. <https://www.nortes.me/2025/05/07/david-martin-un-ganadero-contra-la-demagogia-en-el-debate-del-lobo/>

Novacek, M. J. y Cleland, E. E. (2001). The current biodiversity extinction event: scenarios for mitigation and recovery. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 98(10), 5466–5470.

Núñez-Quirós, P., García-Lavandera, R., & Llaneza, L. (2007). Análisis de la distribución histórica del lobo (*Canis lupus*) en Galicia: 1850, 1960 y 2003.

- Ecología*, 21, 195-206.
- Penas Patiño, X.M. (1985). *O lobo*. Sociedade Galega de Historia Natural. 40 pp.
- Puig, B., Blanco Anaya, P., & García-Rodeja Gayoso, I. (2016). Un Estudio se Aula en torno a la Controversia del Lobo en Galicia. *Revista Lusófona de Educação*, 32, 59-73.
- Rodríguez García, M. (2024). El mito del lobo bueno. Transgresiones del estereotipo del “lobo feroz” desde la Antigüedad hasta los inicios del siglo XX. *ACTIO NOVA: Revista De Teoría De La Literatura Y Literatura Comparada*, 8, 22-50. <https://doi.org/10.15366/actionova2024.8.002>
- Serrano-Montes, J. L. y Páez Galiano, J. (2020). Las incursiones del jabalí (*Sus scrofa*) en las ciudades españolas. Una aproximación a su distribución espacio-temporal a partir de los medios de comunicación online. En Carracedo, V., García- Codron, J. C., Garmendia, C. y Rivas, V. (Eds.), *Conservación, Gestión y Restauración de la Biodiversidad* (pp. 413-423). Asociación de Geógrafos Españoles. Santander.
- Serrano-Montes, J. L., Martín Delgado, L. M. y Rodríguez-Segura, F. J. (2025). Consideraciones sobre las percepciones y aspiraciones de los usuarios de las Zonas de Expansión Canina de la ciudad de Granada (España). *Investigaciones Geográficas*, 84, 249-267. <https://doi.org/10.14198/INGEO.28580>
- Sobrado Correa, H. (2003). Los enemigos del campesino. La lucha contra el lobo y otras " alimañas" nocivas para la agricultura en la Galicia de la Edad Moderna. *Ohm: Obradoiro de historia moderna*, 12, 105-139.
- Sordo Sotres, R. (2009). El mitu del home llobu na tradición asturiana. *Asturies: Memoria encesa d'un país*, 28, 22-39.
- Valladares, F. (2022). Ecología de las pandemias. *Atzavara, L'*, 32, 89-96. <https://raco.cat/index.php/Atzavara/article/view/399642>.
- Vega, J. I. (2013). Los valores intangibles del lobo ibérico como recurso turístico competitivo: análisis Delphi. *Estudios Turísticos*, 198, 123-141.
- Wilson, E. O. (1992). *The diversity of life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University press.
- WWF (2012). ¿Qué es la sexta extinción masiva y qué podemos hacer al respecto? <https://www.worldwildlife.org/descubre-wwf/historias/que-es-la-sexta-extincion-masiva-y-que-podemos-hacer-al-respecto>
- Xunta de Galicia (2009). DECRETO 297/2008, de 30 de diciembre, por el que se aprueba el Plan de gestión del lobo en Galicia. DOG Núm. 13 Martes, 20 de enero de 2009 Pág. 1.356. Consellería De Medio Ambiente Y Desarrollo Sostenible. Disponible en https://www.xunta.gal/dog/Publicados/2009/20090120/Anuncio238A_es.html

- Xunta de Galicia (2016). Censo do lobo ibérico en Galicia. 2013-2014-2015. Resumo. https://medioambiente.xunta.gal/seccion-organizacion/c/CMAOT_DX_Conservacion_Natureza?content=Direccion_Xeral_Conservacion_Natureza/Biodiversidade/seccion.html&std=info_lobo_galicia.html&sub=publicacions_biodiversidade/
- Xunta de Galicia (2025). La Xunta lamenta no poder adoptar medidas de control de la población del lobo de forma inmediata. Nota de prensa (11 de junio de 2025) disponible en <https://www.xunta.gal/es/notas-de-prensa/-/nova/013771/xunta-lamenta-poder-adoptar-medidas-control-poblacion-del-lobo-forma-inmediata>

Persona menstruante

María Díaz Sánchez
Universidad de Oviedo
disamaria9@gmail.com

Resumen

Un testimonio reflexivo sobre el primer contacto con la menstruación y de qué manera se nos permite desarrollar nuestra relación con esta estando envueltas en un entorno violento, veloz, opresivo y humillante, que no titubea a la hora de dejarnos en la periferia sin un mínimo resquicio de legitimidad en nuestro discurso y padecimiento. Se nos estigmatiza y aparta de algo que es propiamente nuestro, de algo que no es anómalo. Se nos condena por ser personas menstruantes; pero ¿qué pasaría si los menstruantes fuesen otros?

Palabras clave

Menstruación, dolor, estigma, cuerpo femenino.

Me despierta un dolor insoportable. Serán las 5 de la mañana. Voy hasta el baño, tanteando en la oscuridad. Llego a la puerta y enciendo la luz para poder ver por el ojo que tengo entreabierto. Paso, levanto la taza del váter, me bajo las bragas, me siento, echo la vista hacia abajo y algo me hace permanecer inmóvil un instante. Me impacta encontrarme con una enorme marca escarlata.

Empiezo a gritar.

Soy una pequeña persona menstruante de 10 años.

Mi padre me regaña desde su habitación por el escándalo. Intento disculparme, pero tanta sangre en mi pantalón del pijama me abrume. Viene mi madre. Me encuentra llorando con una expresión de espanto que no se iría de mi cara. Se acerca, observa la escena y se alegra. Me da la enhorabuena, ya soy “una mujer”.

Tengo clase dentro de tres horas.

Bajo a la cocina, me subo a un taburete para alcanzar mi taza de desayuno de la estantería alta mientras mi madre llama a mis abuelas. Les cuenta lo que parece un gran hecho histórico. Su reacción es más propia de una noticia sobre un inminente golpe de estado, o un aviso por posible ataque con bomba nuclear, que de una llamada contando que me sale sangre de la vagina.

Tras hacer de reportera de guerra me receta un paracetamol, un atuendo que me tape bien la zona del útero para no coger frío y un abrazo. Un abrazo rebosante de ternura y cierto recelo, como si sospechase algo. Levanté los ojos hacia su rostro tan maternal. Su gesto, anteriormente alegre, se había tornado temeroso. Me di cuenta de que ella sabía algo, algo que yo aún desconocía, pero que experimentaría en breve, algo que no me haría precisamente dichosa. Mamá ya lo sabía todo. Sacude levemente la cabeza, tratando salir de su disociación. Vuelve a ser consciente del entorno. Me ofrece una compresa con alas ultra super plus. La pego en mi ropa interior. Casi no puedo andar, me roza demasiado. Parece que acabo de bajarme de la bicicleta tras una ruta de 8 horas por el monte. Meto otras dos en mi mochila. Estoy avisada de que debo cambiarla cuando la vea llena.

El aviso fue en vano. Cuando nos levantamos para salir al recreo se generó un apabullante revuelo a mi alrededor. Tenía el pantalón manchado de sangre y había

dejado un resto pringoso en la silla. Me sentí bastante defraudada por las compresas con alas ultra super plus. Definitivamente no hacen justicia al nombre que tienen y lo mucho que abultan. Me quedé unos momentos paralizada por la vergüenza, el griterío externo y la decepción con la afamada marca de productos de higiene íntima femenina. Dejé mi dignidad pisoteada en el suelo del aula, o más bien esparcida en la silla, cogí otra de las fraudulentas compresas y comencé el patético camino hacia el baño mientras las risas me seguían. Cerré la puerta con pestillo y esperé a que terminase la media hora que teníamos de patio.

Quedaban tres horas de clase para concluir la jornada. El paracetamol ya había cesado en su efecto. El dolor era punzante. Notaba el flujo constante de coágulos descendiendo hasta toparse con el incómodo elemento algodonoso. Para colmo, me había convertido en el blanco (o mejor dicho en el rojo) de todas las burlas.

Conocí la humillación, los ginecólogos, las bajadas de tensión, la falta de hierro, el acné, el pudor y el vello corporal (más parecido a pelo de loba).

Mi recorrido por las consultas ginecológicas no se hizo esperar. A los 11 años ya sabía qué era un ecógrafo. Había notado en mi vientre ese gel helado y viscoso que facilita el deslizamiento del transductor. Había visto en el monitor ese conjunto de elementos, de masas informes que, se suponía, eran mis ovarios. Me habían encomendado la misión de beberme una cantidad aproximada a tres litros de agua en un transcurso de tiempo de una media hora, sin hacerme pis encima, para posteriormente someterme a la detestable presión sobre la barriga que ejercen con ese aparato ultrasónico.

Nada. Me dicen que está todo en orden.

No consiguieron verme bien el ovario izquierdo, pero no parece importante. Mi visita fue recomendada por mi pediatra.

Menstruo cada dos semanas y media, el sangrado se prolonga durante 8 días. Dice que llevo menos de un año con la regla, que es normal y no tiene por qué ser patológico, pero es mejor descartar una endometriosis u ovarios poliquísticos. El resultado de la ecografía nos saca de dudas. Nada. Todo está en orden.

Aun así, me quieren recetar un tratamiento hormonal para regular y reducir los sangrados. Tiene algunos efectos secundarios, nada grave; aumento o disminución de

peso, depresión, sofocos, sequedad vaginal, cansancio, cambios de humor y, a largo plazo, un posible cáncer de mama. Creo que no termina de convencerme. Mi madre lo rechaza rotundamente.

Salgo de la consulta asqueada, revolviéndome en mi ropa pegajosa por el gel mal limpiado de mi piel.

Ese mismo verano fui de campamento. 15 calurosos días de julio en un pueblo de León. 15 días de sangrado. 15 días de unos mareos y desvanecimientos incontestables. Y casi 15 días expuesta a la que se había convertido en mi inseparable compañera: la humillación.

Era un día de sol inaguantable, habíamos ido a la piscina. No dejaba de notar la expulsión constante de monumentales coágulos. Con el horroroso calor la compresa me escocía. El dolor, que llegaba hasta los riñones, me pedía por favor que optase por tomar una posición fetal, pero había gente y sería extraño realizar una exposición tan evidente de mi dolor (aunque, pensándolo ahora, sería una idea interesante para una obra de arte performática). Me levanté como pude, intentando no llorar, cogí una de esas compresas con alas ultra super plus, que ya conocemos, del paquete que había llevado en mi mochila. Rebusqué en mi neceser con la vana ilusión de hallar un paracetamol, ibuprofeno, enantyum, espidifen no, porque no tenía vaso donde disolverlo, pero nada. No tenía nada. Fui hasta el baño que había dentro del vestuario. Me cambié la compresa. Bajé la taza del váter y me senté sobre ella. Permanecí así, durante unos diez minutos, abrazándome las rodillas mientras una carrera de lágrimas tenía lugar en mis mejillas.

Salí del baño. Llegué hasta donde estaba colocada mi toalla. Mi mochila se había desplazado, curiosamente, unos metros hacia delante, estaba toda revuelta y faltaba el paquete de compresas, que no me había preocupado de esconder con demasiado esmero si soy sincera. Di un ligero rodeo con la vista y vi a mis compañeros afanados en el divertido juego de esparcir todas y cada una de las compresas del paquete a lo largo y ancho del recinto de la piscina. Parecían la alegría hecha carne. Nunca conseguiré deshacerme de ese momento, del sonido de esas brutales carcajadas.

El resto de los días fueron tortuosos.

Me vi afectada por una especie de linchamiento popular, una repulsión generalizada por parte de las personas que nunca serían menstruantes, por parte de las personas

que aún no lo eran pero sí llegarían a serlo, pero también por parte de las personas que ya lo eran, aunque con la gran ventaja de poseer el dominio del disimulo. Sabían mejor que yo cómo esconder las compresas.

Pero, no a todo el mundo le daba asco. Había quienes se regocijaban en los inminentes cambios físicos y encontraban una excitación absoluta en la precoz madurez corporal. Como a ese joven monitor que excedía por un par de años la mayoría de edad y se volcaba en unos intentos de afecto y unas embaucadoras palabras que no tenían poco de inquietantes.

Me convirtió en objeto de deseo. Ocupó el lugar de mi primera vez siendo sexualizada de manera consciente, mi primera vez experimentando esa culpa lapidaria que tanto se repetiría y que tan bien conozco hoy día, el primer gran desprecio que profesé cruelmente hacia mi propia persona. Porque no sabía lo que había hecho; pero, sin duda, debía haber sido yo quien hubiese provocado eso, quien le hubiese provocado a él.

Acabaron los 15 días de terror y volvieron mis rutas ginecológicas, más terroríficas que nunca. Dos semanas consecutivas sangrando ininterrumpidamente le parecieron a mi pediatra motivo de sobra para retomarlas.

En esa consulta conocí un nuevo término: “ecografía intravaginal”.

Todo había comenzado como de costumbre; media hora, tres litros de agua, gel helado, presión en el vientre, observación en el monitor y mi ovario izquierdo jugando al escondite. Esta vez suscitó la curiosidad del personal médico.

Me hicieron bajar de la camilla, subirme el vestido que llevaba y quitarme las bragas. Me acomodaron de nuevo, ahora desnuda. La ecografía habitual no estaba siendo efectiva, debían intentarlo con el, para mí desconocido, ecógrafo intravaginal. Un dispositivo con forma fállica que entraría en contacto con mi vagina, garantizando una visibilidad completa de todo mi aparato genital.

No podían hacerlo si nunca había tenido sexo con penetración. El himen, esa delgada membrana de tejido que rodea de manera parcial la apertura vaginal externa, lo opacaría.

Dio comienzo un violento y acusativo interrogatorio sobre mi aún no descubierta vida sexual.

Me preguntaron si alguna vez había estado con un chico. Dije que no. Debieron pensar que no había entendido la pregunta, así que la reformularon de manera que fuese más “comprensible”. Me preguntaron si había tenido relaciones sexuales. Dije que no. Parecía no terminar de convencerles la respuesta, pese a mi corta edad y la fácil credibilidad de mi carencia de conocimiento experimental en ese campo. Para concretar, y por si yo no había acabado de comprender a qué se referían, vieron la necesidad de explicitar un poco más. Me preguntaron, ya hartos, si había introducido algo en mi vagina, aunque no fuese un pene, que hubiese podido desvirgarme y abrir violentamente el himen; como por ejemplo dedos u objetos alargados. Dije que no.

Lanzaron una mirada feroz hacia donde se encontraba, notablemente incómoda, mi madre (al ser menor de edad entraba a la sala conmigo), dando por sentado, imagino, que mi respuesta se veía alterada por su presencia.

Concluyeron, bastante molestos que, por la no modificación de mi contestación, la prueba debía finalizar.

Me limpiaron los restos del viscoso gel de contacto del primer intento fallido, me bajaron de la camilla, me mandaron vestirme y quitaron el profiláctico del aparato intravaginal que habían preparado para la inmersión.

Mi siguiente visita a una consulta ginecológica no tuvo lugar hasta varios años más tarde, pero ahora quiero hablar de otra cosa.

Estos días me encontraba releendo Una habitación propia de Virginia Woolf, y una avalancha de ira, resentimiento y frustración, terminó por sepultarme.

No voy a detenerme en resumir la obra que os menciono y que, seguramente, ya conocéis. Solo necesito tomar un fragmento muy concreto.

El episodio que quiero resaltar comienza en el capítulo 2 del libro. En él topamos con nuestra narradora aventurándose en busca de la verdad. La vemos tropezar con las garras del British Museum y rebuscar entre los miles de libros que allí se guardaban, tratando de encontrar información sobre las mujeres. Pero, sobre todo, lo que vemos es un estrepitoso fracaso pues, sin duda, este ejercicio resultó un desastre.

La mayoría de esos notabilísimos libros, esos pozos sin fondo de sabiduría y conocimiento sobre la mujer, esas instruidas y veraces opiniones, nada sesgadas, nada viscerales, en absoluto frutos de una perversa emoción, estaban escritos por hombres. Por doctos hombres. Por “Los Hombres”. Como dice Virginia Woolf, “hombres sin más calificación aparente que la de no ser mujer”. Y citando otra vez a la autora: “¿Os dais cuenta de que sois quizás el animal más discutido del universo?”.

Somos entes contruidos y definidos por hombres encolerizados que decidieron despojarnos de todo. Nos arrebataron el logos, la capacidad de aprendizaje, la posibilidad de expansión, la independencia, se apoderaron de nuestra habitación propia. Nos hicieron pobres.

Pero no solo crearon la categoría de “mujer”, la idea estanca y distorsionada de “mujer”; ellos también fabricaron el mundo que habitamos. Un mundo construido a nuestra costa, que nos aísla en los márgenes. Sierran la frontera enviándonos a la deriva, dejándonos flotar sobre un terruño silenciado por la distancia pero sin posibilidad de independencia, sometidas a su jurisdicción.

Permanecemos, por tanto, resignadas a la existencia en un planeta masculinizado, viril, heteropatriarcal, profundamente misógino, al que ni un ladrillo nos dejaron poner.

La idea que quiero tomar de aquí es la de que en la construcción del mundo no participamos todas y todos, y no se nos incluyó a todas y todos. El planeta que conocemos fue forjado por el sujeto viril, masculino, cisgénero, heterosexual, no menstruante, no cíclico, un hombre muy hombre, un individuo de características muy concretas. Por tanto, los tiempos que rigen el ritmo de los procesos que tienen lugar en la tierra que habitamos fueron pautados por ese mismo sujeto.

Son tiempos hiperproductivos, hiperconsumistas, hiperviolentos, hiperexpansivos, hiperexcluyentes. Tiempos que requieren de un avance sin intervención, sin pausa. No hay lugar para flaquezas o fatigas. No está permitido bajar la marcha porque la velocidad sigue en aumento, aunque ya metimos sexta y la palanca de cambios no nos ofrece más. Diría que son tiempos nada humanos, pero me resulta paradójico si pienso en que realmente este es el fruto del árbol germinado de la semilla que “nosotros” (pongo “nosotros” entre comillas porque, como dije, no todas participamos de esto de igual manera) plantamos.

Yo no puedo seguir ese paso. No voy a victimizarnos por tener la regla, pero la expulsión de endometrio vía vaginal cada 3 semanas me paraliza. El dolor insufrible que me abraza desde el útero a los riñones, me paraliza. El alboroto hormonal y los repentinos cambios emocionales me paralizan. El cansancio, que me acompaña siempre pero se acentúa indudablemente durante esos días, me paraliza. Pero lo más paralizante es que no puedo parar.

Hace no mucho lo vi. Me di cuenta de que por eso odiaba la regla, por eso me detestaba cada 3 semanas (2 si contamos el síndrome premenstrual). Porque me agoto y no puedo seguir, pero es que el mundo me prohíbe parar. Y si me rebelo y decido agarrar toda mi irreverente desobediencia, me atengo al castigo de ver cómo el mundo sigue, cómo todo a mi alrededor continúa moviéndose a una velocidad frenética, y yo me quedo atrás.

Qué vergüenza ¿no? Qué vergüenza haber escrito esto dolorida, apabullada, lacrimosa, desgastada, decepcionada. Qué vergüenza haberlo escrito entre mi habitación, la biblioteca, la cocina, el suelo del pasillo y casi todos los bancos de la facultad. Qué vergüenza haber escrito esto a lo largo de no sé cuántos meses en vez de en un día (que es lo que se merece), porque no sé cómo seguir; porque es un texto vago, sin más profundidad que la propia experiencia. Intento aferrarme a la máxima de “lo personal es político” para no dejarlo tirado, pero estoy a punto de seleccionar todo, darle a borrar y dejar que otra persona testimonie mejor de lo que yo puedo hacerlo. Además, ¿a quién le va a importar que yo diga que sangramos, si eso ya se da por hecho y el dolor se deduce de ello? ¿De verdad hace falta hablar de la regla? ¿Es necesario, o al menos conveniente, someterse a la vergüenza de tan siquiera hacer mención de ella?

Podemos seguir viviendo en el pudor, la pulcritud y la asepsia, disimulando durante esos seis días de perversa suciedad. Podemos dejarlo aquí. Podemos abandonar este intencionado espacio de incomodidad. Podemos ejercer un acto voluntario de no transitar más esta bochornosa sensación de nombrar y, por tanto, hacer real. Podemos tratar de esquivar la vergüenza, pero ¿desaparecería?

La cuestión toma unos derroteros curiosos cuando caigo en la cuenta de que a veces siento vergüenza de mi propia vergüenza. Me avergüenza avergonzarme de mi misma. Es como si estuviese legitimando el motivo de mi humillación. Estoy, de cierta forma, asumiendo que hay un algo que debería abochornarme. Pero ¿de qué me avergüenzo en esa instancia inicial que luego me provoca “la vergüenza de sentir vergüenza”? Y ¿por qué me reconcome a posterior la vergüenza de avergonzarme?

En el imaginario colectivo persiste la idea de regla como si de una enfermedad se tratase. Esto se hace más tangible, más sólido, en el momento en el que en el DSM-5 (Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales) se ve recogido el Trastorno Disfórico Premenstrual (TDPM). La patologización de los síntomas premenstruales. Unos síntomas bastante genéricos, en el sentido de que la mayoría de las personas menstruantes los presentamos. Es decir, casi todas entramos dentro del marco de esta enfermedad. Casi todas estamos enfermas. Los síntomas de los que hablamos son, por ejemplo, irritabilidad o depresión, que desaparecerían tras la menstruación. Caemos en una terrible estigmatización. Llevamos una E escarlata bordada en la pechera. (Es cierto que el asunto de la patologización de la menstruación es más complejo que todo esto, que esta idea tan reduccionista que acabo de plantear y tiene su contraparte positiva. Si se ve recogido en el manual diagnóstico es que en cierta forma estamos siendo vistas y podemos optar a determinados derechos, como la baja médica. Aunque, de todas formas, sobre lo que quiero llamar la atención es quién describe los síntomas, cómo somos vistas nosotras tras estas descripciones, la ausencia de cantidades necesarias de estudios menstruales, un medicamento específico para esta causa y que la aún existente incapacidad de poder determinar nosotras mismas nuestros límites y necesidades).

Si estamos enfermas, somos sujetos vulnerables; y la vulnerabilidad acarrea compasión, pero la compasión no es necesariamente comprensiva. No hay un entendimiento sincero por parte del otro no menstruante que nos observa, solo una piedad condescendiente y burlona que nos instala férreamente en nuestra “enfermedad” y exagera nuestra histeria. Pero ¿qué pasaría si los hombres, los sujetos no menstruantes, tuviesen la regla? (Voy a emplear a partir de ahora los términos dicotómicos “mujer” y “hombre” cayendo, muy a mi pesar, en el binarismo de género porque la narración comienza a requerirlo para su mejor comprensión y seguimiento –al menos en este caso concreto que vamos a plantear–, y porque la autora de la que extraigo esta idea, Gloria Steinem, así lo aplica. Un poco más arriba, cuando mencioné a Virginia Woolf, también recurrí al concepto estanco de “mujer” por la misma razón. Estoy hablando de un tipo de violencia y opresión muy concreta, como es la ejercida por los individuos varones hacia las mujeres menstruantes, y me saldría de la intención y la línea del escrito en caso de no agachar la cabeza ante estos marcos estrictos y normativos. Solo quiero pedir disculpas por mi falta de capacidad para solventar esta cuestión y aclarar que no pretende ser una exclusión o discriminación hacia otras identidades que no entren en este binarismo).

En su artículo *Si los hombres menstruaran*, la periodista estadounidense Gloria Steinem nos insta a preguntarnos lo siguiente: ¿qué pasaría si un día, por alguna razón, los hombres pudiesen menstruar y las mujeres no? ¿Cómo sería concebida la regla si esa hipotética situación aconteciese? ¿Serían enfermos débiles, histéricos y exagerados, como lo somos nosotras?

Gloria dice lo siguiente:

Cualquier cosa que tenga un grupo “superior” se utilizará para justificar su superioridad, y cualquier cosa que tenga un grupo “inferior” se utilizará para justificar su difícil situación.

Si la regla les fuera propia, si fuese suya, si les perteneciese a ellos y no a nosotras, si fuésemos ajenas a la experiencia de menstruar, ¿sentirían vergüenza? ¿Tal vez la sentiríamos nosotras?

La menstruación en los hombres constituiría otra forma de legitimar su poder y su fuerza. Pasaría a ser una cualidad anhelada por cualquier persona que no la poseyese; una capacidad venerada y digna, única en tanto que solo ellos son beneficiarios de esa condición tan asombrosa. El mundo y su ritmo frenético se adecuaría a sus necesidades con mimo y comprensión, porque el mundo es suyo. Ellos son el mundo. Nosotras seríamos vistas como débiles e incompletas, seres ínfimos. Nos carcomería la envidia; un poco en el sentido de la “envidia de pene” que nos plantea Simone de Beauvoir, aunque en este caso sería “envidia de regla”. En vez de abrir las piernas por debajo de la falda y orinar de pie –porque así lo hacen los hombres–, cogeríamos compresas, las empaparíamos hasta arriba de mermelada de fresa y las pegaríamos a las bragas; o tal vez la echaríamos en la silla, los pantalones o las sábanas, simulando manchas de regla, porque desearíamos disfrutar de ello, disfrutar de los privilegios que nos otorgaría el tener una cualidad tan digna. Admiraríamos cada resto de sangre, pero no sin cierto recelo. Ese coágulo seco en sus pantalones y sus calzoncillos amarillentos de tantos sangrientos accidentes, y sus posteriores intentos de lavado, serían la insignia de la superioridad. Sus cólicos menstruales, su malestar, su agotamiento, y su sensibilidad serían contemplados con ternura. El mundo no sería hostil con ellos, no les humillaría. Los productos de higiene íntima serían un bien considerado como necesidad básica, porque lo son, bueno, lo serían si el asunto les interpelase a ellos, ya vemos que la realidad es otra. No sería un tema que las madres empiezan a introducirles casi a escondidas, y avergonzadas, al infante de 9 años, vigilando que nadie escuche, como si estuviesen planeando aliarse con Trump para invadir Groenlandia, o hacerse miembros del ICE. Ya os dije que el mundo es suyo;

que ellos son el mundo, ¿cómo iban a sentir vergüenza si ellos son el general y todo lo que les sucede es la norma?

La vergüenza que nosotras sentimos no surge de que la regla en sí sea denostable, sucia o impura. Sentimos vergüenza porque la menstruación no es una característica del ideal antropológico varón. Si ellos son la norma nosotras somos la diferencia. Si ellos son el uno nosotras somos las otras; y ya sabemos que las otredades no son bien acogidas. La otredad es una amenaza. A las otredades se las señala, se las estigmatiza, se las humilla, se las coloniza y, sobre todo, se las destruye si el intento de absorberlas resulta un fracaso y estas no son capaces de adaptarse a las imposiciones del régimen dominante. La otredad es un lastre si no alimenta la feroz máquina del sistema capitalista. La otredad estorba cuando pide establecer sus propios ritmos y pausas, porque solo hay una marcha posible; si no somos capaces de seguirla se nos patologizará y medicalizará en exceso, porque somos sujetos enfermos, ¿verdad?

Resulta que en este caso la otredad suele ser más de la mitad de la población mundial, pero cantidad no implica poder y mucho menos autonomía o ser dignas de un discurso considerado como válido, porque no somos consideradas como válidas.

No nos da vergüenza la regla como fenómeno en sí mismo; nos da vergüenza ser mujer. Nos da vergüenza nuestra propia condición y todo lo que consigo porta. Nos da vergüenza la posición que nos impusieron; la sumisión y la incapacidad, el estigma de enfermas.

Nos hicieron avergonzarnos de nosotras y de las nuestras, y no hay nada más bochornoso que legitimar la propia humillación.

Entre la naturaleza y la cultura: un diálogo filosófico sobre el cambio climático en Asturias¹⁹

Dunia Menéndez Cimadevilla

duniamc03@gmail.com

Nicolás Almeida Valles

nicolasalmeidava@gmail.com

Carmen Rodrigo Peña

meraki.carmen01@gmail.com

Universidad de Oviedo

Resumen

La crisis climática plantea importantes desafíos ambientales, sociales y culturales que adquieren características específicas en el contexto asturiano. Este artículo examina críticamente las relaciones entre naturaleza, cultura y desarrollo desde una perspectiva filosófica, cuestionando los límites de los modelos dominantes de sostenibilidad y la lógica desarrollista que los sustenta. A partir de una reflexión sobre la ética ecológica, la justicia intergeneracional e interespecífica y la interdependencia entre las distintas formas de vida, se analizan las implicaciones de la crisis ecológica en Asturias. Asimismo, se estudia el papel que han desempeñado actividades como la minería y la ganadería en la configuración histórica, económica, social y cultural del territorio, así como las transformaciones derivadas de los procesos de globalización. Finalmente, se plantea la necesidad de repensar nuestra relación con la naturaleza y con el territorio desde enfoques orientados a la sustentabilidad, el cuidado y la preservación de la habitabilidad futura.

Palabras clave

Cambio climático; ética ecológica; antropocentrismo; ética animal; sustentabilidad; justicia interespecífica.

¹⁹ Trabajo realizado con motivo de la II edición del Debate Universitario Interdisciplinar sobre Cambio Climático, organizado por la Cátedra de Cambio Climático de la Universidad de Oviedo y celebrado el 29 de abril de 2025, concebido como un espacio de diálogo académico en torno a los desafíos contemporáneos del cambio climático.

1) CONSTRUYENDO UN FUTURO SUSTENTABLE

A modo de introducción, hay que puntualizar que el cambio climático se ha asentado como una realidad innegable en la medida en que ya está transformando paisajes, alterando ecosistemas y afectando a las vidas, tanto humanas como no humanas, de formas cada vez más evidentes. Particularmente, en Asturias, sus efectos se incrementan escandalosamente con el aumento de la radiación solar, las alteraciones en las precipitaciones, la intensificación de eventos climáticos extremos, etc. Todo ello, nos obliga a replantearnos nuestra relación con el medio ambiente e incluso el marco teórico-conceptual desde el que partimos a la hora de reflexionar filosóficamente sobre este fenómeno.

Es importante señalar que consideramos que este replanteamiento no puede ignorar las ideas que sustentan la dicotomía a través de la que se ha separado a la naturaleza de la cultura, pues esta es una distinción que ha sido defendida por muchas corrientes de pensamiento, especialmente el culturalismo ecológico, del que hablaremos posteriormente. Tal y como veremos, esta visión, profundamente arraigada en nuestras sociedades, legitima la lógica de la destrucción de la naturaleza pues no considera que tenga un valor en sí misma, sino que la entiende como un mero conjunto de recursos explotables.

Antes de abordar este problema en su contexto más concreto, comenzaremos exponiendo las bases teóricas del trabajo desde nuestra visión de la ética ecológica y animal, que servirán como marco fundamental para el posterior análisis del contexto regional. A partir de ahí, en los apartados dedicados a la identidad del territorio, las instituciones y la responsabilidad social corporativa, nos centraremos específicamente en el territorio asturiano, desarrollando nuestra argumentación en función de lo expuesto previamente, si bien iremos anticipando algunas claves a lo largo de esta primera parte más teórica.

Volviendo a este debate, aunque este sea necesario e ineludible, a menudo se encuentra atrapado bajo el “desarrollo sostenible” al presentar a este como esa gran solución que nos va a salvar de la crisis ecológica, pues rara vez se cuestiona en profundidad qué implicaciones tiene adoptar esta posición. En este contexto, creemos que este no problematiza lo suficiente ni al paradigma productivista ni a la propia lógica de la explotación de la naturaleza, por lo que, más bien, prolonga en el tiempo este tipo de dinámicas, ajustándolas sin modificar sus fundamentos. Es decir, se trata entonces de un intento de preservar el modelo de crecimiento económico capitalista

bajo una apariencia “verde” sin acabar realmente con estas dinámicas destructivas que nos están acercando, cada vez más, al colapso ambiental.

Por esta razón, nuestra posición filosófica a lo largo de este debate estará marcada por la pretensión de ir más allá de este modelo de desarrollo “sostenible” y plantear una perspectiva basada en la sustentabilidad, que no solo reconozca el valor intrínseco que tiene la naturaleza en términos no utilitaristas, sino que abogue por preservarla en su propia esencia y, por ende, eliminar por completo esta lógica que está poniendo en riesgo la propia idea de habitabilidad.

Con esto, no apelamos a una imagen esencialista de la naturaleza como si tuviera una forma fija o inmutable, sino a la importancia de no degradarla aún más, pues, aunque pudiéramos hablar de una “esencia” de la naturaleza en algún momento de la historia, en la actualidad tampoco podríamos referirnos a ella de esta forma. Por lo tanto, lo que buscamos es evitar su degradación continua, reconociendo que nuestra relación con el entorno debe tener en cuenta el impacto brutal que le hemos causado. Con relación a esta cuestión, al final de la investigación, incluimos un apartado en el que explicamos la propia problemática de la palabra “naturaleza”.

Asimismo, también consideramos que, en este tipo de discusiones, no hay que olvidar que la idea de “desarrollo” ha sido “histórica y tradicionalmente” inseparable de la lógica capitalista, en tanto que ésta está totalmente encaminada hacia la acumulación de capital con la pretensión de mantener un crecimiento infinito, que ignora por completo la gravedad de las consecuencias que esto supone. Este modelo no solamente fomenta la degradación y destrucción de la naturaleza, sino que, además, provoca o por lo menos consolida aún más desigualdades socioeconómicas que terminan afectando a los más vulnerables. Y con respecto a esto, nos gustaría aclarar que por “vulnerabilidad” no solo entendemos que haya que atender a los impactos que el cambio climático tiene sobre nosotros como humanos, sino también sobre todas las formas de vida que habitan el planeta. Por lo tanto, la crisis ecológica afecta en distintas dimensiones tanto a la propia naturaleza, en tanto que la destruye, como también a lo que sostiene la vida en su conjunto.

Con el objetivo de replantear profundamente la relación entre la humanidad y el entorno al que pertenece, partimos desde una postura antidesarrollista que no se base en un mero intento de reducir el PIB o de regular la economía capitalista, sino que abogamos por abandonar, de una vez por todas, el mito de la acumulación sin límites que se ha basado en la famosa idea de progreso, para avanzar hacia un mundo en el

que la sustentabilidad sea una realidad.

Todos estos condicionantes ponen en evidencia que una “adaptación sostenible” a la situación ecológica actual es totalmente insuficiente, pues lo que debemos hacer es atacar la raíz del problema, creando un modelo económico-político que no se base en un supuesto crecimiento infinito, sino en nuestra interdependencia, reconociendo que, al fin y al cabo, los humanos también somos naturaleza, a pesar de las grandes categorizaciones que se han hecho con el objetivo de alejarnos lo más posible de ella, dominarla y explotarla. Es, en este sentido, en el que entendemos que hemos de transitar hacia un modelo verdaderamente sustentable en el que no primen las “necesidades” del mercado.

En definitiva, el debate sobre el cambio climático no puede reducirse a buscar formas más eficientes de explotar la naturaleza bajo el parche de la sostenibilidad, sino que, como hemos señalado, apostamos por una visión sustentable, basada en un modelo antidesarrollista, capaz de romper con este tipo de sistemas. Desde esta perspectiva, tal y como veremos a lo largo del debate, la justicia intergeneracional e interespecífica se convierten en ejes fundamentales a la hora de hablar de un futuro justo para las próximas generaciones y el resto de formas de vida no humanas, si no queremos acabar con el planeta y todo lo que lo conforma.

Resumidamente, creemos que ha llegado el momento de replantear esta crisis actual desde su origen, reconfigurando nuestra propia forma de habitar el mundo, ya que incluso Asturias, con su rica biodiversidad y paisajes únicos, se enfrenta a estos desafíos con la urgencia de un cambio que garantice su preservación.

2) HACIA UNA ÉTICA ECOLÓGICA RADICAL

Tal y como se expuso en la introducción, el cambio climático, la pérdida de biodiversidad y la degradación de los ecosistemas son fenómenos que evidencian los límites del modelo desarrollista, que pretende conciliar el ecologismo con el capitalismo extractivista (popularmente conocido como “capitalismo verde” o “ecocapitalismo”). Este modelo parte de la falacia de que el crecimiento económico puede ser indefinido y compatible con la ecología, ignorando los límites biofísicos del planeta.

2.1. BASES DE NUESTRA ÉTICA ECOLÓGICA

Antes que nada, ha de especificarse qué entendemos por “radical”. Lo radical es aquello que remite a la raíz, a lo esencial, a la búsqueda del fundamento. Indagar en la raíz de las cosas no es solo un ejercicio científico, sino que también puede convertirse en una actitud ética y política. En este caso, se pretende ir a la raíz de la ética ecológica, partiendo de una propuesta que deshaga todas las construcciones hegemónicas en torno a esta, rompiendo así con conceptos confusos como el de “sostenibilidad” o el “desarrollo sostenible”.

Para la formulación de los principios de este apartado, nos basamos principalmente en la ética del cuidado, la ecología decrecentista, la ética intergeneracional y la ética interespecífica, en tanto estas cuatro están interconectadas entre sí:

Ética del cuidado: Es el eje nuclear sobre el que se construye nuestra propuesta. Desde esta posición se destaca la importancia de procurar el bienestar de los demás, especialmente aquellos que tienen una situación más vulnerable. Esto no solamente implica reconocer nuestra responsabilidad hacia otros seres humanos (tanto ya existentes como potenciales, es decir, de generaciones futuras aún no nacidas), sino también hacia el medio ambiente y los animales no humanos (de la misma manera que con los humanos, han de tenerse en cuenta a los animales no humanos del futuro, potenciales). Cobra especial importancia en el contexto de la ética animal, que se expondrá en el siguiente apartado.

Decrecentismo: Desde esta perspectiva se reconoce la insuficiencia del modelo desarrollista y su destinado fracaso, pues representan un mero paliativo que, en lugar de ofrecer soluciones, retrasan el inevitable colapso ecológico. Por lo tanto, en lugar de aplicar parches y tratamientos débiles y superficiales al problema, es necesario luchar contra él en su raíz y núcleo, para garantizar el bienestar de todas las formas de vida, humanas y no humanas, tanto en el presente como en el futuro, ya sea cercano, mediano o lejano.

Ética intergeneracional: Tal y como se mencionó en la ética del cuidado, no solamente han de tenerse en cuenta a los animales humanos y no humanos vivos en el presente, sino a los que potencialmente lo estarán en el futuro. Es así como, desde esta posición, es fundamental tener la misma preocupación, empatía y cuidado por aquellos que están vivos como por aquellos que potencialmente lo estarán. Esto es especialmente relevante a la hora de oponerse al “ecologismo” desarrollista.

Ética interespecífica: Posición ética que examina las relaciones morales entre diferentes especies, tratando de reconocer los intereses y los derechos de los seres no humanos, especialmente en contextos de conflicto o cooperación, lo que se vincula sobre todo con la ética animal.

2.2. CRÍTICA AL MODELO DESARROLLISTA

En la introducción ya hemos sido críticos ante la noción de “desarrollo sostenible”. Y es que, además de lo ya expuesto, pocas expresiones resultan tan ambiguas como “capitalismo sostenible” u otros términos relacionados (“uso sostenible de la energía y los recursos”, “progreso sostenible”, “consumo sostenible”, “energía sostenible”, etc.). Esta ambigüedad recorre una gran parte de los principales discursos contemporáneos sobre economía y medio ambiente: informes gubernamentales, publicaciones de las Naciones Unidas, investigaciones académicas, periodismo popular y pensamiento político “verde”. Esta flexibilidad en el significado de la palabra “sostenibilidad” lleva a muchas personas a hablar y escribir sobre ella, ya que puede ser utilizada para significar casi cualquier cosa, lo cual contribuye a su atractivo. Estamos, por tanto, ante un concepto vulgarizado y rodeado de una nebulosa confusionaria que no permite establecer claramente a qué nos estamos refiriendo.

El término “capitalismo sostenible” conlleva connotaciones tanto prácticas como morales. ¿Quién en su sano juicio se opondría a la “sostenibilidad”? El significado más básico de “sostener” es “apoyar”, “mantener el curso” o “preservar un estado de cosas”. ¿Qué gerente corporativo, ministro de finanzas o funcionario internacional encargado de la preservación del capital y su acumulación ampliada rechazaría este significado? Otra de sus acepciones es “proveer de alimento y medios de subsistencia”. ¿Qué trabajador urbano mal remunerado o campesino sin tierra no desearía este tipo de sustento?

Lo que estamos presenciando es una lucha a escala mundial por determinar cómo se definirán y utilizarán estos conceptos en el discurso “oficial” y en el discurso “popular”. Esto implica que la “sostenibilidad” es, ante todo, una cuestión filosófica, ideológica y política, mucho más que un problema ecológico o económico. Sin embargo, la evidencia (geológica, biológica, etc.) favorece la idea de que el capitalismo no es ni sostenible ni mucho menos sustentable desde el punto de vista ecológico, a pesar de la reciente avalancha de charlas sobre “productos verdes”, “consumo verde” y casi cualquier cosa acompañada del adjetivo “verde”.

Si atendemos a la economía de la revolución industrial en adelante todo indica a que el capitalismo tiende a la autodestrucción y a la crisis²⁰; la economía global genera una mayor cantidad de hambrientos, pobres y marginados. No se puede esperar que las masas de campesinos y trabajadores soporten indefinidamente la crisis. Además, independientemente de cómo se defina la “sostenibilidad”, la naturaleza está siendo atacada en todas partes.

Hay dos grandes razones por las cuales la conciliación entre capitalismo (y, por ende, desarrollismo) y ecologismo son algo imposible: el marcado culturalismo ecológico (es importante lo de ecológico, pues el culturalismo puede remitir a su acepción de corriente estética, literaria, antropológica, etc.) que manifiesta el capitalismo y la necesidad de expansión constante de este:

El culturalismo ecológico: Es una corriente de pensamiento que, manteniendo la separación entre naturaleza y cultura, pone énfasis en la cultura como el factor primordial que define la identidad y el progreso de las sociedades humanas.

Desde este enfoque se sitúa a la naturaleza como un simple conjunto de recursos que deben ser explotados para satisfacer las necesidades y deseos de la cultura, entendida como el ámbito de las ideas, las tradiciones, las instituciones y las formas de vida humanas. Es así como la naturaleza se ve como algo externo y opuesto a la cultura (considerado como el “nosotros”), que no se la aprecia por su valor intrínseco y propio, sino como un espacio pasivo que se somete a la intervención humana y el desarrollo cultural, tecnológico y económico.

Esta perspectiva culturalista impide reconocer a la naturaleza como algo más que una simple fuente de recursos que deben ser procesados y transformados en productos mercantiles para alimentar el sistema capitalista depredador, en términos de Nancy Fraser²¹. Al reducir la naturaleza a una mera fuente de materias primas explotables para satisfacer las demandas del mercado, esta visión conduce inevitablemente al colapso ecológico. Si se sigue manteniendo esta dicotomía artificial que prioriza la cultura sobre la naturaleza resultará imposible alcanzar una verdadera sustentabilidad.

²⁰ Respecto a esta cuestión hay múltiples obras que respaldan esta afirmación con análisis y estudios en profundidad. Más allá de clásicos como los tres tomos de *El Capital* de Karl Marx o la *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* de John Maynard Keynes, hay otras más recientes como: *El nuevo imperialismo* (2003), de David Harvey, o *El capital en el siglo XXI* (2013), de Thomas Piketty.

²¹ FRASER, N. (2023). *Capitalismo caníbal*. Madrid. Siglo XXI.

Partiendo de esta posición culturalista, se considera al capitalismo verde como un modelo “ecológicamente racional”, que lograría conciliar desarrollo económico, tecnológico, vital, cultural, etc., valiéndose, sobre todo, de una visión utópica y salvífica de la tecnología (tecnoutopismo), que solucionaría cualquier clase de incompatibilidad entre desarrollo y ecologismo. Con esto no pretendemos negar la importancia que puede llegar a tener la tecnología a la hora de alcanzar una sustentabilidad real, sino que denunciemos la creencia de que la tecnología es una especie de *deus ex machina* cuyo desarrollo nos va a salvar de cualquier problema que se nos presente.

Si tratamos de elaborar soluciones desde esta posición (es decir, desde una “ecología desarrollista”), una de las primeras medidas que habría que imponer sería la implementación de presupuestos nacionales que incluyan altos impuestos sobre la explotación y usos de materias primas (como el carbón, el petróleo o el nitrógeno) y sobre ciertos productos, tales como automóviles, plásticos y envases desechables. A esto se sumaría una política de etiquetado verde, que exonere de impuestos a los productos genuinamente sostenibles, entendiendo lo “verde” (la palabra mágica) en términos de su impacto ecológico a lo largo de todas las etapas de producción, distribución y consumo.

Otro paso crucial consistiría en políticas nacionales de gasto que favorezcan de manera masiva las fuentes de energía solar y otras alternativas limpias, si bien podría discutirse cuán “limpias” son realmente estas alternativas. Además, sería necesario fomentar la investigación tecnológica destinada a eliminar productos químicos tóxicos y otras sustancias perjudiciales desde su origen, así como innovar en áreas como el transporte público, la salud, la seguridad laboral, y en los mecanismos de control y cumplimiento tanto a nivel nacional como regional y local. Estas políticas deberían estar alineadas con una visión coherente sobre las prioridades en ciencia y tecnología. Sin embargo, un presupuesto verde de este tipo, que incorpore los cambios necesarios en los métodos de cálculo del ingreso nacional, no está siendo desarrollado en ningún lugar del mundo, salvo en el ámbito teórico de algunos economistas y activistas ecológicos. Lo más cercano a esto son las políticas que ha llevado a cabo la Unión Europea durante la última década y de aquella manera. Esto nos da pistas para entender que, salvo que suponga alguna clase de beneficio para Estados y empresas, no se van a aplicar medidas realmente efectivas y contundentes para la sustentabilidad de la naturaleza y no tiene pinta de que esto vaya a cambiar ni pronto ni tarde bajo el mismo modelo.

Todo ello indica que las expectativas para un capitalismo “ecológicamente sensato” que pueda ser reconocido como tal por los movimientos “verdes” son, en el mejor de los casos, problemáticas. Un obstáculo importante es que parte de los movimientos ambientalistas cuentan con el apoyo de grandes capitales que buscan “ecologizar” su imagen, o al menos proyectar una imagen pública de ser ambientalmente responsables. En este contexto, se pone el foco en los procesos de producción, las tecnologías, el reciclaje y la eficiencia energética, así como en cuestiones más amplias relacionadas con el consumo, la financiación, el marketing y la organización corporativa. Sin embargo, en las reuniones corporativas, el enfoque sobre el problema ambiental se aborda desde otros términos. A nivel superficial, el debate se limita a cómo proyectar una imagen verde creíble hacia los consumidores y el público. Es decir, el famoso *greenwashing* (todo esto lo retomaremos y trataremos en profundidad en el último apartado).

Si uno observa con atención el panorama actual, notará que nos encontramos ante un escenario donde el capital no se limita a apropiarse de la naturaleza para transformarla en mercancías que, desde las categorías marxistas, pasan a formar parte del capital constante y variable. Este proceso va aún más lejos, pues el capital no solo extrae recursos, sino que reconfigura activamente la naturaleza, alterándola en sus dimensiones biológica, física, política e ideológica, para adaptarla a su propia lógica e intereses.

Si seguimos esta línea de pensamiento, en algún punto del futuro la naturaleza tal como la conocemos se volverá irreconocible para la mayoría. En lugar de la naturaleza original, habrá una naturaleza física que operará bajo las leyes del valor y el proceso de acumulación capitalista, con las mismas lógicas que gobiernan la producción de productos como la ropa, los alimentos, etc. La razón de esto radica en que el proyecto capitalista de rehacer la naturaleza también parece ser un proyecto destinado a rehacer la ciencia y la tecnología, adaptándolas a la imagen del capital.

Por otro lado, la explotación de la naturaleza ha sido históricamente una condición esencial para la acumulación de capital. Un claro ejemplo de esto es que ningún aspecto de las sociedades modernas escapa a la influencia de los combustibles fósiles (carbón, petróleo, etc.), incluidas las instituciones democráticas. De hecho, la emergencia de estas instituciones fue posible gracias a los conflictos sociales originados en el siglo XIX, los cuales no habrían sido concebibles sin el sistema energético basado en el carbono que ha dominado durante los últimos dos siglos. Y esta dependencia no se limita solo a los combustibles fósiles, sino que también se

extiende a otros recursos naturales que han sido explotados como base para el desarrollo de la cultura.

Desde la modernidad, la relación entre el capitalismo y la naturaleza nunca ha sido directa, sino mediada por el Estado. De hecho, toda la historia del Estado moderno²² puede entenderse a través de la relación con el capitalismo, en tanto que, bajo este modelo, la acumulación de capital y la explotación de la naturaleza siempre han sido gestionadas por el Estado. Es muy probable que, si el capitalismo operara sin restricciones, agotaría los recursos naturales y explotaría a las personas sin considerar las consecuencias. Además, el capital no puede gestionar los efectos negativos de su propio proceso productivo, como la contaminación, el agotamiento de recursos, los daños a la salud y las crisis económicas. Es aquí donde interviene el Estado, regulando el acceso a los recursos y asumiendo las consecuencias del desarrollo. Su papel no es frenar la explotación, sino administrarla en favor de los intereses a largo plazo de las clases dominantes, asegurando que la naturaleza siga siendo explotada de manera continua.

Pero la función del Estado capitalista no se limita a regular la explotación de la naturaleza, también la configura y organiza. Para que la explotación sea “sostenible”, la naturaleza debe ser estructurada previamente. En Asturias, por ejemplo, esta estructuración se manifiesta en la gestión de los montes comunales y los bosques públicos. A través de normativas autonómicas y estatales, el Estado define quién puede acceder, aprovechar o explotar estos espacios naturales. Así, se otorgan concesiones forestales o se regulan los derechos de uso del agua para aprovechamientos hidroeléctricos o industriales, facilitando su entrada en el circuito del mercado. Incluso en parques naturales como Somiedo o Redes, donde en teoría se protege la biodiversidad, se promueve un modelo de “uso ordenado de los recursos” (ganadería extensiva, turismo rural, actividades recreativas, etc.) que responde más a criterios económicos que ecológicos. De esta forma, el territorio no solo se explota, sino que se reconfigura legal, territorial y simbólicamente para que encaje en la lógica del capital. Desde al menos el siglo XVIII, el Estado ha desarrollado una obsesión por contabilizar y administrar la naturaleza, influenciado por la visión de los fisiócratas y su concepto de “gobierno de la naturaleza”. De esta manera, organiza la naturaleza y la pone al servicio del capital. Para el capitalismo, generar valor implica tanto producir como destruir la naturaleza. Sin embargo, el capital no puede hacerlo solo, ya que necesita de una entidad que asuma las funciones que él no puede desempeñar, y esa entidad

²² Aclaración: es importante entender que nos estamos refiriendo al Estado moderno, no al Estado en todas sus “formas históricas”.

es el Estado. Así, capitalismo, naturaleza y Estado conforman un tríptico inseparable. Además, no se puede concebir un “capitalismo sostenible” que no se encuentre en constante expansión. Un sistema capitalista basado en lo que Marx denominaba “reproducción simple”²³ es inviable. Sin embargo, el mantenimiento por sí solo no genera beneficios significativos, ya que la sostenibilidad del capitalismo depende de la acumulación y la rentabilidad. En este sentido, una tasa de ganancia positiva implica un crecimiento continuo del producto total, medido en términos de indicadores como el PIB dentro de los sistemas contables del capitalismo.

La ganancia no solo permite la expansión de nuevas inversiones y tecnologías, sino que también actúa como un incentivo para dicha expansión. Existe una relación directa entre rentabilidad y crecimiento, en la que ambos funcionan como medios y fines al mismo tiempo. Para el sector financiero, esta distinción es irrelevante, pues entiende que lo crucial es que la rentabilidad se mantenga. Aunque existen múltiples enfoques sobre el crecimiento económico, todos coinciden en que el capitalismo no puede mantenerse estático. El sistema debe crecer o contraerse, lo que significa que las crisis no solo son una consecuencia, sino también una condición inherente de su funcionamiento.

Sin embargo, el capitalismo no depende de las crisis en un sentido absoluto, sino en la medida en que estas permiten forzar procesos de reducción de costos, “reestructuraciones”, despidos masivos y otros mecanismos que incrementan su “eficiencia”, es decir, su rentabilidad. Las crisis constituyen oportunidades tanto para la liquidación de capitales como para la aparición de nuevos y la reorganización de los existentes. A ello se suma la difusión de tecnologías más “eficientes” (como la informática) que se integran al sistema durante estos procesos.

Antes del surgimiento de la “economía ecológica”, la definición precisa de crecimiento solía ser ignorada o tratada de manera superficial. Hoy en día, sin embargo, muchos economistas reconocen que el crecimiento no implica únicamente una expansión de la producción (bienes, servicios, acumulación de inventarios), sino también la generación de desechos y el aumento de inventarios de residuos duraderos. Esta perspectiva añade una capa de complejidad a un sistema contable de ingresos que ya es, de por sí, arbitrario y difícil de manejar.

Así, el concepto de “capitalismo ecológico” se revela como una contradicción

²³ Aclaración: Con esto nos referimos a lo que algunos sectores ecologistas llaman “mantenimiento”, que vendría a ser un capitalismo no expansionista.

insalvable. La lógica del capital exige una expansión continua que esté basada en la explotación de la naturaleza y la acumulación de ganancias, lo que choca directamente con cualquier noción real de sustentabilidad ecológica. Mientras el discurso dominante intenta maquillar esta incompatibilidad con términos como “desarrollo sostenible” o “consumo verde”, en la práctica el sistema sigue reproduciendo las mismas dinámicas de crisis, desigualdad y destrucción ambiental.

Dado que el Estado cumple un papel fundamental en la administración y regulación de esta explotación, no se puede esperar que dentro de sus marcos actuales impulse una transición real hacia un modelo ecológicamente sustentable. La única alternativa viable pasa por cuestionar la estructura misma del sistema y replantear el vínculo entre economía, política y naturaleza desde una perspectiva que no esté subordinada a la lógica del mito del progreso. En última instancia, cualquier intento de compatibilizar capitalismo y ecología no es más que una estrategia discursiva para posponer un colapso garantizado.

3) MÁS ALLÁ DEL ANTROPOCENTRISMO: REPENSANDO LA ÉTICA ECOLÓGICA E INTERESPECÍFICA

3.1. CONTEXTUALIZACIÓN: LA INVISIBILIZACIÓN DE LO NO HUMANO EN EL CAMBIO CLIMÁTICO

Durante siglos hemos construido un modelo de vida basado en la lógica de la dominación y explotación que legitima, bajo el argumento del progreso y de la civilización, la subordinación total de todo lo que se ha entendido por naturaleza o, dicho de otro modo, de lo que ha sido definido como “lo otro”, al situar al ser humano fuera de ella, ubicándolo en lo que se conoce como cultura. De ahí, la famosa dicotomía naturaleza/cultura que tantas consecuencias ha tenido, tanto en detrimento de ecosistemas enteros formados por animales no humanos, plantas y otras formas de vida como para determinados grupos humanos que han sido tradicionalmente marginalizados como las mujeres, las personas LGBTIQ+, las racializadas, discapacitadas, etc., que aún experimentan en la actualidad grandes desigualdades.

Muchos pensadores han reflexionado críticamente sobre esta contraposición, abordando cómo esta ha sustentado precisamente dinámicas de poder y sometimiento. Entre ellos, nos gustaría destacar a Marta Tafalla, pues tal y como subraya esta filósofa refiriéndose a este “proyecto de dominio de la biosfera”: “Para ello elaboraron una cosmovisión dualista, según la cual toda la realidad puede

ordenarse en una serie de pares opuestos, uno de los cuales es siempre jerárquicamente superior al otro”²⁴.

No obstante, hemos de puntualizar con respecto a este punto que, a pesar de que en esta reflexión nos vayamos a centrar en sus implicaciones para el sufrimiento animal y la destrucción de la propia naturaleza, no por ello nos olvidamos de la importancia de la interseccionalidad y de su impacto en las identidades que han sido anuladas históricamente por cuestiones de género, sexualidad, etnia, clase, grupo de edad, etc. Pues, al fin y al cabo, ha sido una misma lógica la que nos ha encaminado hacia el colapso ecológico actual, y, sin embargo, seguimos creyendo que podemos solucionar esta situación sin cambiar de raíz nuestra relación con el mundo.

3.2. UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA AMPLIADA: ÉTICA ANIMAL Y RECONOCIMIENTO DE LA SENTIENCIA

En este marco, la justicia ha sido tradicionalmente entendida como un asunto vinculado de forma exclusiva a los humanos, pues rara vez nos paramos a pensar en quienes no pertenecen a nuestra especie. Pues, como diría el catedrático de Filosofía del Derecho, Pablo de Lora, la justicia ha sido históricamente una cuestión antropocéntrica, concebida exclusivamente para los humanos, sin considerar a la especie animal como sujeto moral digno de consideración²⁵.

Así, mientras explotamos a la naturaleza, incluyendo a los animales no humanos, al entenderlos como meros recursos para cubrir nuestras necesidades y deseos, preocupándonos únicamente por cómo el cambio climático está afectando a nuestra sociedad y economía, la supervivencia de innumerables especies se ve amenazada por nuestros actos. Como advierte el IPBES en su informe de 2019, cerca de un millón de especies se encuentran en peligro de extinción debido a la acción humana, lo que demuestra que nuestra forma de habitar el planeta amenaza gravemente a otras formas de vida²⁶. Esto ocurre, tanto por la matanza masiva que hacemos de ellos con diversos fines, como por la propia alteración que estamos provocando de los hábitats en los que viven.

²⁴ TAFALLA, 2022, p. 170.

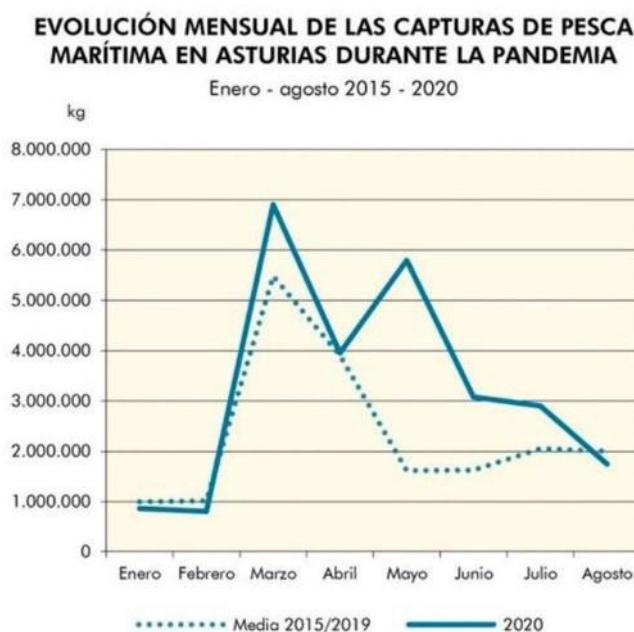
²⁵ LORA, P. de (2003). *Justicia para los animales: La ética más allá de la humanidad*. Madrid. Alianza.

²⁶ IPBES. (6 de mayo de 2019). *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*. Ipbes. Recuperado el 10 de abril de 2025: https://www.ipbes.net/global-assessment?utm_source=

En el contexto y territorio asturianos, todo esto se traduce en la transformación de los distintos ecosistemas costeros, montañosos, etc., en el retroceso de los bosques autóctonos, en el estrés hídrico de los ríos, entre muchos otros, que afectan a la fauna y flora silvestre y a lo que ha definido a nuestra región hasta ahora. Sin embargo, en esta línea tampoco podemos olvidar la importancia de ampliar precisamente el enfoque, yendo más allá de lo humano pues, a menudo, cuando se debate sobre cambio climático en Asturias, se subrayan sus consecuencias para actividades tradicionales como puede ser la pesca, ignorando las graves consecuencias que este tipo de prácticas tienen tanto para la vida de las especies marinas como para el propio océano.

Cabe entonces pararse a observar el siguiente gráfico²⁷, que muestra la evolución mensual de las capturas de pesca marítima en Asturias durante los primeros meses de 2020, comparadas con la media de años anteriores. Si bien es cierto que la pandemia de COVID-19 tuvo un impacto en la actividad pesquera, lo que estos datos revelan es la magnitud de una práctica sistemática, considerada tradicional en nuestra región, que implica la muerte masiva de animales marinos o dicho de otra forma, de seres sintientes cuya vida se reduce a cifras y volúmenes. A lo que hay que añadir su elevado coste ambiental, pues muchas redes de pesca y vertidos de plásticos y desechos no solo siguen degradando gravemente los ecosistemas marinos, sino que también ponen en peligro la vida de estas especies.

²⁷ Nota. Adaptado de *Evolución mensual de las capturas de pesca marítima en Asturias durante la pandemia. Enero-agosto 2015-2020*, de la Dirección General de Pesca Marítima del Principado de Asturias, 2020, Atlas Nacional de España (ANE) (https://atlasnacional.ign.es/wane/P%C3%A1gina_principal). CC BY 4.0.



Fuente: Atlas Nacional de España (ANE).

Por todas estas razones, centrándonos en la ética animal, considero que es urgente romper con esta visión limitada, ampliando nuestra noción de justicia para incluir a los animales no humanos como sujetos con relevancia moral y política, puesto que diariamente atentamos contra su integridad, sin reconocer su sintiencia, inteligencia, sociabilidad, complejidad cognitiva y afectiva, subjetividad e intereses. No se trata entonces de evitar solamente su sufrimiento innecesario, sino también de reconocer el valor intrínseco de sus vidas.

Si bien, en cuanto a una posible definición de *sintiencia*, la Organización Ética Animal la describe como sigue:

La *sintiencia* es la capacidad de ser afectado de manera positiva o negativa. Es la capacidad de tener experiencias. No es la mera capacidad de percibir estímulos o reaccionar a alguna acción, como en el caso de una máquina que desarrolla ciertas funciones cuando presionamos un botón. En concreto, la sintiencia o capacidad de sentir es algo diferente de la capacidad de recibir y reaccionar a dichos estímulos de manera consciente, al experimentarlos desde el interior²⁸.

3.3. LUCHAS INTERCONECTADAS: ECOLOGISMO Y DERECHOS ANIMALES CONTRA LA EXPLOTACIÓN

Dentro de esta discusión, en muchas ocasiones el movimiento animalista y ecologista

²⁸ Organización Ética Animal, 2025.

han mantenido entre sí tensiones al darle más importancia al sufrimiento de los animales individuales o a la preservación de los ecosistemas, respectivamente. No obstante, en esta reflexión, trataremos de converger ambas luchas, puesto que, a pesar de que cada una de ellas se centre en defender los derechos de los animales no humanos o de la propia naturaleza, ambas comparten un frente común con el que quieren acabar que es, precisamente, la lógica de la explotación y dominación de la que hablábamos al principio.

Al fin y al cabo, en muchos casos, determinados sectores que afectan a la vida de los animales no humanos también provocan la degradación del medio ambiente. Pues, por ejemplo, centrándonos en el territorio de Asturias, la ganadería industrial no solo implica la tortura y muerte de millones de animales, sino que también es una de las principales causas de deforestación, contaminación del agua y del aire a partir de la emisión de gases de efecto invernadero, etc. En este sentido, la crisis climática, tanto en el territorio asturiano como en el resto del planeta, no solo es un problema que supone sufrimiento animal sino también destrucción medio ambiental, por lo que, en definitiva, se trata de un fenómeno causado por un sistema económico que se basa en la sobreexplotación de lo vivo, entre lo que encontramos tanto a otras especies como a la propia naturaleza en sí misma. De ahí que en nuestra introducción hablásemos de los límites del “desarrollo sostenible”, pues éste consiste, tal y como decíamos, en seguir funcionando bajo las mismas reglas del sistema capitalista, sin replantearnos verdaderamente una solución efectiva que acabe con la explotación y no la perpetúe.

Basta con ver los datos recogidos por Greenpeace sobre el impacto del sector agrícola y ganadero no sólo en la deforestación, la contaminación de la tierra y el agua, la calidad del aire, etc., sino también en la salud humana y por supuesto el maltrato animal. Así señalan que el 14'5% de las emisiones globales de gases de efecto invernadero son provocadas por la ganadería²⁹10. A lo que hay que añadir la estremecedora cifra de matanza animal, pues advierten que cada minuto en España se matan de media a unos 1.700 animales, que además viven en unas condiciones terribles³⁰.

²⁹ GREENPEACE (10 de junio de 2019). *La ganadería industrial está destruyendo el planeta*. Greenpeace. Recuperado el 4 de abril de 2025: <https://es.greenpeace.org/es/sala-de-prensa/comunicados/la-ganaderia-industrial-esta-destruyendo-el-planeta/#:~:text=El%20sector%20agr%C3%ADcola%20es%20ya,todo%20el%20transporte%20mundial%20junt>

³⁰ GREENPEACE. (7 de octubre de 2021). *El sector ganadero está emitiendo en España unos 70 millones de toneladas de CO2 eq. al año*. Greenpeace. <https://es.greenpeace.org/es/sala-de->

En cuanto a cifras más concretas, a pesar de que el sacrificio de ganado en Asturias haya disminuido un 10'4%, estas siguen siendo cifras alarmantes. Según datos de la Sociedad Asturiana de Estudios Económicos e Industriales (SADEI), solo en 2023 se sacrificaron 19.119 toneladas de animales en nuestra región³¹. Este número, aunque sea menor que en años anteriores, sigue representando la matanza de miles de seres sintientes para satisfacer demandas humanas. Por lo que es importante ser conscientes de que, en Asturias, continúan siendo sacrificados miles de animales anualmente. De ahí que haya que reflexionar sobre las prácticas de consumo humanas y el trato que le estamos dando a la especie animal.

Para visualizar de forma más clara este impacto de la ganadería en nuestro país, atendamos al siguiente gráfico³²:



Fuente: Greenpeace España, 2021.

Tal y como vemos, aunque Asturias sea una de las comunidades con menor impacto en emisiones de gases de efecto invernadero por la ganadería en comparación con

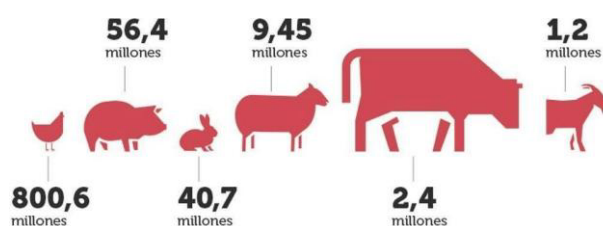
prensa/comunicados/el-sector-ganadero-esta-emitiendo-en-espana-unos-70-millones-de-toneladas-de-co2-eq-al-ano/

³¹ CEREIJIDO, J.L. (13 de marzo de 2024). *El sacrificio de ganado bajó en Asturias un 10'4% en 2023*. EFE. Recuperado el 3 de abril de 2025: https://efe.com/principado-de-asturias/2024-03-13/el-sacrificio-de-ganado-bajo-en-asturias-un-104-en-2023/?utm_source=.com

³² Nota. Adaptado de Ranking de emisiones de gases de efecto invernadero por la ganadería en España, por Greenpeace España, 2021, Greenpeace España (<https://es.greenpeace.org/es/sala-de-prensa/comunicados/el-sector-ganadero-esta-emitiendo-en-espana-unos-70-millones-de-toneladas-de-co2-eq-al-ano/>). Todos los derechos reservados.

otras regiones como Cataluña, aun así, sigue generando 1'2 millones de toneladas de CO2. Además, teniendo en cuenta que este informe de Greenpeace en el que se basa esta información es de 2021, es muy probable que las emisiones hayan aumentado desde entonces.

Por si fuera poco, existen otros datos³³ que reflejan la magnitud de la ganadería en España. Solo en 2021, se sacrificaron casi mil millones de animales en un solo año, lo que evidencia la gravedad de la ganadería española y su impacto tanto ambiental como ético³⁴. Y de nuevo, considerando que son cifras de hace tiempo, muy seguramente hayan aumentado significativamente en los últimos años.



Fuente: Ballena Blanca "El Diario", 2021

Profundizando en este caso, hay quien podría decirnos que la tradición asturiana justifica la ganadería en nuestro territorio, pero creemos que esta visión ignora por completo el sufrimiento de los animales no humanos y la degradación de los ecosistemas por lo que, en realidad, habría que priorizar la vida y la biodiversidad. Pues, por un lado, tal y como venimos diciendo, la especie animal tiene claramente intereses y capacidad para sufrir, por lo que abogamos por eliminar aquellas prácticas que les inflijan dolor y, por otro lado, este tipo de prácticas también contribuyen al cambio climático y la pérdida de los ecosistemas, por lo que habría que priorizar el cuidado de ambos.

De hecho, la ganadería extensiva, que es la más común dentro de Asturias, suele ser presentada como una alternativa más ética y ecológica frente a la intensiva, sin embargo, queremos señalar que tampoco ésta está exenta de problemáticas significativas. A pesar de que los animales disponen de mayor espacio para vivir, esto no altera el destino final de su explotación, ya que su vida sigue estando al servicio de

³³ Nota. Adaptado de *Gráfico sobre el número de animales sacrificados en España por especies*, por Ballena Blanca "El Diario", 2021 (https://www.eldiario.es/ballenablanca/biodiversidad/sacrifica-espana-grafico_1_7343468.amp.html). Todos los derechos reservados.

³⁴ ACOSTA, S. (24 de marzo de 2021). Lo que se sacrifica en España, en un gráfico. *El Diario*. https://www.eldiario.es/ballenablanca/biodiversidad/sacrifica-espana-grafico_1_7343468.amp.html

la producción de carne, leche y otros derivados, lo que implica su inevitable sacrificio o uso continuo como recurso. Este aspecto cuestiona que mejorar las condiciones de cría haga que su explotación sea menos problemática en términos éticos, y, además, tal y como comentábamos antes, supone una degradación medioambiental.

Por todo ello, aunque entendamos que la ganadería representa el sustento de muchas personas en Asturias y que cualquier cambio en este modelo económico plantea dificultades para quienes dependen de él, aun así, tratamos de señalar que tampoco se trata de justificar indefinidamente la explotación animal bajo el argumento de la necesidad humana. Por esta razón, a pesar de esta gran dificultad, consideramos fundamental buscar soluciones que permitan una transición justa y progresiva, en la que ni los animales sigan siendo explotados ni quienes hoy dependen de la ganadería queden desamparados, sino que puedan encontrar alternativas económicas sustentables y éticamente responsables.

3.4. LA JERARQUÍA HUMANA Y LA VISIÓN REDUCCIONISTA DEL MUNDO VIVO

Uno de los grandes obstáculos para lograr este cambio es la profunda jerarquía que hemos construido en la que el ser humano se encuentra en una cúspide a partir de la cual puede explotar sin límites a todo lo demás, tal y como sostiene la psicóloga social y escritora Melanie Joy (2013)³⁵. Pues, nos hemos acostumbrado a pensar, desde una visión tremendamente reduccionista y antropocéntrica, que algunas formas de vida son más valiosas que otras, cuando en realidad, la vida en la Tierra debería basarse en una afirmación de nuestra interdependencia en la que todas las formas de existencia sean tenidas en cuenta y, por lo tanto, reconocidas.

Asimismo, los animales no humanos tampoco han sido los únicos que han sido completamente anulados, sino que también otros seres vivos como son las plantas han sido vistas y siguen siendo entendidas como entes pasivos sin formas de comunicación, cooperación, inteligencia, sintiencia, etc., sin embargo, algunos descubrimientos científicos han demostrado precisamente lo contrario.

En esta línea, en palabras de Stefano Mancuso y Alessandra Viola (2015):

“Los estudios más recientes sobre el mundo vegetal han demostrado que las plantas son sensibles (es decir, que están dotadas de sentidos), se comunican

³⁵ MELANIE, J. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: una introducción al carnismo*. Madrid. Plaza y Valdés Editores.

(entre ellas y con los animales), duermen, memorizan e incluso son capaces de manipular a otras especies”³⁶.

Realmente lo que ocurre muy a menudo con otras especies o formas de vida no humanas, no es que no sean inteligentes o no tengan, por ejemplo, un lenguaje o capacidad afectiva, sino que al partir del paradigma humano y al reconocerle exclusivamente a estas capacidades, otorgándole solo a él un valor intrínseco, se ignora por completo la diversidad y complejidad del mundo vivo.

3.5. RECONFIGURANDO NUESTRA RELACIÓN CON LA NATURALEZA: LA INTERDEPENDENCIA COMO BASE ÉTICA

Este reconocimiento de la interdependencia es fundamental si realmente queremos construir una ética ecológica y animalista y, por ende, una relación con lo no humano verdaderamente transformadora, que nos permita emanciparnos y abandonar este tipo de sistemas tan destructivos. Por este motivo, no creemos que baste con prohibir ciertas formas de explotación o reducir el impacto ambiental de nuestras acciones, sino que se trata de cambiar nuestra forma de estar y de entender el mundo que nos rodea y del que dependemos.

En suma, comprender que nuestra habitabilidad depende de los ecosistemas y que la vida de las demás especies no debe ser entendida como un mero recurso, nos permite adoptar una postura radicalmente distinta. A partir de esta pretensión, podemos defender filosóficamente la importancia de llevar a cabo un cambio completo de paradigma en el que la justicia intergeneracional e interespecífica ocupen un lugar clave. Lo que implica no solo ampliar el espectro de sujetos morales e incluso políticos, sino también dejar de escondernos bajo la ilusión de un sistema basado en un crecimiento ilimitado, aun siendo conscientes de la finitud tanto planetaria como humana. Esto no significa ignorar que dentro de la naturaleza entre animales no humanos y otros seres vivos haya depredación, competencia y muerte, pues por supuesto que la hay, pero tampoco nosotros como especie podemos ignorar todo el sufrimiento que hemos causado.

Recapitulando, necesitamos entonces un nuevo modelo que reconfigure nuestra relación con todo lo que históricamente ha sido incluido bajo la categoría de “naturaleza”, reconociendo la importancia de cada forma de vida en un sentido anti-utilitarista. Por lo que, en realidad, más que de una lucha contra el cambio climático,

³⁶ MANCUSO Y VIOLA, 2015, p. 168.

se trata de un enfrentamiento y cuestionamiento del propio sistema en el que vivimos, pues este es precisamente el que ha provocado la crisis ecológica actual que pone en riesgo la habitabilidad en todos los sentidos.

Si realmente queremos un futuro habitable, debemos romper con esta lógica de la dominación y construir un mundo en el que la justicia abarque a todos los seres vivos, teniendo en cuenta sus intereses, subjetividades y particularidades. Esto implica abandonar la idea de que la naturaleza existe en exclusiva para nuestro beneficio, reconociendo que cada ser vivo tiene un valor propio al tratarse de sujetos morales que forman parte de nuestras comunidades o que incluso tienen las suyas propias.

En Asturias, como en el resto del mundo, el cambio climático es una señal de alarma que nos tendría que hacer reflexionar sobre nuestra relación con el planeta y el tratamiento que le estamos dando. Por consiguiente, no basta con pequeños ajustes como pueden ser las prácticas de desarrollo sostenible, sino que necesitamos deconstruir tanto nuestro sistema como nuestras relaciones con el resto de habitantes del mismo.

En pocas palabras, esta lucha no solo se reduce a intentar salvar el medio ambiente, sino que se trata de construir una nueva forma de habitar la Tierra, basada en la interdependencia, la justicia intergeneracional e interespecífica y el reconocimiento del valor de todas las formas de vida.

4) IDENTIDAD DEL TERRITORIO

Con el auge del sector industrial, la irrupción de una sociedad cada vez más cosmopolita y el imparable proceso de la globalización, la provincia asturiana ha experimentado una pérdida de identidad tanto en el plano individual como en el colectivo regional. Por esta razón, a lo largo de este apartado analizaremos cómo y por qué se ha ido desvaneciendo ese arraigo cultural, tratando de identificar el germen subyacente de esta problemática, que tal y como veremos, estará estrechamente ligado a la sobreexplotación de la naturaleza y la transformación de las relaciones sociales.

Centrándonos en el territorio y espacio asturianos, nuestra región se ha constituido históricamente como un territorio reconocido por sus distintos símbolos como la bandera azul con la Cruz de la Victoria dorada, sus espacios naturales, su biodiversidad en flora y fauna que ha nutrido tradiciones culturales y gastronómicas transmitidas generación tras generación, etc. Sin embargo, en el marco de un clima

en constante transformación, diversos estudios indican que la temperatura media se incrementa en aproximadamente 0'26°C por cada década lo que, a lo largo del tiempo, provoca cambios significativos en Asturias. Esta crisis climática proclamada en declaraciones como la del secretario general de la ONU, D. Antonio Guterres, quien ha alertado sobre un inminente “infierno climático”, nos lleva a replantearnos si Asturias puede seguir considerándose un paraíso climático³⁷. A esto hay que añadir el Decreto 40/2021, publicado en el Boletín Oficial del Principado de Asturias (BOPA), que constituye un esfuerzo normativo para mitigar las emisiones de gases de efecto invernadero a través de la sustitución de combustibles fósiles por energías renovables³⁸. Todo esto provoca un replanteamiento de las actividades tradicionales, además de suponer desafíos y debates, puesto que también podría reflexionarse sobre hasta qué punto este tipo de alternativas son realmente sustentables.

Con todo, tal y como veremos en los próximos subapartados, la transformación del territorio ante el cambio climático no afecta solo al medio ambiente, en cuanto a la sobreexplotación de la naturaleza y de los seres sintientes que la tratan de habitar, sino que también se refleja en otros aspectos más relacionados con la identidad del territorio y las políticas públicas. Por lo que, por esta razón, consideramos conveniente volver a examinar estas cuestiones, intentando reconfigurar la identidad de nuestra región en una era marcada por la crisis ecológica.

4.1. LA MINERÍA ASTURIANA

Asturias fue una de las grandes precursoras en la explotación de energías fósiles, destacando por sus importantes extracciones de carbón que la convirtieron en una de las principales cuencas carboníferas del país. Esta riqueza minera no sólo impulsó el desarrollo económico de la región, sino que también configuró profundamente su identidad social y cultural. Dentro de este mismo marco, tal como apuntábamos anteriormente, en la actualidad nos enfrentamos a un proceso de transición energética que plantea el paso de los combustibles fósiles a fuentes renovables. Sin embargo, esta transformación no está exenta de tensiones y preguntas fundamentales: ¿Es realmente necesario este cambio?, ¿a qué precio simbólico y material se produce?

³⁷ SALAS, M.G., (13 de noviembre de 2022). *El "infierno climático" de Asturias: "Nuestra región dista hoy bastante de ser un paraíso natural"*. El Periódico de España. https://www.epe.es/es/asturias/20221113/infierno-cambio-climatico-paraíso-78523863?utm_source

³⁸ Decreto 40/2021 [con fuerza de ley]. Por el que se regula la organización y funcionamiento del registro de huella de carbono para la reducción, absorción y compensación de emisiones de gases de efecto invernadero. 29 de julio de 2021. Principado de Asturias.

Para ser conscientes de este tipo de problemáticas, consideramos fundamental partir de una definición básica de qué son los combustibles fósiles, pues se trata de recursos formados por la descomposición de materia orgánica (vegetal y animal) que, tras millones de años bajo la superficie terrestre, generan compuestos cuya combustión produce energía eléctrica, térmica y mecánica. Si bien es cierto que esta fuente ha sido clave para el desarrollo industrial, su impacto ambiental es elevado, principalmente debido a su uso indiscriminado y a la escasa regulación en los procesos en los que es empleado. Por este motivo, entendemos que no se trata únicamente de reconocer que estas fuentes sean intrínsecamente nocivas, sino de ser conscientes de que esta gestión inadecuada ha contribuido enormemente a la crisis ecológica actual. Pues, como ocurre en otros sectores, como el ganadero, el problema central radica en cómo se realizan estas prácticas y en sus consecuencias acumulativas sobre el medio ambiente y por supuesto, sobre los seres vivos que lo habitan.

Centrándonos en el caso de la minería, especialmente la que se realiza a cielo abierto, tiene múltiples impactos ambientales como la alteración de microclimas, la contaminación del aire, de las aguas y del suelo, la pérdida de biodiversidad, etc. La propia existencia de explotaciones mineras conlleva riesgos inherentes tanto para el medio ambiente como para las comunidades humanas implicadas y, a pesar de que ciertos efectos podrían haberse mitigado mediante infraestructuras adecuadas y un control riguroso de las explotaciones, lo preocupante es que rara vez se señala la raíz del problema, al igual que ocurre con las centrales nucleares que también son mal gestionadas. A estos impactos se suman más implicaciones sociales, pues durante el auge minero, el capital extranjero desempeñó un papel clave en el desarrollo del sector, especialmente impulsado por la expansión de la industria ferroviaria que facilitó la distribución y comercialización del carbón. Sin embargo, la decisión de abaratar costes mediante el aumento de mano de obra derivó en una sobreexplotación de los trabajadores, de modo que el mercado del carbón también contribuyó a profundizar las desigualdades sociales.

Con respecto al impacto de esta actividad en la identidad asturiana, en el contexto de la Guerra Civil y el posterior aislamiento internacional se favoreció el fortalecimiento de industrias nacionales impulsadas por el Estado. Esto supuso que la minería se llegase a convertir en un emblema de la identidad asturiana, no solo como motor económico, sino como símbolo de cohesión social y de una tradición obrera basada en la solidaridad y la lucha colectiva. Y, particularmente, en tiempos del franquismo,

el papel de las mujeres en este proceso fue decisivo, pues participaron activamente en la resistencia contra la dictadura, organizando huelgas y defendiendo a sus comunidades. Un ejemplo emblemático es “La Huelgona” de 1962, una huelga minera que sacudió los cimientos del régimen franquista y logró mejoras significativas en las condiciones laborales, además de contribuir notablemente al PIB nacional.

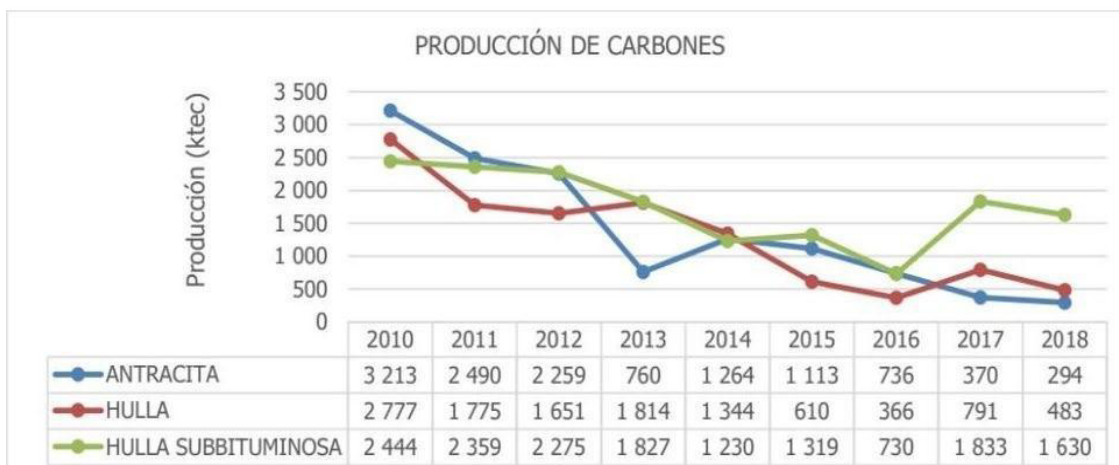
En esta reconstrucción de la historia del carbón, también hemos de mencionar, la integración de España en la Comunidad Económica Europea, pues esto supuso un punto de inflexión, ya que El Tratado de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECA), en vigor desde 1952, anticipaba un nuevo orden industrial en el continente basado en políticas comunes y en la reducción progresiva de las ayudas estatales a sectores no competitivos³⁹. Precisamente, estas medidas provocaron el cierre de numerosas minas pues, además, la Unión Europea facilitó este proceso de reconversión con planes de cierre, prejubilaciones y programas de reinserción laboral, lo que modificó radicalmente el perfil social de las comunidades mineras.

A continuación, se presenta un gráfico⁴⁰ que recoge cómo ha cambiado la producción de carbón en España (2010-2018), según datos procedentes de una estadística enfocada en nuestro país:

³⁹ Tratado constitutivo de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero. Tratado fundacional de la CECA para la integración económica del carbón y del acero. Francia, Alemania Occidental, Italia, Países Bajos y Luxemburgo. Artículo 19. 18 de abril de 1951. Recuperado de https://www.cervantesvirtual.com/obra/texto-del-tratado-constitutivo-de-la-comunidad-europea-del-carbon-y-del-acero-1144787/?utm_source=

⁴⁰ Nota. Adaptado de *Evolución de las producciones de carbones*, por Instituto Geológico y Minero de España (IGME), 2024, Panorama Minero 2022 (<https://web.igme.es/PanoramaMinero/actual/PANORAMA%20MINERO%202022.pdf>). Todos los derechos reservados.

EVOLUCIÓN DE LAS PRODUCCIONES DE CARBONES



Fuente: Instituto Geológico y Minero de España (IGME), 2024.

Con el objetivo de enfocar el análisis en Asturias, recurriremos a una tabla⁴¹ que muestra la producción de carbón por comunidades autónomas y provincias:

PRODUCCION DE CARBONES POR COMUNIDADES AUTÓNOMAS Y PROVINCIAS

(ktec)	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
ANTRACITA	3 213	2 490	2 259	760	1 264	1 113	736	370	294
ASTURIAS	1 566	1 290	1 306	486	641	857	555	304	83
ASTURIAS	1 566	1 290	1 306	486	641	857	555	304	83
CASTILLA Y LEON	1 647	1 199	953	274	622	256	181	66	211
LEÓN	1 459	1 049	920	268	583	236	174	65	211
PALENCIA	188	150	33	7	40	20	7	2	
HULLA	2 777	1 775	1 651	1 814	1 344	610	366	791	483
ANDALUCIA	520								
CÓRDOBA	520								
ASTURIAS	862	703	513	482	378	295	310	253	237
ASTURIAS	862	703	513	482	378	295	310	253	237
CASTILLA Y LEON	806	657	617	680	349	166	56	538	246
LEÓN	806	657	617	680	349	166	56	538	246
CASTILLA-LA MANCHA	590	415	521	653	616	148			
CIUDAD REAL	590	415	502	619	604	136			
CUENCA			19	34	12	12			
HULLA SUBBITUMINOSA	2 444	2 359	2 275	1 827	1 230	1 319	730	1 833	1 630
ARAGON	2 339	2 265	2 204	1 827	1 230	1 319	730	1 833	1 630
TERUEL	2 339	2 265	2 178	1 827	1 230	1 319	730	1 833	1 630
ZARAGOZA			26						
CATALUÑA	104	94	71						
LÉRIDA	104	94	71						
Total general	8 433	6 624	6 186	4 401	3 838	3 042	1 832	2 995	2 407

Fuente: Instituto Geológico y Minero de España (IGME), 2019.

⁴¹ Nota. Adaptado de *Producción de carbones por comunidades autónomas y provincias*, por instituto Geológico y Minero (IGME), 2019, IGME, Panorama Minero 2018-2020 (<https://web.igme.es/PanoramaMinero/Historico/2019/PANORAMA%20MINERO%202019.pdf>). Todos los derechos reservados.

Así se fue desmantelando no solo una industria, sino también una forma de vida. El tejido barrial y comunitario que giraba en torno a la mina se disolvió, dando paso a una nueva figura, la del individuo desvinculado de su entorno inmediato sin anclajes territoriales ni vínculos laborales estables o, dicho de otra forma, un sujeto con un modelo de vida tremendamente individualista. En este proceso, la desaparición del barrio, del trabajo ligado a un espacio concreto, a un colectivo, a una identidad compartida, dejó al sujeto ante un entorno cada vez más fragmentado. Todo ello supone que, en esta nueva lógica neoliberal, emerge la figura del “hombre flexible”, un individuo adaptativo, moldeado por la competitividad, el dinamismo y la precariedad del sistema global actual. Y al mismo tiempo, no puede ignorarse que la llegada masiva de trabajadores de otras regiones durante el auge minero, junto con la represión cultural ejercida por el franquismo, contribuyó al desuso del asturiano como lengua vehicular.

Todo ello, unido a la posterior integración de nuestro país en la Unión Europea, favoreció una pérdida de soberanía de los Estados-nación, lo que ha sido instrumentalizado tanto por fuerzas de extrema derecha como por discursos nacionalistas excluyentes. En respuesta, algunos sectores de la izquierda adoptaron el discurso ecologista como vía para promover un desarrollo más “sostenible”. Sin embargo, estas políticas “verdes” no siempre tienen en cuenta el impacto real sobre la vida cotidiana de los ciudadanos, pues generan nuevas formas de desigualdad y precarización que deben ser analizadas críticamente, ni tampoco la necesidad de acabar con la lógica de la explotación de la naturaleza, tal y como apuntábamos en apartados anteriores.

4.2. LA GANADERÍA ASTURIANA

La ganadería también ha sido históricamente una de las actividades más arraigadas en la identidad asturiana. Hoy día este sector se encuentra inmerso en una profunda crisis estructural, agravada por la lógica del libre mercado globalizado, que prioriza intereses financieros, individualistas y cortoplacistas por encima de la sustentabilidad ecológica y del bienestar de los seres vivos, tanto humanos como no humanos. Pues, en esta situación, incluso las políticas promovidas desde la Unión Europea, en ocasiones, están imponiendo protocolos que afectan directamente al pequeño y mediano productor, debilitando las bases sociales de la ganadería tradicional al estar a veces desconectadas de las realidades locales.

Así, centrarnos por ejemplo en un caso reciente y concreto del territorio asturiano, podría llevarnos a aludir al concejo de Tineo como uno de los principales núcleos de producción lechera del país, cuya situación resulta paradigmática de cara a entender los conflictos actuales en el sector ganadero. En este tipo de debates, organizaciones como USAGA y URA han denunciado el nuevo protocolo de saneamiento ganadero, que impone el sacrificio completo de una explotación ante la detección de algunos casos positivos de tuberculosis, incluso si la mayoría de los animales están sanos. Esta medida, lejos de constituir una solución sanitaria eficaz, no solo debilita aún más el tejido productivo rural, sino que ignora completamente la dimensión ética del problema, en lo referido al sufrimiento y la muerte innecesaria de seres sintientes. Tratar a los animales como simples vectores de contagio o unidades productivas prescindibles perpetúa una lógica especista que niega su condición de sujetos con capacidad de experimentar dolor, miedo, etc., lo que también va totalmente en contra de nuestros objetivos apuntados. A esta problemática se suma la ausencia de políticas sólidas que protejan a los productores locales frente a las consecuencias de acuerdos comerciales como el tratado con MERCOSUR, que permite la entrada masiva de productos a bajo coste en competencia desleal con la ganadería de proximidad, sin tener en cuenta el devastador impacto ecológico de importar carne desde regiones donde se destruyen ecosistemas enteros para sostener el modelo agroexportador que también acaba con las vidas de estos mismos animales no humanos.

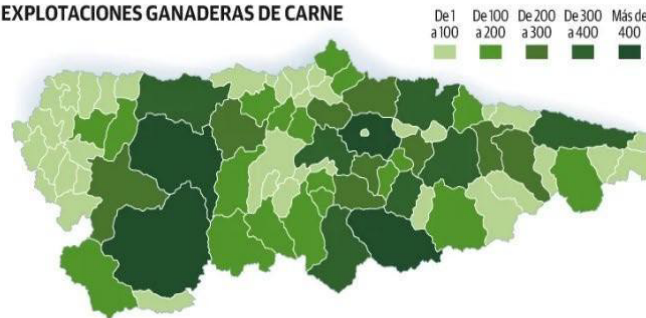
Resulta necesario detenernos en los siguientes mapas temáticos⁴², que reflejan la distribución territorial de las explotaciones ganaderas de bovino en Asturias durante el año 2024, diferenciadas según su orientación productiva; carne, leche y mixtas.

⁴² *Nota.* Adaptado de *Clasificación de explotaciones de bovino*, por Gobierno del Principado de Asturias, 2023, La Voz del Trubia (<https://lavozdeltrubia.es/2023/04/15/el-principado-publica-la-nueva-clasificacion-de-15-070-ganaderias/amp/>). Todos los derechos reservados.

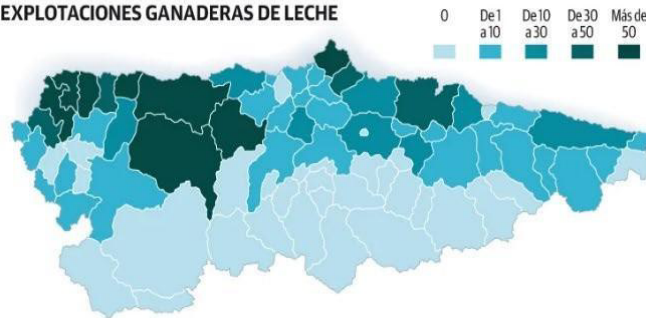
Las ganaderías de bovino en Asturias

Distribución de las explotaciones por el territorio y análisis de costes e ingresos

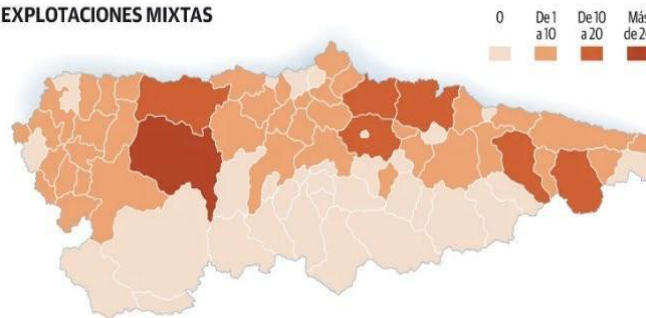
EXPLOTACIONES GANADERAS DE CARNE



EXPLOTACIONES GANADERAS DE LECHE



EXPLOTACIONES MIXTAS



Fuente: La Voz del Trubia, 2023.

Aunque la representación ofrece una visión detallada del número de explotaciones por concejo, el enfoque continúa siendo exclusivamente cuantitativo y económico, ya que se contabilizan y evalúan costes e ingresos, pero se omite por completo cualquier consideración ética. No se cuestiona la legitimidad de criar animales para ser explotados y finalmente sacrificados, ni se reconoce su capacidad de sufrir. Pues, en el mejor de los casos se incluyen cifras de animales muertos, desprovistas de cualquier reflexión crítica o filosófica. Es así como precisamente esta forma de representación contribuye a reforzar la cosificación de los animales no humanos, tratados y reducidos a “cabezas de ganado” y excluidos sistemáticamente del debate sobre las implicaciones morales del modelo productivo que los instrumentaliza.

En esta misma línea, desde una perspectiva de ética ecológica y animalista, esta situación pone de relieve cómo el sistema agroalimentario globalizado no solo degrada al entorno y a los seres vivos afectados, sino que también precariza la vida en el campo. En este grave impacto, las decisiones tomadas desde centros de poder están también agudizando el problema, pues contribuyen al vaciamiento del medio rural al reducir la complejidad ecológica y cultural a una lógica puramente productivista. A ello se suma el impacto del cambio climático, que altera los ciclos de pasto, pone en riesgo la autosuficiencia forrajera y obliga a replantear las formas de producción extensiva.

En este contexto, se han recrudecido también los conflictos con la fauna silvestre. Por poner un caso concreto, la presencia del lobo ibérico y del jabalí, genera tensiones crecientes en zonas de pastoreo, donde se denuncia la desaparición de hasta un 40% de las ovejas en determinadas áreas de montaña⁴³. Y a raíz de esto, se ha criticado, por parte de los ganaderos, la entrada del lobo en el LESPRES (Listado de Especies Silvestres en Régimen de Protección Especial), argumentando que no se tuvo en cuenta la incidencia concreta en la ganadería extensiva ni se ofrecieron medidas compensatorias adecuadas⁴⁴.

A pesar de esta complicada situación, desde las éticas interespecífica y ecológica que sustentan este trabajo, consideramos imprescindible reconfigurar el enfoque del problema, por lo que creemos firmemente que la solución no puede pasar por la eliminación del lobo ni por su demonización como plaga, con la cual haya que acabarse. No debemos olvidar que esta postura parte de una jerarquía especista que niega la sintiencia, complejidad afectiva y valor intrínseco de las especies no humanas. Debido a esto, consideramos que defender un modelo verdaderamente justo implica reconocer al lobo y a otros animales silvestres como sujetos morales con intereses propios.

Por lo tanto, resulta necesario crear políticas que no funcionen bajo la lógica del exterminio, sino que busquen la deliberación y acuerdos mediante soluciones basadas en sistemas de protección del ganado más eficaces, indemnizaciones justas y, en

⁴³ Europa Press (7 de marzo de 2025). *El Principado replica a Morán que se remite el censo del lobo cada año y ve "política" su inclusión en el Lespre*. Europa Press. <https://www.europapress.es/asturias/asturias-rural-00671/noticia-principado-replica-moran-remite-censo-lobo-cada-ano-ve-politica-inclusion-lespre-20240307153652.html>

⁴⁴ PÉREZ, S., (30 de abril de 2024). *Ataque del lobo en Salas: <<Convivimos con fieras salvajes, preparadas para matar, por un 'singobierno'>>*. El comercio. https://www.elcomercio.es/asturias/occidente/ataque-lobo-salas-ganaderos-lespre-proteccion-20240430131832-nt.html?utm_source=

definitiva, apoyo técnico y científico para diseñar nuevas formas a partir de las cuales podamos gestionar colectivamente este tipo de problemáticas, sin vulnerar derechos animales, ni tampoco generar sufrimiento ni matanza. Pues, al fin y al cabo, tal y como anticipamos antes, resulta problemático considerar que la única solución es mantener intacto el actual modelo ganadero tradicional, cuando este también conlleva explotación animal y contribuye significativamente al cambio climático.

No se trata entonces sólo de “gestionar correctamente” su cría y muerte, sino de repensar la supuesta necesidad de su explotación. Esto no implica ignorar que muchas personas dependen económicamente de esta actividad, sino más bien asumir el reto de una transición justa hacia la construcción de modelos alternativos que no se basen en la violencia estructural contra seres vivos no humanos ni en la destrucción del medio ambiente.

En suma, el abandono del sector ganadero por parte de las instituciones públicas, las exigencias impuestas por el mercado global y los conflictos con la fauna salvaje muestran que nos encontramos ante una encrucijada ética, política y ecológica, pues nos damos cuenta de que estas reflejan un sistema en crisis, sobre el que debemos reflexionar filosóficamente. Ante esta situación, defendemos una reconfiguración profunda del modelo rural, basada en una transformación que tenga en cuenta la justicia intergeneracional e interespecífica, la defensa de la biodiversidad, el reconocimiento del valor de todas las formas de vida y la construcción de una relación verdaderamente sustentable con la naturaleza.

4.3. RUPTURA IDENTITARIA: HACIA UNA IDENTIDAD GLOBALIZADA

Tal y como anticipábamos, en las últimas décadas hemos asistido a una transformación profunda de la identidad colectiva, marcada por la erosión de vínculos comunitarios y por el ascenso de una lógica individualista, consumista y desarraigada. La libertad, en este nuevo marco, ya no se concibe como la posibilidad de construir un proyecto de vida compartido, sino como la capacidad de elegir entre productos, experiencias y estilos de vida. En este modelo, el consumo se ha convertido en emblema del empoderamiento individual, esto es, en una forma de participación simbólica de un sistema que promueve la inmediatez, la desvinculación y la desresponsabilización, basado en una lógica que atraviesa no solo las relaciones personales, sino también el mundo del trabajo y de la vida social.

Con anterioridad, en contextos como el asturiano, la identidad se construía en torno a la pertenencia a una comunidad obrera, a una lengua compartida, a un territorio habitado de forma estable, como sucedía en los barrios mineros, donde el hogar, el trabajo y la familia se entrelazaban en un denso tejido. En la actualidad, sin embargo, ese modelo se desvanece frente a la precariedad generalizada y a la imposibilidad de acceder a una vivienda o a una estabilidad laboral. En su lugar, se impone el ideal del “trabajador nómada”, alguien que no se arraiga a ningún lugar, no por elección sino por necesidad. Bajo esta figura, el biopoder⁴⁵, tal y como lo conceptualiza Michel Foucault en *Vigilar y castigar* (2002), despliega toda su eficacia, al no limitarse a disciplinar cuerpos, sino a moldear subjetividades. Se presenta al sujeto precarizado como libre, flexible, deseoso de explorar el mundo, cuando en realidad se trata de una forma sofisticada de control que adapta los cuerpos a las exigencias de la economía global, ya que incluso la imposibilidad de establecer un hogar se reviste de discurso aspiracional, naturalizando las condiciones estructurales que la provocan y, por tanto, vaciando de contenido toda posibilidad de resistencia colectiva.

Este nuevo sujeto también es estudiado por Richard Sennett en obras como *La corrosión del carácter* (1998) y *La cultura del nuevo capitalismo* (2006) en las que analiza precisamente cómo las transformaciones del capitalismo contemporáneo han erosionado los vínculos sociales, la estabilidad laboral y la construcción de una identidad coherente, dando lugar a un individuo individualista y adaptado a la incertidumbre, en sintonía con una cultura que valora más la eficiencia que el cuidado o la responsabilidad colectiva.

Este proceso forma parte de una ruptura identitaria más amplia, impulsada por la globalización y por el debilitamiento del Estado-nación como garante del bienestar social ya que, a medida que el Estado ha pasado a actuar como gestor eficiente de intereses económicos, han aumentado las desigualdades sociales y se ha consolidado la lógica del capital financiero como estructura organizadora de la vida. Pues, mientras que las funciones públicas también se ven afectadas al pasar a ser privatizadas, los derechos se supeditan al crecimiento económico, y los grandes lobbies empresariales toman protagonismo en la esfera política, apropiándose incluso del lenguaje ambientalista con fines de marketing: “sostenibilidad”, “transición

⁴⁵ A partir de las tesis foucaultianas en la obra *Vigilar y castigar* (2002), podríamos definir al biopoder como una forma de poder que se ejerce sobre los cuerpos y las poblaciones, no solamente para reprimir, sino también para organizar, controlar, gestionar y, por lo tanto, optimizar todos los aspectos de la vida, desde la reproducción, la sexualidad, la salud, la educación, el comportamiento, etc., a través de técnicas como la vigilancia, la disciplina y la normalización.

verde”, “planeta concienciado”, etc.

En este marco, la economía global no es una economía planetaria que incluya a todos los territorios y personas, sino una red desigual de inclusión y exclusión. Y particularmente, en el caso de Asturias, esto se traduce, por ejemplo, en la exclusión progresiva de la producción nacional ganadera frente a la importación de productos extranjeros más baratos, con consecuencias tanto ecológicas como sociales.

Ante estos nuevos cambios, los estudios globalistas han reflexionado sobre estas transformaciones, advirtiendo que no basta con analizarlas desde una única perspectiva, ni política, ni económica, ni cultural, ya que se trata de un fenómeno multidimensional. Autores como Manuel Castells han señalado que esta nueva era estructural exige revisar las categorías clásicas de la modernidad: el arte, la filosofía, la política, porque ya no remiten a los mismos contenidos⁴⁶. La identidad del sujeto moderno, basada en una asignación estable (nacionalidad, género, lengua, religión, etc.), ha sido sustituida por un modelo de identidades múltiples, móviles, negociables. En un principio, estas transformaciones podrían entenderse como positivas, al ser entendidas como una apertura en tanto que parece que suponen que el ser humano sea libre para construir su propio dominio de sentido. No obstante, a medida que reflexionamos sobre ello medianamente, nos damos cuenta de que esta supuesta flexibilidad puede ser también una forma de sometimiento al mercado, convirtiéndonos en sujetos modulares, en términos de Zygmunt Bauman, que deben adaptarse a las exigencias cambiantes del capital, sin posibilidad de arraigo ni resistencia⁴⁷.

Desde esta perspectiva crítica, la globalización aparece no como un proceso de homogeneización pacífica, sino como un campo de tensión entre fuerzas que descentralizan el poder estatal y otras que buscan nuevos anclajes identitarios en lo local o lo nacional. Este fenómeno explica, en parte, el auge de movimientos nacionalistas o comunitarios que, ante la disolución de certezas, buscan recuperar una forma de pertenencia más estable. Si bien hay que tener en cuenta que esta reacción identitaria puede volverse excluyente si no se basa en una ética de la justicia y del reconocimiento mutuo.

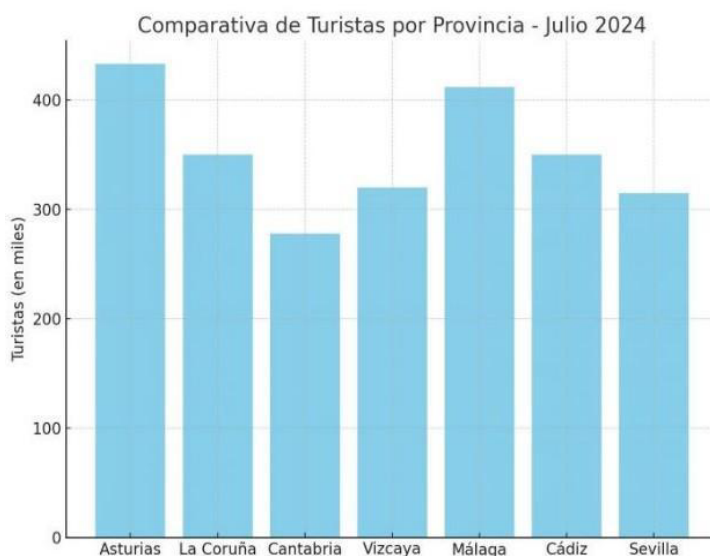
⁴⁶ CASTELLS, M. (2003). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. España. Alianza.

⁴⁷ BAUMAN, Z. (2003). *En busca de la política*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica de España.

En síntesis, creemos que, frente a este escenario tan problemático, es urgente repensar el lugar de la ciudadanía, reconociéndola no como una simple consumidora de productos, sino como sujetos activos de transformación, capaces de recuperar el vínculo con el territorio y con los otros, incluidos los animales no humanos y el medio ambiente, desde una perspectiva ética, plural y sustentable. Por esta razón, abogamos por reconocer que la verdadera modernidad no reside en una aceleración constante o flexibilidad infinita, sino en la capacidad de sostener vidas dignas en un planeta finito, en el cual el propio ser humano también es mortal. Precisamente, repensar la identidad asturiana en este contexto, significa asumir que ni el arraigo puede darse sin justicia, ni la libertad sin la comunidad.

4.4. ASTURIAS: ENTRE EL TURISMO Y LA SUSTENTABILIDAD

El Principado de Asturias, tradicionalmente reconocido como un "paraíso natural", se enfrenta a una transformación acelerada derivada del auge del turismo. Esta actividad, impulsada por dinámicas globales de consumo y movilidad, ha reconfigurado el paisaje social, económico y ecológico de la región⁴⁸.



Fuente: Asturias Mundial, 2024.

Cada año, la llegada masiva de visitantes ejerce una presión creciente sobre los espacios rurales y naturales, orientando su uso hacia intereses comerciales y reduciendo su función tradicional como hábitats de vida local. Para comprender mejor este efecto, conviene prestar atención a la gráfica adjunta, que ilustra el impacto

⁴⁸ Nota. Adaptado de *Comparativa de Turistas por Provincia - Julio 2024*, por Asturias Mundial, 2024, Asturias Mundial (<https://www.asturiasmundial.com/noticia/135925/explotado-definitivamente-turismo-asturias/>). Todos los derechos reservados.

del turismo en distintas provincias de España, donde destaca especialmente el caso de Asturias.

Uno de los fenómenos más evidentes de este proceso es la alteración del tejido urbano y comercial. Por ejemplo, las sidrerías, antaño lugares de reunión y comercio autóctono, han sido resignificadas como espacios de consumo turístico, perdiendo su papel original dentro de la comunidad local. A su vez, la masificación turística ha generado efectos adversos sobre la biodiversidad a través de la sobreexplotación de recursos naturales y la perturbación de la fauna y flora autóctona. Asimismo, este escenario ha desembocado en un malestar creciente entre la población residente, lo que en determinadas ciudades europeas ha sido denominado como “turismofobia”. Un término que alude a un rechazo social al modelo del turismo masivo que precariza la vida cotidiana de los habitantes locales.

En el caso asturiano, esta situación se agrava con la progresiva gentrificación de los espacios urbanos y rurales, donde la especulación inmobiliaria vinculada al turismo expulsa a los residentes hacia las periferias. Lo que supone que en municipios como Llanes o Ribadesella se hayan alcanzado niveles de saturación que superan su capacidad de carga, mientras que enclaves naturales protegidos como la playa de Gulpiyuri sufren un flujo incontrolado de visitantes, erosionando su conservación.

Las políticas públicas adoptadas hasta ahora han priorizado la expansión de la infraestructura turística en detrimento de una posible regulación. Ejemplo de ello es la proliferación de aparcamientos destinados a absorber un mayor número de visitantes sin establecer límites claros al acceso. De igual modo, el crecimiento desregulado de las Viviendas de Uso Turístico (VUT) ha propiciado una crisis habitacional, desplazando a los residentes de sus propios barrios. Esta mercantilización de la vivienda, motivada en parte por la demanda externa que busca segundas residencias o inmuebles para alquiler temporal, choca directamente con el derecho constitucional a una vivienda digna.

A ello hay que añadir, que este incremento de la actividad turística no solo ha disparado los precios de la vivienda, sino que también ha encarecido los productos de consumo básico. Esto ha provocado que la economía local haya pasado a convertirse en un modelo de servicios, orientado a satisfacer las expectativas del visitante, relegando progresivamente medidas que garanticen la autosuficiencia de la población, tanto humana como no humana, puesto que los efectos del turismo también afectan, tal y como venimos diciendo, al resto de especies. Este fenómeno,

antes localizado en la costa mediterránea, se extiende ahora al litoral cantábrico, replicando un patrón de sobreexplotación territorial que compromete la viabilidad de la vida en estas regiones.

Por otra parte, más allá del impacto en el acceso a la vivienda y los recursos básicos, el turismo también ha modificado la identidad de los espacios urbanos. Los centros históricos, antes marcados por la singularidad de sus comercios locales, se han homogeneizado en función de una oferta comercial globalizada a través de cadenas de restauración y moda que han sustituido a las tiendas tradicionales, desdibujando la autenticidad de los barrios. Como apunta el antropólogo Marc Augé, estas transformaciones dan lugar a lo que él denomina “no-lugares” como, por ejemplo, los espacios despersonalizados, diseñados exclusivamente para el consumo y desprovistos de arraigo comunitario⁴⁹. Dinámica que genera una tensión constante entre la valorización de lo local y la absorción de lo particular dentro de una lógica de mercado globalizado.

Junto a estas problemáticas, no podemos obviar la precarización del empleo que acompaña al sector turístico, ya que gran parte del trabajo vinculado a la hostelería y el ocio se caracteriza por la temporalidad, la inestabilidad y las condiciones laborales desfavorables. Así, las jornadas extenuantes, los horarios irregulares y los bajos salarios son la norma en un sector que, además, tiende a minimizar derechos laborales en favor de la maximización del beneficio. Como ha señalado José Antonio Donaire, coordinador del Pacto Nacional por un Turismo Responsable, el sector ha romantizado la precariedad laboral, normalizando condiciones que deberían ser inaceptables en un modelo económico justo⁵⁰.

Ante este escenario, urge una redefinición de las políticas turísticas que prioricen el bienestar de la población local y la conservación del entorno y de todo lo que lo conforma. Controlar la proliferación de VUT, establecer regulaciones que limiten el

⁴⁹ ALCOBERRO, J. (s.f.). Nota sobre los no lugares de Marc Augé. *Filosofía i Pensament*. <http://www.alcoberro.info/nota-sobre-los-no-lugares-de-marc-aug%C3%A9.html#:~:text=Los%20no%20lugares%20describen%20el,se%20produce%20una%20confluencia%20an%C3%B3nima>.

⁵⁰ MONREAL, A. (29 de marzo de 2024). Arranca la temporada turística mientras se mantienen las desigualdades en muchos puestos de trabajo. *La marea*. https://www.lamarea.com/2024/03/29/arranca-la-temporada-turistica-mientras-se-mantienen-las-desigualdades-en-muchos-puestos-de-trabajo/?utm_source=

acceso a espacios naturales y garantizar condiciones laborales dignas podrían ser medidas imprescindibles para evitar que el turismo siga operando como un agente de desposesión y degradación ambiental. Por lo que entendemos que el punto central del debate no es rechazar el turismo en sí mismo, sino cuestionar el modelo extractivista que lo sostiene y que amenaza con convertir a Asturias en un territorio inhabitable para quienes viven en ella.

5) INSTITUCIONES

Tal y como hemos venido argumentando, nos enfrentamos a un proceso de degradación progresiva del medio ambiente, entendido como el espacio compartido donde se entrelazan la vida humana, no humana y los elementos no vivos. Tras haber analizado algunas de las problemáticas específicas que afectan a la población asturiana, consideramos necesario explorar posibles alternativas frente al modelo capitalista neoliberal que sostienen las principales estructuras institucionales como son los ayuntamientos, los ministerios y los tribunales, entre otros.

Por esta razón, a lo largo de este punto, trataremos de reflexionar sobre dos cuestiones fundamentales, relacionadas entre sí, que serían, por un lado, el papel que pueden desempeñar realmente las instituciones frente al cambio climático y por otro, la viabilidad de imaginar fórmulas que no reproduzcan los mismos esquemas extractivistas y destructivos. Para profundizar en estas cuestiones, nos centraremos en el contexto asturiano, pues, además, en nuestra región, ya existen propuestas impulsadas por asociaciones locales en colaboración con redes como la Red Europea de Lucha contra la Pobreza (EAPN), que han apostado por enfoques comunitarios centrados en el bienestar ciudadano y la protección del entorno⁵¹.

En síntesis, como iremos desarrollando a lo largo del trabajo, las distintas iniciativas ya existentes apuntan a la urgencia de reconfigurar el sistema actual desde principios que articulen de forma coherente la ecología, la sustentabilidad y la diversidad. Desde esta perspectiva, consideramos que el ecofeminismo puede constituir una base teórica y práctica sólida para la construcción de políticas verdaderamente equitativas, capaces no solo de proteger el medio ambiente, sino también de responder a las necesidades sociales desde una lógica del cuidado, la interdependencia y la justicia. Por ello, en los próximos apartados, adoptaremos una mirada ecofeminista con el fin de mostrar

⁵¹ Europa press. (20 de septiembre de 2025). *La red EAPN ve la economía social como vector “imprescindible” en la lucha contra desigualdades*. Europa Press.

cómo esta puede ofrecer un marco transformador frente a las limitaciones del modelo capitalista dominante.

5.1. EL PROBLEMA DE LA POLÍTICA ACTUAL

Uno de los grandes obstáculos para abordar de forma efectiva el cambio climático en Asturias, y en cualquier otro contexto, es la desconexión entre las políticas institucionales y las necesidades reales de la ciudadanía y del medio ambiente. Este aspecto ha sido denunciado por muchos pensadores, y entre ellos nos gustaría destacar lo señalado por el politólogo Morten Fibieger-Byskov, pues éste sostiene en esta misma línea que el sistema capitalista actual desplaza la responsabilidad ecológica hacia los individuos, ocultando el papel estructural que juegan las instituciones⁵².

Esta lógica tiene como consecuencia que se responsabilice a las personas de sus elecciones de consumo, como si el acceso a opciones más acordes con la sustentabilidad dependiera únicamente de la voluntad individual. Sin embargo, dichas opciones resultan muchas veces inaccesibles o al menos, inviables para amplios sectores sociales, ya sea por su alto coste o por la ausencia de condiciones materiales que las hagan posibles. Pues, además, al mismo tiempo el propio sistema económico reproduce y refuerza formas de consumo masivo profundamente destructivas, que se presentan como las más “accesibles” al normalizarlas, consolidando así el modelo desarrollista y su falsa promesa de progreso “respetuoso” con la naturaleza.

Por todo ello, puede decirse que este modelo político-económico ha priorizado los intereses del mercado por encima del bienestar colectivo y ecológico, generando políticas "verdes" que rara vez cuestionan la raíz del problema. En este contexto, el pensamiento ecofeminista se presenta como una alternativa transformadora, al rechazar tanto el individualismo liberal como la lógica de acumulación capitalista que invisibiliza el cuidado y la interdependencia.

En esta línea, la filósofa Carol Gilligan en su obra *In a Different Voice* (2016) ha propuesto una distinción fundamental entre el enfoque de la justicia y el del cuidado, ya que muestra que, frente a la abstracción normativa de la justicia, el cuidado pone en el centro las relaciones concretas, la empatía y la responsabilidad hacia los demás y hacia el entorno.

⁵² BYSKOV, M. F. (2024). The Right to Climate Adaption. *Ethical Theory and Moral Practice*, 27(4), 477-504. https://research-portal.uu.nl/en/publications/the-right-to-climate-adaptation?utm_source=

Retomando las problemáticas del sistema político contemporáneo, es evidente que el individualismo se sitúa, con frecuencia, por encima del interés colectivo. Sin embargo, todo individuo nace y se desarrolla en el seno de una sociedad, lo que nos lleva a concluir que la sociedad precede al individuo, tanto en términos ontológicos como políticos. Si aceptamos esta premisa, entonces las políticas públicas no deberían orientarse a satisfacer los intereses particulares de unos pocos, sino a promover el bienestar común y fortalecer el tejido social.

Desde la filosofía política, nuestro objetivo no debería centrarse en la formulación de principios de justicia meramente abstractos, sino en la elaboración de criterios normativos realistas que puedan aplicarse en la construcción de una sociedad justa y habitable. Esto implica ofrecer una visión concreta y fundamentada sobre las condiciones que permiten a una sociedad prosperar, no solo en términos económicos, sino también morales, afectivos y relacionales. En este sentido, el individualismo liberal se revela como una forma de racionalismo limitado, que sobreestima la capacidad de la razón instrumental para resolver problemas políticos complejos. Se trata, en última instancia, de una visión empobrecida de la razón, que ignora la interdependencia humana y las estructuras sociales que hacen posible la vida en común.

En definitiva, creemos que esta perspectiva invita a repensar la política ambiental desde una ética relacional que atienda con mayor sensibilidad las condiciones materiales, afectivas y ecológicas que hacen posible la vida. Desde nuestra propuesta filosófica, apostamos por una ética del cuidado, enraizada con el ecofeminismo, que ponga en el centro de la discusión la interdependencia, la justicia y la sustentabilidad reales. Pues, solo así, será posible construir horizontes más justos y habitables tanto para el mundo en general, como para el territorio asturiano en particular.

5.2. ¿PUEDE EL ECOFEMINISMO CONSTITUIR UNA BASE PARA UN NUEVO MODELO POLÍTICO, ECONÓMICO Y SOCIAL?

A lo largo de este último subapartado, abordaremos el ecofeminismo como una posible vía para repensar las bases de nuestro sistema político, económico y social. Partiendo de la interrelación entre la explotación de la naturaleza y la opresión de los cuerpos feminizados, trataremos de presentar a esta corriente como una herramienta crítica para dismantlar las lógicas de dominación que sostienen el modelo capitalista-patriarcal, apostando por una ética del cuidado, el reconocimiento de nuestra

interdependencia y una justicia que sea sensible con la perspectiva de género, ecológica y animalista.

A modo de introducción, el ecofeminismo se alinea con la idea del geógrafo y pensador ruso Piotr Kropotkin, en tanto que, en su ensayo *El apoyo mutuo: un factor de evolución* (2022), ofrece una revisión crítica del concepto central de la evolución darwinista, centrándose especialmente en la idea malinterpretada de la “lucha por la existencia”, entendida como una competencia agresiva e individual entre especies. Frente a esta visión reduccionista, Kropotkin subraya que Darwin ya había introducido la cooperación intraespecífica como un mecanismo clave dentro de la evolución biológica, operando a través de la selección natural.

A partir de la observación del comportamiento animal, Kropotkin muestra cómo, en múltiples especies, humanas y no humanas, la sociabilidad y el apoyo mutuo no constituyen una excepción, sino una regla general. La protección, la ayuda y el cuidado entre individuos no solo fortalecen la supervivencia de las especies, sino que permiten el desarrollo de formas sociales más complejas y cohesionadas. Este elevado grado de cooperación da lugar a capacidades como la compasión, la sensibilidad y la inteligencia colectiva, elementos que, según el autor, resultan fundamentales para el desarrollo de una moral superior.

En la historia humana, las sociedades obreras han sido un ejemplo paradigmático de estas dinámicas de solidaridad y ayuda recíproca. Su organización no se limitaba al trabajo productivo y remunerado, sino que integraba también las tareas reproductivas y de cuidados, mostrando así una ética de la interdependencia.

La teoría del apoyo mutuo ha influido ampliamente en el ámbito de la ética y en estudios contemporáneos sobre la moralidad. En este sentido, el concepto se aproxima a lo que el psicólogo estadounidense Michael Tomasello denomina “intencionalidad compartida” en su obra *Por qué cooperamos* (2010). Tomasello define la cooperación como una capacidad específicamente humana de participar en actividades colaborativas donde se comparten objetivos e intenciones comunes.

Este enfoque sobre la cooperación no se limita al ámbito animal o humano, sino que también se manifiesta en el mundo vegetal. A finales del siglo XX, la ecóloga canadiense Suzanne Simard descubrió que los árboles de los bosques están interconectados mediante una red subterránea de raíces y micorrizas, una simbiosis entre raíces de plantas y ciertos hongos, que permite la transferencia de nutrientes entre individuos. Este hallazgo ha transformado nuestra comprensión de la

naturaleza, mostrando que incluso los ecosistemas vegetales se organizan sobre la base del intercambio y la cooperación más que de la competencia.

Gracias a los avances científicos del siglo XXI y al desarrollo de nuevas técnicas en biología molecular, ha emergido una nueva visión sobre la naturaleza que reconoce su dimensión relacional, simbiótica e interdependiente. Esta perspectiva nos invita a superar la mirada antropocéntrica y competitiva que ha dominado el pensamiento occidental, y a asumir un trato respetuoso con todos los seres vivos y no vivos con los que compartimos el mundo

Volviendo a la tarea de imaginar alternativas al modelo vigente, resulta útil dialogar con otras propuestas que, desde distintos enfoques, también abogan por un cambio estructural. Tal es el caso de la Teoría de las capacidades presentada por Martha Nussbaum en su obra *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano* (2012), que aunque no se enmarca explícitamente en el ecofeminismo, comparte con esta corriente una crítica al orden establecido y un compromiso con la justicia. Esta filósofa propone un modelo político que garantice ciertas capacidades fundamentales para todas las personas, como la salud, la educación, la participación política o la no discriminación como base de una vida digna. Esta perspectiva pone en el centro la vulnerabilidad humana y la necesidad de estructuras que reconozcan la interdependencia, en sintonía con la ética del cuidado ecofeminista. Además, al rechazar el individualismo liberal y abogar por principios políticos contruidos desde el consenso y el diálogo, se aproxima al enfoque interseccional y colectivo que defiende el ecofeminismo. Su propuesta se vincula, además, con el marco de los derechos humanos, ya que muchas de las capacidades que plantea están directamente relacionadas con los derechos reconocidos en la Declaración universal, pero busca ir más allá al traducirlos en condiciones materiales efectivas que hagan posible su cumplimiento.

La diferencia principal entre el listado de los Derechos Humanos y la lista de capacidades propuesta por Martha Nussbaum radica en que los primeros pueden incurrir en ambigüedades, especialmente cuando ciertas libertades entran en conflicto y pueden llegar a vulnerar otras. A pesar de esta diferencia, ambos enfoques proponen marcos normativos que articulan principios jurídicos y políticos orientados al diseño de derechos que puedan ser implementados institucionalmente. En el caso de los Derechos Humanos, esto se da en aquellos países que hayan ratificado los tratados correspondientes. La propuesta de Nussbaum, sin embargo, va más allá; se trata de un plan integral para el desarrollo de una vida humana plena, que no se limita a la

garantía formal de libertades, sino que aspira a establecer unos estándares mínimos de justicia social. Su enfoque vincula el derecho con la construcción activa del tejido social, buscando asegurar condiciones materiales y simbólicas que permitan a todas las personas desplegar sus capacidades de manera equitativa.

Ambas perspectivas comparten una crítica al impacto del capitalismo y del patriarcado sobre las condiciones de vida, y coinciden en la necesidad de imaginar modelos alternativos que promuevan la dignidad, el cuidado y la interdependencia. Esta preocupación no se restringe al ámbito humano, sino que se extiende también a nuestra relación con el entorno natural y con otros seres vivos, planteando así una concepción más amplia de la justicia y la sostenibilidad.

Esta lista puede servir como base para el diseño de principios políticos en momentos de reforma constitucional, mediante enmiendas que adapten leyes e instituciones a un modelo más justo y sostenible. Si se asume que estos principios deben partir del respeto a una pluralidad de visiones, deberían aspirar a un consenso entrelazado, alcanzado mediante el equilibrio reflexivo. La legitimidad no nace del individuo aislado, sino del debate colectivo, que incluya a la ciudadanía y tenga en cuenta a los animales, el entorno y los seres no humanos. Inspirado en el método socrático y el enfoque aristotélico de Nussbaum, este modelo apuesta por políticas centradas en la dignidad, frente a las desigualdades que perpetúan el capitalismo y el patriarcado, la teoría de las capacidades busca garantizar una vida que cada persona tenga razones para valorar.

El ecofeminismo, tal y como venimos anticipando, combina dos frentes de lucha tradicionalmente separados; el ecologismo y el feminismo, y lo hace desde una mirada crítica hacia el sistema patriarcal-capitalista que ha subordinado tanto a la naturaleza como a las mujeres, al incluirlas dentro de ésta. Dentro de esta corriente, nos gustaría destacar la propuesta de Alicia Puleo, pues esta es una de sus figuras clave en el ámbito hispano, ya que, fundamentalmente en sus obras *Ecofeminismo para otro mundo posible* (2011), *Claves ecofeministas* (2019) y en su artículo *Perspectivas ecofeministas de la ciencia y el conocimiento: La crítica al sesgo andro-antropocéntrico* (2017), elabora un planteamiento filosófico que denuncia cómo la cultura dominante ha aislado y desvalorizado tanto a la naturaleza como a lo femenino, presentándolos como inferiores frente a la cultura y la razón masculinas. Argumento que conecta directamente con la problemática de esa dicotomía naturaleza/cultura.

Desde ese posicionamiento, Puleo propone integrar una ética del cuidado que rompa con esta dicotomía, sin caer en esencialismos, sino entendiendo que los vínculos históricos entre mujeres y naturaleza han sido contruidos social y culturalmente; por lo que su perspectiva se opone a una visión que naturaliza el papel de las mujeres en el cuidado, y en su lugar, lo politiza, pues precisamente si el trabajo del cuidado ha sido invisibilizado y no reconocido en los sistemas sociales y económicos actuales, es precisamente porque se sostiene sobre la explotación de cuerpos feminizados y de la propia naturaleza.

En esta misma línea, en cuanto a otra posible referencia clave, cabe mencionar la obra *Patriarcado y acumulación a escala mundial* (2019) de María Mies, pues ésta también refuerza esta crítica al señalar cómo el sistema capitalista se basa en la apropiación del trabajo reproductivo y del entorno natural, invisibilizando el sostén real de la vida para poder continuar con la acumulación de capital.

Volviendo a la propuesta de Puleo, ésta defiende un ecofeminismo materialista que exigiría una transformación profunda del modelo político, integrando una justicia ambiental y de género que reconozca el valor del cuidado, no como una tarea relegada al ámbito privado y femenino, sino como una responsabilidad colectiva y estructural. Esto implica repensar nuestras políticas públicas, nuestras formas de producción y nuestra relación con la Tierra, superando la lógica utilitarista que ha reducido la naturaleza a un mero recurso explotable.

Entendemos entonces a través de sus planteamientos, que la naturaleza no es, por tanto, un espacio de lucha constante por la supervivencia individual, sino un entramado de relaciones interdependientes que permiten la vida. Y es en este sentido, en el que creemos que incorporar la interseccionalidad en esta reflexión es también fundamental, pues las opresiones por razón de género, clase, racialización, discapacidad, orientación sexual o especie no se dan de forma aislada, sino que se entrelazan y son reforzadas por un mismo sistema que explota, invisibiliza y margina. Resumidamente, el ecofeminismo interseccional permite así ampliar el marco de justicia, reconociendo las múltiples formas de exclusión y proponiendo alternativas que no se limiten a reformar el sistema, sino a transformarlo desde su raíz.

Desde esta perspectiva, y en un territorio como Asturias, marcado por la despoblación rural, la precarización del trabajo de cuidados y la degradación progresiva del medio ambiente, consideramos que el ecofeminismo ofrece herramientas para repensar el vínculo entre comunidad, sustentabilidad y justicia. Así, recuperar valores ligados a la

ética del cuidado, visibilizar los trabajos que sostienen la vida y reconstruir nuestras relaciones con el entorno desde el respeto, la empatía y la cooperación, son pasos fundamentales hacia otro modelo posible, más justo, más plural y verdaderamente habitable.

6) RESPONSABILIDAD SOCIAL CORPORATIVA MEDIOAMBIENTAL

Entendemos por Responsabilidad Social Corporativa (RSC) a un enfoque de gestión empresarial a través del cual las organizaciones integran, de forma voluntaria, consideraciones sociales, medioambientales, éticas, etc., como parte de sus operaciones corporativas. Desde esta perspectiva y centrándonos en las medioambientales, se entiende que la finalidad es contribuir al “desarrollo sostenible” y generar valor tanto para la empresa como para todos sus grupos de interés. Este compromiso trasciende el mero cumplimiento de las obligaciones legales, e implica una actuación consciente, responsable y proactiva orientada a la protección del medio ambiente y la consolidación de relaciones éticas, transparentes y duraderas con empleados, clientes, proveedores, comunidades locales y demás actores relevantes.

6.1. ¿ES POSIBLE UNA VERDADERA RESPONSABILIDAD SOCIAL CORPORATIVA MEDIOAMBIENTAL EN ASTURIAS?

En las últimas décadas, la Responsabilidad Social Corporativa (RSC) ha dejado de ser un concepto periférico o accesorio dentro de la gestión empresarial para convertirse en una dimensión estratégica que condiciona cada vez más la reputación, sostenibilidad y legitimidad de las organizaciones. El debate sobre su viabilidad no puede resolverse de forma exclusivamente abstracta ni universal (sin desestimar estas perspectivas); debe, además, atender a los contextos territoriales y socioeconómicos concretos donde las empresas desarrollan su actividad. En este sentido, Asturias ofrece un terreno particularmente revelador, tanto por las características de su tejido productivo como por el posicionamiento de sus actores institucionales y empresariales en torno a esta cuestión.

6.2. DIAGNÓSTICO ACTUAL DE LA RSC MEDIOAMBIENTAL EN ASTURIAS: ENTRE EL DISCURSO Y LA PRÁCTICA

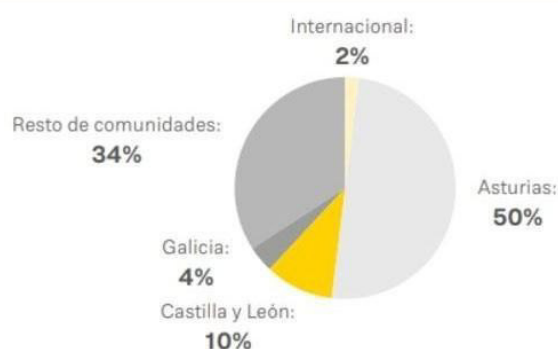
Existe una notable disonancia entre el discurso empresarial favorable a la RSC medioambiental y su aplicación real en las estructuras organizativas. La mayoría de

las empresas que trabajan en Asturias se manifiestan a favor de los principios de la RSC, reconociendo su importancia para mejorar la imagen corporativa, fidelizar a clientes o aumentar la motivación interna. Sin embargo, este reconocimiento generalizado no se traduce, en muchos casos, en políticas estructuradas ni en compromisos verificables.

Uno de los rasgos más llamativos es la falta de claridad conceptual con respecto a lo que realmente implica la RSC medioambiental. Muchas empresas que trabajan en Asturias tienden a identificar la RSC con prácticas filantrópicas, donaciones puntuales, patrocinios deportivos o colaboraciones con asociaciones locales. Un ejemplo ilustrativo de esta lógica es el caso que recoge el informe de “sostenibilidad” de Alimerka, como muestra la imagen⁵³, donde se prioriza el enfoque territorial sin profundizar en criterios sociales o ambientales concretos. Esto es especialmente notable en los informes anuales de otras empresas como esta, como son DHL o IKEA.

	Número de proveedores		Volumen de compras %	
	2022	2023	2022	2023
Asturias	1.395	1.566	19,33	17,60
Castilla y León	235	317	7,67	7,86
Galicia	131	127	9,27	8,82
Resto de Comunidades España	1.057	1.079	63,19	65,22
Internacional	38	47	0,54	0,49
	2.856	3.136	100	100

Porcentaje de proveedores por ámbito geográfico



Fuente: Grupo Alimerka, 2024.

⁵³ Nota. Adaptado de *Porcentaje de proveedores por ámbito geográfico*, por Grupo Alimerka, 2024, Informe de Sostenibilidad 2024 (<https://www.alimerka.es/wp-content/uploads/2025/08/Informe-de-Sostenibilidad-2024-1.pdf>). Todos los derechos reservados.

Si bien estas acciones pueden enmarcarse dentro de un enfoque “responsable”, lo cierto es que representan una visión parcial, reduccionista e incluso tergiversada del concepto, alejada de su dimensión transversal. La verdadera RSC no se limita a gestos externos o campañas de marketing social, sino que implica una integración profunda de principios éticos, sociales y medioambientales en todos los niveles de la actividad empresarial.

También muchas empresas utilizan el discurso de la RSC como herramienta de proyección externa, en especial hacia clientes y administraciones, sin contar con estructuras internas que sustenten dichas afirmaciones. Así, es común encontrar empresas que afirman comprometerse con la “sostenibilidad” ambiental, pero que carecen de planes específicos, indicadores de seguimiento o mecanismos de evaluación para medir la efectividad de estas políticas. Ejemplos flagrantes de ello son EDP, ArcelorMittal, Quantum y DSA Group, que, a pesar de contar con secciones sobre RSC o sostenibilidad ambiental en sus páginas web, siguen siendo considerablemente contaminantes en Asturias, especialmente EDP y ArcelorMittal, que emiten 4.854.228 y 5.097.167 toneladas de CO₂ respectivamente⁵⁴.

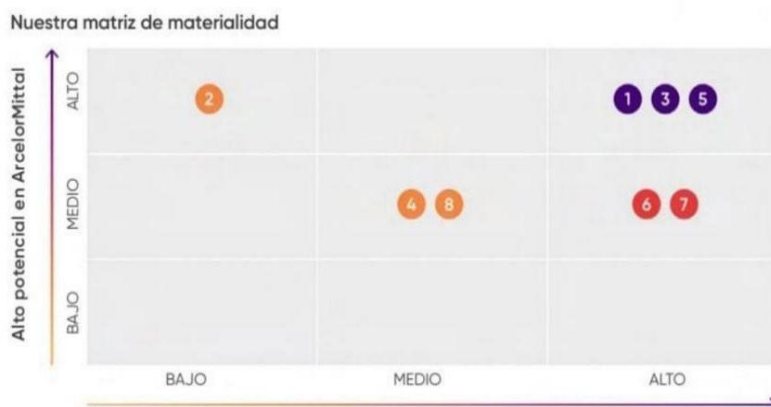
Con el fin de entender este tipo de tensiones presentes en el discurso empresarial sobre la “sostenibilidad” en Asturias, vamos a presentar precisamente el caso de ArcelorMittal como ejemplo significativo de nuestra región. En concreto, creemos que su matriz de materialidad⁵⁵, su gráfico de impacto social y ambiental y sus indicadores medioambientales que muestran una narrativa corporativa cuidadosamente elaborada, nos invitan a reflexionar con cautela sobre estas cuestiones, ya que ponen en duda la coherencia entre el discurso corporativo y la realidad, al tratarse tal y como decíamos de una de las empresas asturianas más contaminantes.

Además, en muchas de las acciones responsables que sí llevan a cabo las empresas, especialmente en el caso de las pequeñas y medianas, estas iniciativas, aunque significativas, se desarrollan de manera informal, sin una sistematización que permita

⁵⁴ ÁLVAREZ, B. (24 de mayo de 2024). 5 de las 30 industrias más contaminantes de España entre 2007 y 2022 estaban en Asturias. *Nortes*. <https://www.nortes.me/2024/05/23/asturias-sufre-5-de-las-30-industrias-mas-contaminantes-de-espana-incluidas-2-de-las-3-primeras/>

⁵⁵ *Nota*. Adaptado de *Nuestra matriz de materialidad*, por ArcelorMittal España, 2023, Informe de Sostenibilidad 2023 (<https://spain.arcelormittal.com/wp-content/uploads/Informe-Sostenibilidad-2023.pdf>). Todos los derechos reservados.

comunicarlas, medir su impacto⁵⁶ o integrarlas dentro de una estrategia empresarial. Esta falta de formalización reduce su eficacia, impide el aprendizaje colectivo y contribuye a que la RSC sea percibida más como una práctica opcional que como un componente esencial de la gestión.



Fuente: ArcelorMittal España, 2023.

Impacto potencial en la sociedad y el Medio Ambiente

- 1 **Seguridad:** la seguridad física de los empleados de ArcelorMittal.
- 2 **Trabajo y vida:** la salud y el desarrollo profesional de los empleados.
- 3 **Género:** la igualdad de representación, desarrollo y remuneración de las mujeres.
- 4 **Comunidad:** aceptación de nuestras actividades por parte de las comunidades de nuestro entorno, siendo percibidos como un miembro valorado de las mismas.
- 5 **Clima:** en qué medida nos esforzamos por desempeñar un papel de liderazgo en la descarbonización del sector siderúrgico, así como nuestra contribución para reducir el calentamiento global en línea con el Acuerdo de París.
- 6 **Naturaleza:** reconocida gestión responsable del aire, el agua, el suelo, la biodiversidad y los ecosistemas.
- 7 **Productos:** el valor que aportan nuestros productos a una economía circular.
- 8 **Confianza de los clientes:** cadenas de suministro responsables que cumplen las expectativas de los clientes.

Fuente: ArcelorMittal España, 2023.

⁵⁶ Nota. Adaptado de *Impacto potencial en la sociedad y el medio ambiente*, por ArcelorMittal España, 2023, Informe de Sostenibilidad 2023 (<https://spain.arcelormittal.com/wp-content/uploads/Informe-Sostenibilidad-2023.pdf>). Todos los derechos reservados.

6.3. OBSTÁCULOS ESTRUCTURALES Y CULTURALES EN EL DESARROLLO DE LA RSC MEDIOAMBIENTAL ASTURIANA

Para comprender por qué la RSC medioambiental no ha alcanzado aún un desarrollo maduro en Asturias es necesario atender a los múltiples factores estructurales y culturales que condicionan su implantación. En primer lugar, la composición del tejido empresarial constituye una barrera evidente, y es que más del 90% de las empresas asturianas son microempresas o pymes, con escasa capacidad de planificación estratégica y recursos humanos o financieros muy limitados⁵⁷. En este tipo de organizaciones, la prioridad suele estar centrada en la supervivencia económica y la gestión operativa del día a día, lo que dificulta la incorporación de compromisos a medio y largo plazo como los que requiere una RSC medioambiental auténtica.

En este contexto, la responsabilidad social suele manifestarse de forma intuitiva, ligada a la voluntad del empresario o a valores tradicionales de proximidad con la comunidad. Aunque estas prácticas pueden ser valiosas, habitualmente carecen de formalización, lo que impide su replicabilidad y dificulta su evaluación.

Otro obstáculo importante es la débil presión social e institucional hacia la adopción de comportamientos responsables. A diferencia de lo que ocurre en entornos empresariales más competitivos o en mercados más exigentes, en Asturias no se ha consolidado aún un sistema que recompense a las empresas comprometidas o penalice a aquellas que actúan de forma irresponsable. Ni los consumidores, ni los medios de comunicación, ni las administraciones públicas han generado, hasta el momento, mecanismos eficaces de vigilancia, reconocimiento o exigencia. De hecho, el denunciar estas situaciones puede llevarte a la cárcel, tal y como se expresa en una reciente noticia de El Salto⁵⁸. En consecuencia, muchas empresas no encuentran incentivos reales para adoptar políticas responsables más allá de la convicción personal de sus dirigentes, que tampoco suelen tenerla.

⁵⁷ Tejido empresarial (s. f.). ¿Cuál es el tamaño del tejido empresarial asturiano? IDEPA. Recuperado el 8 de abril de 2025 de <https://www.idepa.es/conocimiento/asturias-en-cifras/tejido-empresarial>

⁵⁸ AGUILAR, D. (8 de agosto de 2024). Hasta 15 años de cárcel por denunciar las ayudas públicas a ArcelorMittal, el mayor contaminador de Asturias. El Salto. <https://www.elsaltodiario.com/cambio-climatico/carcel-ayudas-publicas-mayor-contaminador-asturias>

6.4. INCOMPATIBILIDAD ENTRE ECOLOGÍA Y CAPITALISMO EMPRESARIAL PARA LA RSC MEDIOAMBIENTAL FÁCTICAMENTE REAL

Tal y como se mencionó brevemente en el apartado de ética ecológica y como se ha ido expresando en este mismo apartado, la enorme mayoría de las empresas emplean la RSC medioambiental como una forma de hacer *greenwashing*, limitándose así a mejorar su imagen sin realizar acciones realmente ecológicas.

El problema fundamental radica en que, desde la lógica estructural del sistema capitalista, una RSC medioambiental auténtica, capaz de transformar de manera real y profunda la relación entre las empresas, la sociedad y la naturaleza, no solo resulta improbable, sino radicalmente imposible. La raíz de esta imposibilidad no es de orden moral, sino estrictamente sistémica. Las decisiones económicas, incluso aquellas que resultan más devastadoras para el medio ambiente y las comunidades, no nacen de la ignorancia o de un error de juicio; por el contrario, se toman de manera consciente y racional, en el marco de un sistema regido por una lógica contable implacable. Como se ha señalado anteriormente, el capitalismo no se limita a explotar la naturaleza: pretende reconstruirla a su imagen y semejanza, sometiéndola a su racionalidad económica. Desde esta perspectiva, todo; los ecosistemas, la salud colectiva, las vidas humanas, etc., se reduce a meras unidades de valor monetario. El lenguaje del dinero no opera como una herramienta más, sino como la matriz desde la cual se decide qué tiene valor y qué puede ser desechado.

La rentabilidad se erige así como el principio organizador supremo. Toda decisión que no contribuya al incremento del beneficio es automáticamente descartada, no por falta de sensibilidad, sino porque atenta contra la lógica misma que sostiene al sistema. Por ello, cuando las empresas se ven ante la necesidad de adoptar prácticas sostenibles o socialmente responsables, se ven forzadas a traducirlas al lenguaje de la rentabilidad. Bajo esta lógica, incluso los compromisos más sinceros se enfrentan a un límite infranqueable: no pueden poner en riesgo la tasa de ganancia ni alterar los ritmos de acumulación.

A esta lógica interna se suma la compulsión estructural por acelerar el retorno del capital. En un contexto de caída o estancamiento de la rentabilidad, los capitales individuales intensifican su carrera para recuperar lo invertido en el menor tiempo posible. Esa urgencia, que atraviesa el sistema entero, exige acelerar la producción, acortar los ciclos de venta y eliminar todo obstáculo que retarde el flujo de capital. Esta aceleración constante entra en conflicto directo con los ritmos ecológicos, que

operan a velocidades muy distintas, marcadas por los ciclos de regeneración de la vida. La naturaleza, como los cuerpos y los territorios, no puede adaptarse indefinidamente a los tiempos del capital sin romperse.

La RSC medioambiental, en este contexto, aparece como una contradicción performativa: exige que el capital se frene, escuche y reconfigure su lógica justo cuando más necesita acelerar. Los costos de hacer realidad esa pausa no son menores. Aplicar medidas ecológicas efectivas implicaría dismantlar pilares estructurales del orden vigente: eliminar subsidios a industrias contaminantes, frenar el extractivismo, limitar el consumo, democratizar la tecnología, o abolir el secreto bancario. Todas estas acciones, necesarias para una verdadera “actitud ecológica”, afectarían directamente la rentabilidad y el poder empresarial. Es decir, no son compatibles con la lógica del capital. No sorprende entonces que, ante esta incompatibilidad de fondo, la mayoría de las iniciativas de RSC terminen siendo gestos superficiales, diseñados más para mejorar la imagen pública que para transformar las prácticas reales. La RSC, en lugar de cuestionar el sistema, se convierte así en un instrumento que lo reafirma, una racionalización moral que permite seguir operando sin cambios de fondo. Incluso aquellas empresas que, de forma aislada, intentan ir más allá de esta simulación, se enfrentan al castigo del mercado: al reducir su margen de beneficio o asumir costos adicionales por responsabilidad, pierden competitividad frente a aquellas que no lo hacen. En un entorno donde la rentabilidad es la medida última del éxito, ser verdaderamente responsable es, paradójicamente, una forma de fracasar.

Por tanto, mientras esta lógica siga intacta, cualquier intento de reconciliar el beneficio económico con el bienestar colectivo o ecológico será absorbido, deformado y neutralizado. Todo esto evidencia aún más que es necesario algo más que compromisos voluntarios: es necesario otro sistema. Y en ese horizonte, la RSC, tal como hoy se presenta, no es una solución, sino parte del problema.

7) DIFICULTADES DEL ANÁLISIS

A lo largo de este análisis sobre el cambio climático en Asturias, nos hemos topado con varias problemáticas. La principal, dentro de ellas, sería la del lenguaje mismo, pues al hablar de “mantener la esencia de la naturaleza” o incluso al usar la palabra “naturaleza”, parece que la reconocemos como una entidad abstracta o esencia fija, que se encuentra separada de la humanidad. Cuando es, más bien, una construcción epistemológica de la que la especie humana también forma parte, pero que, sin embargo, se ha empleado para justificar la explotación medioambiental.

Del mismo modo, otros conceptos como el “desarrollo sostenible”, “capitalismo verde”, etc., también presentan sus propios desafíos, pues tampoco está siempre del todo claro a qué nos referimos o cuál es la definición más correcta de los mismos. Lo que complica aún más el análisis, en tanto que se requeriría de una definición lo suficientemente clara de estos términos que aún en la actualidad se discuten.

Asimismo, creemos que reflexionar sobre los temas de la ganadería y el lobo en Asturias implica enfrentarse a una cuestión cargada de tensiones históricas, políticas y culturales. Desde nuestra perspectiva, tal y como hemos tratado de demostrar a lo largo de esta investigación, es fundamental no olvidar los derechos de todos los animales no humanos implicados, ya sean lobos, vacas, ovejas u otros, así como los de la propia “naturaleza”. Pues, solo reconociendo estas dimensiones éticas y ecológicas podremos superar nuestras confrontaciones, llevando a cabo procesos de deliberación, tratando de llegar a un consenso que garantice que no se vulneren los derechos de ninguna forma de vida ni tampoco del propio ecosistema, y que, al mismo tiempo, permita a los ganaderos cuestionarse la legitimidad de sus prácticas, reflexionando sobre el impacto y la violencia que estas implican.

En consecuencia, entendemos que analizar estas cuestiones requiere reconocer y poner de manifiesto las limitaciones del lenguaje y las construcciones conceptuales que históricamente hemos utilizado y seguimos utilizando para describir nuestra relación con el entorno. No obstante, dejando a un lado estas problemáticas, más que buscar una esencia fija de la naturaleza o una definición precisa de “desarrollo sostenible”, creemos que es necesario adoptar una perspectiva crítica que cuestione los supuestos o el propio marco teórico que guía nuestra comprensión y lectura del mundo y que, en definitiva, marca nuestras decisiones colectivas, incorporando también la necesidad de consensos que no vulneren los derechos de los animales no humanos ni del ecosistema, y que inviten a revisar de forma crítica prácticas que históricamente hemos asumido como legítimas.

AGRADECIMIENTOS

Los autores de este trabajo agradecen a la Cátedra de Cambio Climático su papel en la organización e impulso de la segunda edición del debate universitario interdisciplinar que dio origen a esta investigación, así como la creación de un espacio de diálogo académico desde múltiples perspectivas. De manera especial, expresan su más sincero agradecimiento a Hugo Rodríguez Braga y a Alex Artime por su

acompañamiento y orientación durante el proceso, guiándonos en la elaboración y desarrollo de nuestra investigación para el debate.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, C. (2016). La política sexual de la carne. Madrid. Ochosocuatro.
- ARCELORMITTAL ESPAÑA (2023). Informe de sostenibilidad 2023. AlcelorMittal España. <https://spain.arcelormittal.com/wp-content/uploads/Informe-Sostenibilidad-2023.pdf>
- BALLESTEROS, J., y PÉREZ ADÁN, J. (1997). Sociedad y Medio ambiente. Madrid. Editorial Trotta.
- BAUMAN, Z. (2003). En busca de la política. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica de España.
- BUXÓ, M.J. y CASADO, M. (2005). Riesgo y precaución: pasos hacia una bioética ambiental. Barcelona. Publicacions de la Residència d' Investigadors.
- BYSKOV, M. F. (2024). The Right to Climate Adaption. Ethical Theory and Moral Practice, 27(4), 477-504. https://research-portal.uu.nl/en/publications/the-right-to-climate-adaptation?utm_source=
- CASTELLS, M. (2003). La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad. Madrid. Alianza.
- CASTELO, C.V. (1996). La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética? Granada. Editorial Comares.
- CORTINA, A. (2005). Ética de la empresa, claves para una nueva cultura empresarial. Madrid. Editorial Trotta.
- DECRETO 40/2021 [con fuerza de ley]. Por el que se regula la organización y funcionamiento del registro de huella de carbono para la reducción, absorción y compensación de emisiones de gases de efecto invernadero. 29 de julio de 2021. Principado de Asturias.
- DONALDSON, S. y KYMLICKA, W. (2018). Zoópolis: Una revolución animalista. Madrid. Errata Naturae.
- ÉTICA ANIMAL. (26 de marzo). Introducción al sufrimiento de los animales salvajes.
- FOLCH, R. (1998). Ambiente, emoción y ética: La cultura de la sostenibilidad. Barcelona. Editorial Ariel.
- FOUCAULT, F. (2002). Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión. Buenos Aires. Siglo XXI.
- FRASER, N. (2023). Capitalismo caníbal. Madrid. Siglo XXI
- FUNDACIÓN ALIMERKA. (2023). Informe de sostenibilidad 2022. Fundación Alimerka. <https://www.alimerka.es/wp-content/uploads/2024/10/Informe-de-Sostenibilidad->

- GARCÍA, R. F. (2009). Responsabilidad social corporativa: Una nueva cultura empresarial. Alicante. Editorial Club Universitario.
- GARCÍA-AGULLÓ, M. B. (2024). Ecologismos: diferentes planteamientos frente a la problemática ambiental. Madrid. Libros en acción.
- GILLIGAN, C. (1993). In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge (Mass).Harvard University Press.
- GOMEZ-HERAS, J.M. (2000). La dignidad de la naturaleza, ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente. Granada. Editorial Comares.
- GOMEZ-HERAS, J.M. (2002). Ética en la frontera, Medio Ambiente, Ciencia y técnica, Economía y empresa, Información y democracia. Madrid. Biblioteca Nueva.
- GONZÁLEZ, J.A.B. y CIMADEVILLA, B.J. (2001). Medio ambiente y empresa: de la confrontación a la oportunidad. Madrid. Civitas.
- HAMET, S. (1977) Marxismo y liberación de la mujer.Barcelona. Dédalo ediciones.
- HARVEY, D. (2003). El nuevo imperialismo. Madrid. Akal Ediciones.
- HERRERA GUEVARA, A. (2018). La conspiración de la ignorancia: una reflexión sobre el progreso y sus paradojas. Granada. Comares.
- KEYNES, J. M. (2003). La teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. Madrid. Aosta ediciones.
- KROPOTKIN, P. (2022). El apoyo mutuo: Un factor de la evolución. Logroño. Pepitas de Calabaza.
- LATOUR, B. (2023). Habitar la tierra. Barcelona. Arcadia.
- LORA, P. de (2003). Justicia para los animales: La ética más allá de la humanidad. Madrid. Alianza.
- MANCUSO, S. y ALESSANDRA, V. (2015). Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal. Barcelona. Galaxia Gutenberg.
- MARX, K. (1867/2021). El Capital. Libro primero. Madrid. Siglo XXI Editores.
- MARX, K. (1885/2021). El Capital. Libro segundo. Madrid. Siglo XXI Editores.
- MARX, K. (1894/2021). El Capital. Libro tercero. Madrid. Siglo XXI Editores.
- MELANIE, J. (2018). Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: una introducción al carnismo. Madrid. Plaza y Valdés Editores.
- MIES, M. (2019). Patriarcado y acumulación a escala mundial. Madrid. Creative Commons.
- MITCHELL, T. (2013). Carbon democracy: Political power in the age of oil. NY. Verso Books.
- NUSSBAUM, M. (2012). Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano.

- Barcelona. Ediciones Paidós.
- NUSSBAUM, M. (2012). Las mujeres y el desarrollo humano. España. Herder Editorial.
- PIKETTY, T. (2013). El capital en el siglo XXI. Madrid. Fondo de cultura económica.
- PULEO, A. H. (2011). Ecofeminismo para otro mundo posible. Madrid. Ediciones Cátedra.
- PULEO, A. H. (2017). Perspectivas ecofeministas de la ciencia y el conocimiento: La crítica al sesgo andro-antropocéntrico. *Daimon*, (Extra 6), 41-54. Recuperado el 8 de abril de 2025 de <https://revistas.um.es/daimon/article/download/290751/222571/1079431>
- PULEO, A. H. (2019). Claves ecofeministas: para rebeldes que aman a la tierra y a los animales. Madrid. Plaza y Valdes.
- RIECHMANN, J. (2005). Todos los animales somos hermanos: Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas. Madrid. Los Libros de la Catarata.
- RIVERO-DÍAZ, M.L., CASTRO TRANCÓN, N., VENTOSA VARONA, L., LLOSA FERNÁNDEZ, J. A., AGULLÓ-TOMÁS, E., & MENÉNDEZ-ESPINA, S. (2022). Análisis del impacto de los modelos de resiliencia colectiva en la inclusión social y el bienestar en la zona rural asturiana: Detección de variables que fomentan el desarrollo de iniciativas colectivas en el entorno rural. EAPN Asturias.
- SENNETT, R. (2006) La cultura del nuevo capitalismo. Barcelona. Anagrama.
- SENNETT, R. (2006) La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo. España. Editorial Anagrama.
- SHIVA, V. (2004). La mirada del ecofeminismo. *Polis*, 3(9), 1-7. Recuperado el 8 de abril de 2025 de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2916990.pdf>
- SIMARD, S. (2021). En busca del árbol madre: Descubre la sabiduría del bosque. Barcelona. Paidós.
- TAFALLA, M. (2022). Filosofía ante la crisis ecológica: una propuesta de convivencia con las demás especies: decrecimiento, veganismo y rewilding. Madrid. Plaza y Valdés.
- TAVARES, P. (2022). Derechos no humanos y el bosque como arquitectura viva. Madrid. Bartlebooth.
- TOMASELLO, M. (2009). Por qué cooperamos. Buenos Aires. Editorial Katz, 2010.
- TRATADO CONSTITUTIVO DE LA COMUNIDAD EUROPEA DEL CARBÓN Y DEL ACERO. Tratado fundacional de la CECA para la integración económica del carbón y del acero. Francia, Alemania Occidental, Italia, Países Bajos y Luxemburgo. Artículo 1º. 18 de abril de 1951. Recuperado

de https://www.cervantesvirtual.com/obra/texto-del-tratado-constitutivo-de-la-comunidad-europea-del-carbon-y-del-acero-1144787/?utm_source=
VELASCO, A. (2016). Ética del cuidado para la superación del androcentrismo: hacia una ética y una política ecofeministas. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 11(31), 195-216. Recuperado el 8 de abril de 2025 de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5736267>
VELASCO, A. (2017). *La ética animal: ¿Una cuestión feminista?* Madrid. Cátedra.

WEBGRAFÍA

- ACOSTA, S. (24 de marzo de 2021). Lo que se sacrifica en España, en un gráfico. *El Diario*. https://www.eldiario.es/ballenablanca/biodiversidad/sacrifica-espana-grafico_1_7343468.amp.html
- ÁLVAREZ, B. (24 de mayo de 2024). 5 de las 30 industrias más contaminantes de España entre 2007 y 2022 estaban en Asturias. *Nortes*. <https://www.nortes.me/2024/05/23/asturias-sufre-5-de-las-30-industrias-mas-contaminantes-de-espana-incluidas-2-de-las-3-primeras/>
- ÁLVAREZ, J. (13 de noviembre de 2024). Del paraíso al infierno del cambio climático en Asturias. *El Periódico de España*. <https://www.epe.es/es/asturias/20221113/infierno-cambio-climatico-paraíso-78523863>
- ALCOBERRO, J. (s.f.). Nota sobre los no lugares de Marc Augé. *Filosofía i Pensament*. Recuperado el 8 de abril de 2025 de <http://www.alcoberro.info/nota-sobre-los-no-lugares-de-marc-aug%C3%A9.html#:~:text=Los%20no%20lugares%20describen%20el,se%20produce%20una%20confluencia%20an%C3%B3nima.>
- ALONSO, D. (15 de agosto de 2024). Asturias masificada. *MiGijón*. Recuperado el 8 de abril de 2025 de <https://migijon.com/asturias-masificada/>
- CASTAÑO, P. (19 de noviembre de 2021). La parada de dos centrales nucleares despierta al carbón en Asturias. *El Periódico de España*. <https://www.epe.es/es/activos/20211119/centrales-nucleares-carbon-asturias-12873742>
- CEREIJIDO, J. L. (13 de marzo de 2024). El sacrificio de ganado bajó en Asturias un 10'4% en 2023. *EFE*. Recuperado el 3 de abril de 2025 de https://efe.com/principado-de-asturias/2024-03-13/el-sacrificio-de-ganado-bajo-en-asturias-un-104-en-2023/?utm_source=.com
- CHUET, J. (2023). Uno de los mejores economistas de España explica por qué la vivienda seguirá subiendo de precio. *Economía Digital*. <https://www.economiadigital.es/economia/vivienda-aumento-precio.html>

- COORDINADORA ECOLOXISTA D'ASTURIES (s. f.). Listado de problemas ambientales de Asturias. Coordinadora Ecoloxista d'Asturies. Recuperado el 8 de abril de 2025 de <https://coordinadoraecoloxista.org/listado-de-problemas-ambientales-de-asturias/>
- ECOTICIAS (16 de abril de 2024). Una plaga pone en jaque a las plantaciones de eucaliptos en Asturias. Ecoticias. https://www.ecoticias.com/medio-ambiente/181278_plaga-plantaciones-eucaliptos-asturias
- EL CAMPO DE ASTURIAS (28/12/2024). Declaraciones de Fernando Marrón, coordinador de USAGA / El Campo de Asturias. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=yFfCnOy6cxo>
- EL COMERCIO (15 de enero de 2025). Ganaderos asturianos estallan contra el Principado y anuncian que van a vaciar las cuadras por la tuberculosis bovina. El Comercio. <https://www.elcomercio.es/asturias/ganaderos-asturianos-estallan-principado-van-vaciar-cuadras-tuberculosis-bovina-20250115190735-nt.html>
- EL COMERCIO (2 de abril de 2025). El lobo pierde este jueves la protección del Lespre: ¿quién y cómo lo puede eliminar? El Comercio. <https://www.elcomercio.es/asturias/lobo-pierde-proteccion-lespre-quien-puede-eliminar-20250402184307-nt.html>
- EMC ORO (9 de diciembre de 2020). El carbón en Asturias y el origen de la minería. Exploraciones mineras del Cantábrico. <http://www.emc-oro.es/el-carbon-en-asturias-y-el-origen-de-la-mineria/>
- EL PERIÓDICO DE ESPAÑA (19 de noviembre de 2021). La parada de dos centrales nucleares despierta al carbón en Asturias. El Periódico de España. <https://www.epe.es/es/activos/20211119/centrales-nucleares-carbon-asturias-12873742>
- EL SALTO (s. f.). Hasta 15 años de cárcel por denunciar las ayudas públicas a ArcelorMittal, el mayor contaminador de Asturias. <https://www.elsaltodiario.com/cambio-climatico/carcel-ayudas-publicas-mayor-contaminador-asturias>
- ÉTICA ANIMAL (2025). Antagonismo en la naturaleza: conflictos interespecíficos. Ética Animal. Recuperado el 4 de abril de 2025 de <https://www.animal-ethics.org/conflictos-interespecificos/>
- ÉTICA ANIMAL (2025). Qué es la sintiencia. Ética Animal. Recuperado el 3 de abril de 2025 de <https://www.animal-ethics.org/que-es-la-sintiencia/>
- EUROPA PRESS (7 de marzo de 2025). El Principado replica a Morán que se remite el censo del lobo cada año y ve "política" su inclusión en el Lespre. Europa Press. <https://www.europapress.es/asturias/asturias-rural-00671/noticia->

principado-replica-moran-remite-censo-lobo-cada-ano-ve-politica-inclusion-lespre-20240307153652.html

EUROPA PRESS (20 de septiembre de 2025). La red EAPN ve la economía social como vector “imprescindible” en la lucha contra desigualdades. Europa press. https://www.europapress.es/asturias/noticia-red-eapn-ve-economia-social-vector-imprescindible-lucha-contra-desigualdades-20230920115158.html?utm_source=

FERRANDO, M. G. Y, & AVELLANEDA, R. P. (1994). Ecología, relaciones industriales y empresa. Fundación BBVA. Recuperado el 29 de marzo de 2025 de <https://www.fbbva.es/publicaciones/ecologia-relaciones-industriales-y-empresa-es/>

FIGUEROA, G. (26 de noviembre de 2024). Demandan al Principado por ser "demasiado laxo" con ArcelorMittal.OndaCero. https://www.ondacero.es/emisoras/asturias/gijon/demandan-principado-ser-demasiado-laxo-arcelormittal_202411266745b27ab1008800018f3a00.html

GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS (s. f.). Espacios naturales protegidos.

NATURALEZA DE ASTURIAS (s.f.). <https://naturalezadeasturias.es/espacios/accede/protegidos/>

GOBIERNO DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS (s.f.). Estatuto de autonomía. Principado de Asturias.https://www.asturias.es/detalle//categories/1527615?p_r_p_categoryId=1527615&_com_liferay_asset_categories_navigation_web_portlet_AssetCategoriesNavigationPortlet_articleId=1531193&articleId=1531193&title=Estatuto%20de%20autonom%C3%ADa&redirect=https%3A%2F%2Fwww.asturias.es%2Fgeneral%2F%2Fcategories%2F1527615%3Fp_r_p_categoryId%3D1527615

GREENPEACE (10 de junio de 2019). La ganadería industrial está destruyendo el planeta. Greenpeace. Recuperado el 4 de abril de 2025 de <https://es.greenpeace.org/es/sala-de-prensa/comunicados/la-ganaderia-industrial-esta-destruyendo-el-planeta/#:~:text=El%20sector%20agr%C3%ADcola%20es%20ya,todo%20el%20transporte%20mundial%20junt>

GREENPEACE. (7 de octubre de 2021). El sector ganadero está emitiendo en España unos 70 millones de toneladas de CO₂ eq. al año. Greenpeace. <https://es.greenpeace.org/es/sala-de-prensa/comunicados/el-sector-ganadero-esta-emitiendo-en-espana-unos-70->

millones-de-toneladas-de-co2-eq-al-ano/

HARVEY, D. (2006). El Nuevo imperialismo. Editorial Akal.

HUGUET, C. (14 de noviembre de 2022). ArcelorMittal tiene en Asturias la fábrica más contaminante de España. El Economista.es.
<https://www.eleconomista.es/industria/noticias/12035943/11/22/ArcelorMittal-tiene-en-Asturias-la-fabrica-mas-contaminante-de-Espana.html>

IPBES. (6 de mayo de 2019). Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services. Ipbes. Recuperado el 10 de abril de 2025:
https://www.ipbes.net/global-assessment?utm_source=

LA VOZ (5 de enero de 2025). Quantum y DSA Group se enfrentan a responsabilidades ambientales por abandono de residuos en Gijón. La Voz de Asturias.
<https://www.lavozdeasturias.es/noticia/gijon/2025/01/05/quantum-dsa-group-enfrentan-responsabilidades-ambientales-abandono-residuos/00031736069730129337660.htm>

LA VOZ DE ASTURIAS (8 de julio de 2018). En defensa del carbón y de una transición justa. La Voz de Asturias.
<https://www.lavozdeasturias.es/noticia/asturias/2018/07/08/defensa-carbon-transicion-justa/00031531070392474361729.htm>

MEDINA, M. A. (25 de noviembre de 2024). La vida junto a una de las fábricas más contaminantes de España: “Me asomo a la ventana y veo Mordor”. El País.
<https://elpais.com/clima-y-medio-ambiente/2024-11-25/la-vida-junto-a-una-de-las-fabricas-mas-contaminantes-de-espana-me-asomo-a-la-ventana-y-veo-mordor.html>

MONREAL, A. (29 de marzo de 2024). Arranca la temporada turística mientras se mantienen las desigualdades en muchos puestos de trabajo. La Marea.
https://www.lamarea.com/2024/03/29/arranca-la-temporada-turistica-mientras-se-mantienen-las-desigualdades-en-muchos-puestos-de-trabajo/?utm_source=

MONREAL, À. (29 de marzo de 2024). Arranca la temporada turística mientras se mantienen las desigualdades en muchos puestos de trabajo. La Marea.
<https://www.lamarea.com/2024/03/29/arranca-la-temporada-turistica-mientras-se-mantienen-las-desigualdades-en-muchos-puestos-de-trabajo/>

ORGANIZACIÓN ÉTICA ANIMAL (2012). La Declaración de Cambridge sobre la consciencia. Recuperado el 27 de marzo de 2025 de <https://www.animal-ethics.org/declaracion-consciencia-cambridge/>

- PÉREZ, S. (30 de abril de 2024). Ataque del lobo en Salas: "Convivimos con fieras salvajes, preparadas para matar, por un 'singobierno'". El Comercio.
https://www.elcomercio.es/asturias/occidente/ataque-lobo-salas-ganaderos-lespre-proteccion-20240430131832-nt.html?utm_source=
- SALAS, M. G. (13 de noviembre de 2022). El "infierno climático" de Asturias: "Nuestra región dista hoy bastante de ser un paraíso natural". El Periódico de España. https://www.epe.es/es/asturias/20221113/infierno-cambio-climatico-paraiso-78523863?utm_source
- TEJIDO EMPRESARIAL (s. f.). ¿Cuál es el tamaño del tejido empresarial asturiano? IDEPA. Recuperado el 8 de abril de 2025 de <https://www.idepa.es/conocimiento/asturias-en-cifras/tejido-empresarial>

