



United Nations
Educational, Scientific and
Cultural Organization



UNITWIN Network
University Twinning
and Networking

Instituto Interuniversitario de Desarrollo
Social y Paz, Universitat Jaume I, Castelló

LOS DILEMAS ÉTICO-NORMATIVOS DEL RECONOCIMIENTO DE LA(S) DIFERENCIA(S) EN LA FILOSOFÍA PARA LA PAZ

CLAVES EPISTEMOLÓGICAS PARA UN NUEVO
HUMANISMO CRÍTICO

TESIS DOCTORAL

Doctorado en Estudios Internacionales de Paz,
Conflictos y Desarrollo

Autor: Ismael Cortés Gómez

Dirigida por: Dra. María José Gámez Fuentes

Dr. Fabricio Forastelli

Depósito: Junio 2017



Instituto
Interuniversitario de
Desarrollo Social
y Paz



UNIVERSITAT
JAUME·I

*No hay más que una historia: la historia del ser humano.
Todas las historias nacionales no son más
que capítulos de la mayor
(Rabindranath Tagore)*

*El discurso no es simplemente aquello que
traduce las luchas o los sistemas de dominación,
sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha
(Michel Foucault)*

DEDICATORIA

A todos/as quienes luchan por preservar la belleza de la diversidad cultural. A mis amigos/as Quillasinga de San Juan de Pasto, a mis amigos/as de la diáspora judía y armenia en el continente europeo, a las comunidades gitanas de todo el mundo que hacen patria sin fronteras. A los pueblos indígenas que nos enseñan que el valor de la Tierra no tiene precio.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a todos /as quienes han hecho posible esta tesis doctoral con su apoyo de diferentes maneras.

En primer lugar, agradezco a mis directores, la Dra. María José Gámez y el Dr. Fabricio Forastelli, la fe que han depositado en mi trabajo y su comprometida dirección, a lo largo de los múltiples giros y adaptaciones institucionales y académicas por las que ha atravesado esta investigación de doctorado, en el período de 2013-2017. Así mismo, también quiero agradecer el trabajo de acompañamiento y supervisión que me han prestado distintos profesores/as, durante las diferentes estancias de investigación que han enriquecido los enfoques de esta investigación. En este orden, quiero mencionar a mi supervisor en la Universidad de Nottingham, el Dr. Mark Millington (Julio-Agosto, 2014). A mi supervisor y supervisora en la Universidad Central Europea de Budapest, el Dr. Prem Kumar Rajaram y la Dra. Mariya Ivancheva (2013-2015). Y a mi supervisor en la Universidad de Granada, el Dr. José Angel Ruiz Jiménez (2016).

En segundo lugar, quiero expresar mi agradecimiento a las instituciones que han financiado esta investigación en sus distintos tramos: la Universitat Jaume I, la Fundación Sigrid Rausing Trust, la Open Society Foundations y el Roma Access Program. En este orden también quiero agradecer el interés que han mostrado en mi investigación diferentes grupos de estudios, que me han invitado a participar en numerosas conferencias en estos cuatro años, donde he tenido la oportunidad de dialogar con profesores de reconocido prestigio internacional tales como Slavoj Žižek, Homi K. Bhabha, Ramón Grosfoguel o Roberto Espósito.

Finalmente, aunque no menos importante, quiero agradecer el apoyo de todos los compañeros/as y amigos/as que han prestado interés al desarrollo de esta investigación de doctorado: los/as compañeros/as del proyecto Europa de Diásporas (2015-2017), los/as amigos/as de ERGO y Ternipe, y la oficina de Roma Initiatives de Budapest. Y por supuesto, siempre agradecido a mi familia, en especial, a mi hermano Moisés que ha vivido conmigo una parte importante de los viajes y recorridos que han modelado esta tesis doctoral.

ÍNDICE

| | |
|--|------------|
| RESUMEN | 11 |
| ABSTRACT | 12 |
| INTRODUCCIÓN A LA TESIS | 14 |
| CAPÍTULO 1 | |
| LA INVESTIGACIÓN ÉTICA EN LOS ESTUDIOS DE PAZ | 53 |
| Introducción | 53 |
| 1.1.Giros Analíticos en la Investigación para la Paz | 55 |
| 1.2 La Filosofía para la Paz en la Europa Postsocialista | 63 |
| 1.3 Los debates sobre el Reconocimiento en la Filosofía para la Paz | 70 |
| 1.4 Humanismo e Interculturalidad en la Filosofía para la Paz | 82 |
| Conclusiones | 97 |
| CAPÍTULO 2 | |
| LÉVI-STRAUSS Y EL DEBATE SOBRE EL HUMANISMO EN LA UNESCO | 106 |
| Introducción | 106 |
| 2.1 Racismo y Etnocentrismo | 107 |
| 2.2 Diversidad Cultural y Eco-Antropología | 119 |
| 2.3 ¿El Estructuralismo es un Antihumanismo? | 126 |
| Conclusiones | 140 |
| CAPÍTULO 3 | |
| HOMI K. BHABHA, LA CRÍTICA POSCOLONIAL Y LA RENOVACIÓN DEL HUMANISMO EN LA UNESCO | 145 |
| Introducción | 145 |
| 3.1 La renovación del Humanismo en la UNESCO | 147 |

| | |
|---|------------|
| 3.2 Epistemología Poscolonial | 153 |
| 3.3 Hegemonía, Subalternidad y Violencia Epistémica | 172 |
| 3.4 Humanismo Poscolonial | 197 |
| Conclusiones | 215 |
| | |
| CAPÍTULO 4 | |
| HUMANISMO Y DERECHOS DE LAS MINORÍAS | 220 |
| Introducción | 220 |
| 4.1 Los Derechos Humanos en perspectiva histórica | 221 |
| 4.2 Los Derechos de las minorías a debate | 238 |
| 4.3 Multiculturalismo y Derechos de las minorías | 243 |
| 4.4 La crítica humanista a la normalización de la diferencia | 252 |
| Conclusiones | 268 |
| | |
| GENERAL CONCLUSIONS | 273 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | 285 |

RESUMEN

Esta tesis doctoral contribuye a explicar el potencial analítico del ‘humanismo’ como categoría ético-normativa, a partir de un análisis genealógico de la cuestión del ‘reconocimiento de las diferencias’ y el ‘diálogo intercultural’, en el marco de las iniciativas de protección de los derechos de las minorías y la lucha contra el racismo en la ONU / UNESCO. Estas iniciativas han venido formándose y transformándose desde el final de la Segunda Guerra Mundial; y siguen planteando nuevos dilemas y abriendo nuevas líneas de interrogación y problematización en el siglo XXI, con la renovación de la categoría de ‘humanismo’. Esta tesis no opone el análisis discursivo de los programas de las instituciones políticas globales a los saberes universitarios. Por el contrario, lo investigado nos permite afirmar que estas dos áreas, aunque diferenciadas, interactúan de distintos modos. Así, esta tesis examina los debates institucionales de la ONU / UNESCO sobre el humanismo, aplicando una metodología hermenéutica intertextual que, en el marco epistemológico de la Teoría Comunicativa Crítica, la Fenomenología de la Intersubjetividad y la Teoría Poscolonial, reconstruye el conjunto de los dilemas ético-normativos que han iluminado y fundamentado algunos de los debates contemporáneos más relevantes sobre ‘reconocimiento de las diferencias’ e ‘interculturalidad’ en la ONU / UNESCO, en un período de 60 años (1951-2011).

PALABRAS CLAVE: Filosofía para la Paz; Humanismo; Reconocimiento de las diferencias; Interculturalidad; Derechos de las Minorías; Lucha contra el racismo; Teoría Comunicativa-Crítica; Teoría Poscolonial; Fenomenología de la intersubjetividad.

ABSTRACT

This doctoral thesis contributes to explain the analytical potential of 'humanism' as an ethical-normative category, by doing a genealogical analysis of the question of 'recognition of differences' and 'intercultural dialogue', interrogating the international Minority Rights framework and the initiatives to fight against racism activated by the UN / UNESCO. These initiatives have been developing and transforming since the end of World War II; and continue opening new ethical dilemmas and political discussions in the twenty-first century. This doctoral thesis does not oppose the analysis of discourses produced by global political institutions to academic theoretical debates. On the contrary, the findings of this research allow us to affirm that these two discursive areas interact in different ways. Thus, this thesis examines the institutional debates within the UN / UNESCO on 'humanism', by deploying an hermeneutic intertextual methodology which reconstructs a set of ethical-normative dilemmas from the approach of Critical Communicative Theory, Postcolonial Theory and Phenomenology of Intersubjectivity. The dilemmas analyzed here have grounded some of the most relevant contemporary debates on 'recognition of differences' and 'interculturality' within the UN / UNESCO, in a period of 60 years (1951-2011).

KEYWORDS: Philosophy for Peace; Humanism; Recognition of differences; Interculturality; Minority Rights; Fight against racism; Critical Communicative Theory; Postcolonial Theory; Phenomenology of Intersubjectivity.

INTRODUCCIÓN A LA TESIS

TEMA DE INVESTIGACIÓN

Este trabajo se presenta como tesis doctoral dentro del programa de Doctorado Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo, del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz de la Universitat Jaume I, de Castelló. Concretamente, esta tesis doctoral contribuye a la línea de investigación de Filosofía y Epistemología para la Paz.

El título de la tesis, *Los dilemas ético-normativos del reconocimiento de la(s) diferencia(s) en la Filosofía para la Paz. Claves epistemológicas para un Nuevo Humanismo Crítico*, alude al conjunto de debates que, desde la Teoría Comunicativa Crítica, la Fenomenología de la Intersubjetividad y la Teoría Poscolonial, han iluminado y fundamentado algunos de los debates contemporáneos más relevantes sobre ‘reconocimiento de las diferencias’ e ‘interculturalidad’; recuperando los debates que se produjeron en los últimos 20 años en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz.

De manera más concreta, esta tesis doctoral contribuye a explicar el potencial analítico del ‘humanismo’ como categoría ético-normativa, a partir de un análisis

genealógico de la cuestión del ‘reconocimiento de las diferencias’ y el ‘diálogo intercultural’, en el marco de las iniciativas de protección de los derechos de las minorías y la lucha contra el racismo en la ONU / UNESCO, que se han venido formando y transformando desde el final de la Segunda Guerra Mundial; y que siguen planteando nuevos dilemas y abriendo nuevas líneas de interrogación y problematización en el siglo XXI.

JUSTIFICACIÓN Y RELEVANCIA DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN

Desde 2011, la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz ha venido trabajando en la renovación de la idea del ‘humanismo’, contribuyendo así al desarrollo de lo que se conoce como ‘el giro epistemológico’ de la Filosofía para la Paz; con el objetivo de contribuir desde las ciencias sociales y humanas al cultivo de una cultura de paz que abraza la pluralidad ideológica y la diversidad cultural. Desde este enfoque, para instaurar la paz no basta con desmilitarizar a los Estados, hay que desarmar los pensamientos, los sentimientos, las palabras y las acciones de los/as ciudadanos/as.

Desde esta perspectiva, se parte del axioma de que la paz solo es posible en la medida en que todos y todas pongamos en obra nuestra capacidad de transformar las formas cotidianas de pensar y de ser en el mundo. Esta focalización en la capacidad

del ciudadano/a común de transformar los marcos de pensamiento y las lógicas de la praxis moral y política, no pretende eximir de sus responsabilidades a las élites económicas, políticas o intelectuales; sino que, más bien, plantea una topografía de las relaciones de poder que sitúa a la ciudadanía como la instancia legitimadora que, en contextos de democracia liberal, valida o descalifica las acciones del Estado.

Respecto de la relación entre Filosofía e Investigación para la Paz, queremos subrayar que fue determinante la participación regular de Vicent Martínez Guzmán,¹ a principios de los 90, en el Seminario de Investigación para la Paz de la Universidad de Zaragoza (SIP), así como su colaboración con el Centro de Educación e Investigación para la Paz (CEIPAZ), el cual estuvo dirigido en sus inicios por el exdirector general de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza.

Paralelamente, Martínez Guzmán estuvo trabajando como docente en la Universitat de València y más tarde en la Universitat Jaume I de Castelló, donde combinó el estudio de la Ética Comunicativa con la lectura de la Ética Fenomenológica de Husserl, entrando a formar parte de la Sociedad Española de Fenomenología (Martínez Guzmán, 2010; Forastelli, 2013). En este contexto, Martínez Guzmán participó en varios debates filosóficos, junto con Karl-Otto Apel, Adela Cortina o Javier San Martín, dedicados a definir las bases ético-políticas de la

¹ Fundador de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz.

democracia europea en la era post-socialista (Apel, 1999; Martínez Guzmán, 1999; Cortina, 2004; San Martín, 2007).

Queremos aclarar que fue la aplicación del giro lingüístico y pragmático a la filosofía lo que permitió la emergencia de la epistemología comunicativa-crítica en el sentido en que lo comprende la Filosofía para la Paz. En este marco epistémico, el diálogo se concibe como el mecanismo básico de coordinación de la acción moral y política. Basándose en este principio axiomático que asume la naturaleza lingüística de la *praxis* moral y política, la epistemología comunicativa-crítica plantea un postulado básico, según el cual, el libre ejercicio del diálogo produce su propia normatividad, abierta y dinámica.

Esta normatividad dialógica tiene como límites las propias condiciones de contradicción performativa de la comunicación, lo cual implica una normatividad mínima en la regulación de la *praxis* moral y política que tiene que ver con las condiciones de posibilidad del diálogo: veracidad, contrastabilidad, falibilidad y pretensión de consenso (Apel, 1991; Habermas, 2010; Martínez Guzmán, 1998).

El potencial crítico de esta epistemología comunicativa radica en su capacidad de identificar los obstáculos que bloquean el diálogo entre la esfera institucional donde se generan los marcos normativos de justicia y las demandas de justicia que se

generan en el seno de la sociedad civil. Así mismo, otra dimensión crítica de la epistemología comunicativa radica en su capacidad de identificar posiciones fundamentalistas respecto a concepciones últimas y absolutas de la justicia, que bloquean el diálogo ético y social, contradiciendo el principio liberal y democrático de tolerancia hacia el pluralismo ideológico.

Además del diálogo de la Filosofía para la Paz con la Ética Comunicativa, a través del diálogo con Karl-Otto Apel y Adela Cortina, la Filosofía para la Paz ha incorporado algunos de los conceptos más importantes de la Fenomenología de la Intersubjetividad, a través del diálogo con el fenomenólogo español Javier San Martín (San Martín, 2010; 2015; Martínez Guzmán, 2010; 2015). En este sentido, la idea de ‘mundo de la vida’ (*Lebenswelt*) es una idea fundadora de la propuesta de una ‘epistemología humanista’, en la que trabaja la Filosofía para la Paz, dentro de lo que se conoce como ‘el giro epistemológico’ de la Filosofía para la Paz.

A continuación presentamos de manera resumida los que consideramos son los ocho ejes en torno a los cuales pivota el ‘giro epistemológico’ (Martínez Guzmán, 2001: 75-96; 2010: 11-20; Comins y Muñoz, 2013: 20-25):

1. La constitución del sentido intersubjetivo de la *praxis* moral y política está posibilitada por la función trascendental del lenguaje, lo cual nos sitúa en un paradigma dialógico-comunicativo de la filosofía de la *praxis*.

2. Desde la Filosofía para la Paz entendemos que los intercambios que configuran el desarrollo y las transformaciones del ‘mundo social’ no son únicamente de carácter tecno-económico. Desde la Filosofía para la Paz, entendemos que el desarrollo y las transformaciones del mundo social están condicionadas por una red intersubjetiva de interpretaciones que orientan la *praxis* moral y política, en base a principios motivacionales comprometidos con ciertas concepciones del bien, la dignidad humana y la justicia.

3. En lugar de ocuparnos de la razón y los sentimientos como si fueran realidades contrapuestas, preferimos hablar de una ‘racionalidad-sentimental’ o de una ‘sensibilidad-racional’. Desde este enfoque, el diálogo para la paz requiere de un intercambio de razones y sentimientos.

4. Desde la perspectiva del diálogo para la paz, la ‘verdad’ no consiste en una adecuación de la teoría con los hechos, sino en un consenso dentro de una comunidad de diálogo. Desde este enfoque, la ‘verdad’ no se corresponde con una regla de resolución de conflictos que está ya dada *a priori* a la espera de que algún científico social / experto la aplique en el contexto adecuado; sino

que la ‘verdad’ acontece en la apertura propia a la argumentación de los otros, en un diálogo que produce un consenso dinámico, en permanente revisión y transformación, de acuerdo a las fases de desarrollo de la gestión de los conflictos.

5. Desde la Filosofía para la Paz entendemos que el sujeto cognoscitivo no se mueve por un interés científico neutral, libre de valores; entendemos, por el contrario, que los temas y metodologías de investigación están motivados por intereses políticos y valores morales.

6. Desde la Filosofía para la Paz advertimos el riesgo del enfoque parcial generalizado, tanto en los estudios sociales como en los medios de comunicación, que invisibiliza el fenómeno de la paz en las relaciones humanas. El hecho de focalizar en las relaciones de violencia, inclusive cuando lo hacemos para denunciarlas, ha generado una ontología violentológica de la naturaleza humana, según la cual, la voluntad de dominio ha sido el vector de fuerza que ha movido la historia de la humanidad. Lo cual nos deja inermes a la hora de ofrecer modelos ontológicos alternativos que den cuenta de las estrategias pacíficas de convivencia basadas en los principios de tolerancia, solidaridad y redistribución.

7. La Filosofía para la Paz hace una apuesta epistemológica por revelar la aportación que han hecho los grupos sociales históricamente oprimidos a la Historia de la Paz: las minorías, los pueblos indígenas, las mujeres o los esclavos. Este cambio de enfoque subraya el papel activo de estos colectivos, cambiando la imagen de víctimas pasivas por la de sujetos capaces de generar estrategias de empoderamiento siguiendo la vía del pacifismo. Al contar la Historia de la Paz se ofrecen modelos de transformación social no-violenta.

8. La construcción de la paz no depende de las decisiones de expertos, sino del esfuerzo y la responsabilidad diaria del conjunto de la ciudadanía.

Considerando los principios que definen el giro epistemológico, la Filosofía para la Paz ha recuperado la noción de ‘humanismo’, a partir de las herramientas analíticas que ofrece la ética comunicativa, la fenomenología de la intersubjetividad y la teoría poscolonial, con el objetivo de responder a las interpelaciones que se plantean desde el ‘mundo de la vida’ a la racionalidad científica. En este sentido, como indicó Martínez Guzmán en la conferencia *Reflexiones para un nuevo humanismo* (2011), la renovación del humanismo trata de revisar los fundamentos de los saberes universitarios, en diálogo con otros saberes éticos y políticos que generan en otros espacios sociales.

En este marco filosófico, cabe preguntarse: **1.** ¿Qué entendemos por ‘mundo de la vida’? **2.** ¿Cómo incorpora la Filosofía para la Paz la idea de ‘mundo de la vida’, en su propuesta de una epistemología humanista?

De acuerdo con San Martín, el ‘mundo de la vida’ es el espacio en el que arraiga la existencia del ser humano, donde los sujetos cobran una identidad y realizan sus proyectos de vida. Así, antes de elegir quiénes somos, estamos arrojados a un mundo de la vida que nos ofrece un cuerpo, un lenguaje, una historia, y un orden institucional, social y político (San Martín, 1999). San Martín caracteriza la relación del sujeto con ‘el mundo’ como una ‘relación personalista’ que diferencia de la ‘relación natural’: la relación natural se establece de acuerdo al principio de causa-efecto; mientras que la relación personalista se establece de acuerdo a principios cognitivos y motivacionales que tienen que ver con la comprensión de los fines o valores que mueven nuestras acciones (San Martín, 1999: 145-46).

Los fines y valores que orientan la *praxis* moral y política se objetivan en las instituciones sociales y políticas, llegando a cobrar vida autónoma respecto a los individuos. De este modo, los valores y las instituciones pre-existen y sobreviven a la vida de los sujetos particulares; pero, para reproducirse, tanto los valores como las instituciones dependen de una continua comprensión / legitimación por parte de los sujetos. Siguiendo a San Martín, podemos decir que el mundo de la vida es el

resultado histórico de la transmisión intergeneracional de los valores y fines existenciales colectivos institucionalizados.

Esta transmisión de valores no se efectúa mecánicamente, sino que cada generación reinterpreta, de acuerdo a sus nuevas circunstancias, los valores y fines que median la comprensión de la existencia. Esta continua reinterpretación de la tradición convierte a las sociedades y a las instituciones en sistemas dinámicos que permiten la evolución de las culturas (San Martín, 1999: 150-54).

En resumen, podemos decir que ‘el mundo de la vida’ ofrece un horizonte de sentido que estructura de manera pre-reflexiva la comprensión que los sujetos tienen de la existencia: siempre hay un fondo del mundo de la vida que está ya constituido. Pero, el orden del sentido no se constituye totalmente de espaldas a la conciencia del sujeto; el sujeto juega un papel activo en la configuración del mundo de la vida. Mediante la actividad reflexiva, el sujeto se convierte en un agente constituyente de sentido capaz de hacer conscientes los presupuestos que conforman su mundo vital, y de reelaborarlos de acuerdo a sus propios criterios de razón. Lo cual introduce un *télos* (finalidad) racional en el mundo de la vida.

En este marco de discusión ético-epistémica, la Filosofía para la Paz se ha ocupado de explicitar la matriz originaria de la cultura, que se concibe como el suelo

común que posibilita la comunicación y la interacción entre distintas formas de pensar y de ser en el mundo. Esta explicitación redefine la relación entre paz y cultura, respecto al ideal de un horizonte ético capaz de movilizar la solidaridad ciudadana, integrando la pluralidad de culturas que coexisten en las sociedades multiculturales modernas. De un modo concreto, la Filosofía para la Paz formula la noción de ‘cultura’ a partir de la interpretación que hace Martínez Guzmán de la idea de ‘cultura de paz’. En la *Enciclopedia de Paz y Conflictos* (López, 2004), Martínez Guzmán ofrece la siguiente definición:

la cultura de paz consiste en la creación de nuevas formas de cultivar las relaciones entre los seres humanos mismos y entre estos y la naturaleza para incrementar las posibilidades humanas de vivir en paz (Martínez Guzmán, 2004: 209).

En esta misma entrada de la *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Martínez Guzmán reconoce que la finalidad de la cultura de paz es “reinventar la solidaridad humana” (2004: 211). Profundizando en este concepto de ‘cultura de paz’, hay que decir que está influido por la lectura que hace Martínez Guzmán de la idea de ‘noosfera’, producida por uno de los investigadores pioneros de los Estudios de Paz, Anatol Rapoport (1992). Así, Martínez Guzmán define la ‘noosfera’ como

la totalidad de creencias, conceptos, valores, conocimientos, actitudes y convicciones que pueden ser consideradas como el contenido de la vida mental, espiritual y emocional de los seres humanos. La noosfera está relacionada con la capacidad de los seres humanos de acumular experiencia y transmitirla a las generaciones futuras (Martínez Guzmán, 2001: 259).

La noosfera tiene una naturaleza histórico-dinámica y está compuesta por cinco elementos: las lenguas, las religiones, las ideas, las artes y las instituciones sociales y políticas (Martínez Guzmán, 2001: 259). La lectura que hace Martínez Guzmán de la noción de 'noosfera' ilumina el concepto de cultura, mostrándola como una categoría compleja que articula distintas esferas de la vida humana. Desde esta perspectiva, podemos definir la cultura como un sistema de codificación de la actividad humana que configura los pensamientos, sentimientos y acciones de los sujetos, quienes en última instancia crean y transforman las instituciones.

Ahondando en esta línea de interpretación, me interesa destacar la definición de cultura que propone el investigador y profesor de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, Sidi Omar, en su libro *Los estudios post-coloniales*:

«cultura» proviene de la palabra latina “colere”, que podría traducirse como “habitar, cultivar [...]” De hecho, es el significado de cultivar el que me interesa porque señala que la cultura se refiere a lo que se crea por la intervención de los seres humanos» (Omar, 2008: 166).

El propio Martínez Guzmán también subraya el vínculo íntimo entre *cultura* y *cultivo*, cuando dice que “las culturas son las formas en que los seres humanos cultivamos nuestras relaciones entre nosotros mismos y el medioambiente” (Martínez Guzmán, 2001: 256). De acuerdo con esta concepción de la cultura, los seres humanos somos responsables de la construcción de nuestro propio sistema de vida, que depende del cuidado que ponemos en el cultivo diario de nuestras relaciones con los demás y con la naturaleza. Por lo tanto, estamos ante una concepción de la cultura como *energeia* y no como *entelequia*, esto es, una concepción de la cultura no como un constructo heredado acabado, sino como una actividad continuada. Lo cual nos distancia de concepciones esencialistas de la cultura. Sidi Omar explica esta idea de la siguiente forma:

La cultura, por tanto, se ve como un aspecto activo y cambiante de la interacción humana que debe entenderse y estudiarse como una parte integrante de la vida humana, y no como una entidad objetiva y superorgánica

o como algo anclado en la mera subjetividad (Omar, 2008: 174).

Por otro lado, en estrecha colaboración con el Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada (IPAZ), la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz ha venido trabajando en una conceptualización compleja de la naturaleza política del ser humano, que se articula en torno a tres ejes de análisis: **1.** El carácter productivo / creativo de los conflictos. **2.** La dimensión política y cultural de la paz y la violencia. **3.** El estudio reconstructivo de las competencias humanas para hacer las paces. Desde esta perspectiva analítica, el conflicto es consustancial a la especie humana, debido a los diferentes puntos de vista e intereses (tanto individuales como grupales) que conviven en nuestras sociedades complejas. En esta línea de razonamiento, el profesor e investigador del IPAZ Francisco Muñoz sostenía que

como contraposición de intereses y/o percepciones, [el conflicto] está siempre presente en todas las sociedades y actividades humanas [...] el carácter positivo o negativo de los conflictos no depende de sí mismos, sino más bien de los medios que son usados cuando los abordamos (Muñoz, 2001: 28).

Inexorablemente, nuestra naturaleza social nos vincula a los demás, cuya colaboración resulta imprescindible para realizar nuestra propia voluntad / nuestros

propios fines. Pero, al mismo tiempo, “los otros” limitan nuestra libertad de acción y decisión, representando una resistencia a la expansión de nuestro propio poder (individual y/o grupal). En este sentido, el IPAZ y la Cátedra UNESCO han venido trabajando en una concepción relacional del poder. Desde este enfoque, la autonomía del poder propio está definida por la posición que se ocupa en una determinada red de relaciones de poder (Muñoz, 2001; 2010).

Esta interpretación antropológica hace que el conflicto sea un *a priori* de la actividad social y política, o sea, un marco de acción irrebable. Lo cual, nos lleva a pensar la conflictividad en términos del antagonismo constitutivo de los límites de las sociedades plurales y complejas, donde los conflictos se tornan significativos, en tanto constituyen un orden de discusión política. En este sentido, el conflicto representa la condición de posibilidad de la política. Esta *antropología del conflicto* conduce a la Filosofía para la Paz a preguntarse por las capacidades que posee la especie humana para resolver sus conflictos por medios pacíficos. En este sentido, Martínez Guzmán, junto a las investigadoras de la Cátedra UNESCO, Irene Comins y Sonia París, definen la tarea de la Filosofía para la Paz como:

la reconstrucción normativa de nuestras capacidades y competencias para hacer las paces de las diversas maneras en que los seres humanos podemos hacerlas

desde las diferentes culturas (Martínez Guzmán, Comins y París, 2011: 337).

En esta línea de investigación, la Filosofía para la Paz propone tres competencias fundamentales para pasar de una cultura de violencia a una cultura de paz: la responsabilidad, el diálogo y el reconocimiento. La Filosofía para la Paz interpreta la reconstrucción de las capacidades y competencias para hacer las paces como un modo de ‘empoderamiento’. En este sentido, Martínez Guzmán define el empoderamiento del siguiente modo:

Tiene el significado de que alguien recupere sus poderes, sus capacidades; tenga la responsabilidad de potenciar sus competencias, se sienta revalorizado o valorado (Martínez Guzmán, 2005: 133) [cursiva en el original].

Desde el enfoque metodológico dialógico / intertextual que aplicamos en esta tesis, destacamos que la renovación de la idea del humanismo que produce la Filosofía para la Paz plantea una lectura actualizada de la *ética fenomenológica* de Husserl (Husserl, 1991; Husserl, 2002). En este sentido, la renovación del humanismo de la Filosofía para la Paz recupera un optimismo perdido en las ciencias sociales y humanas, que nos previene de lo que el propio Husserl ya advertía en su ensayo sobre *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*:

la pérdida de la fe [del ser humano] «en sí mismo», en el ser verdadero que le es propio, un ser que no posee ya desde siempre, que no posee desde la mera evidencia del «yo soy», sino que solo tiene y solo puede tener como propio luchando siempre por su verdad, luchando por hacerse a sí mismo verdadero (Husserl, 1991: 13).

En el primer tercio del siglo XX, Husserl revitalizó la antropología fenomenológica, elaborando una filosofía de la conciencia en la que el sujeto no es un mero producto de un sistema histórico-político, sino que él mismo es el origen de la lógica por la que se rige el *mundo de la vida*, en tanto sujeto constituyente de sentido. Esta posición fundante del sujeto representa “una actitud crítica universal frente a todo lo tradicionalmente dado de antemano, en cualquiera de sus dimensiones” (Husserl, 1991: 145).

En esta línea de interpretación, Husserl planteaba la *renovación de la cultura* como un problema “ético-individual y ético-social” (Husserl, 2002: 20), que requiere la elaboración de un nuevo “modelo antropológico” que devuelva al ser humano la confianza en sí mismo, “[como] sujeto de voluntad libre, que interviene activamente en el mundo que nos rodea, que constantemente contribuye a configurarlo” (Husserl, 2002: 2).

Según Husserl, la praxis reflexiva del «yo» sobre su propia experiencia consciente permite pasar de una «personalidad pre-ética» a una «personalidad ética» (Husserl, 2002: 28- 30). Esta idea llevó a Husserl a definir la responsabilidad como el “deber ético de autoconfiguración” (Husserl, 2002: 24), posibilitado por la capacidad de valorar los propios actos y situarse a sí mismo como origen de los resultados de las propias decisiones / acciones (*inspectio sui*).

En una lectura crítica de la ética fenomenológica de Husserl, Martínez Guzmán considera que el ‘paradigma de la autoconciencia’ es insuficiente a la hora de explicar tanto la naturaleza como la génesis de la responsabilidad moral. Así, en la Filosofía para la Paz, la instancia que posibilita la responsabilidad moral no es el ‘yo reflexivo’, sino el ‘otro concreto’ que demanda justicia. En esta línea de argumentación, la Filosofía para la Paz sustituye el ‘yo reflexivo’ por el ‘nosotros dialógico’; y en este sentido, habla de una intersubjetividad constituyente o intersubjetividad originaria:

En nuestra investigación retrospectiva a los orígenes del ego, afrontamos un nivel fundacional que precede la individuación autoreflexiva del ego en su forma concreta. Es una fundamentación que conecta el ego con los otros egos anterior a la individuación auto-reflexiva de cualquier ego. El tema de la intersubjetividad da un giro

desde una posición YO/OTRO a una cuestión de co-constitución de mónadas (Martínez Guzmán, Comins y Paris, 2011: 343).

Conforme a esta interpretación, la responsabilidad moral no se desarrolla, principalmente, en el movimiento reflexivo de la conciencia sobre sí misma, sino en el mutuo ejercicio de darnos y pedirnos razones por lo que nos hacemos los unos a los otros (*accountability*) (Martínez Guzmán, 2005: 36-39; 2010: 14). En esta línea hermenéutica, la Filosofía para la Paz actualiza la ética de Lévinas: una ética fenomenológica de la intersubjetividad centrada en el cuerpo y el lenguaje como condicionantes *a priori* de la conciencia moral, según la cual

el uno está implicado en el uno-para-el-otro [...] significa la proximidad del Mismo y del Otro, donde la implicación del uno en el otro significa la asignación del uno por el otro. Asignación que es la propia significación de la significación (Lévinas, 2003: 58).

Tal y como reconoce Lévinas en *Ética como filosofía Primera* (2006), esta relación intersubjetiva no se refiere a la abstracción de las reglas universales de la ley, sino que atiende al más básico derecho a ser y a la legitimidad de este derecho (Lévinas, 2006: 20); legitimidad que se expresa en el movimiento responsable del ‘yo’ dirigiéndose a la ayuda del ‘otro’ necesitado, incluso desobedeciendo la ley. En

la conferencia, *Reflexiones para un nuevo humanismo* (2011), Martínez Guzmán hizo un aporte central sobre esta cuestión, al indicar que el punto de partida del Nuevo Humanismo no son los saberes universitarios normalizados, sino la ‘perplejidad’ (*thaumazein*) que produce el reconocimiento del sufrimiento humano, en las formas de explotación, exclusión, pobreza o violencia directa, y los retos éticos que nos abre esta experiencia.

En esta línea de investigación, la problemática del ‘reconocimiento’ constituye una preocupación central de la Filosofía para la Paz, en tanto que se ocupa de estudiar los modos de conceptualización de sí mismo en relación con las experiencias de injusticia que viven los otros; y cómo el modo de verse a sí mismo, con respecto a los demás, ilumina u opaca nuestra responsabilidad frente al sufrimiento de los otros. Este análisis nos sitúa ante la siguiente pregunta: ¿cómo justifica el ser humano su existencia, o sea, su modo de ser en el mundo y de ser con los otros, desde un punto de vista ético?

El análisis reconstructivo de las capacidades y competencias para hacer las paces es un modo de responder a esta pregunta, ya que la responsabilidad, el diálogo y el reconocimiento representan no solo competencias, sino también valores o fines que orientan nuestra existencia en la búsqueda de la paz. Ahora bien, si admitimos que estos valores definen la paz, en un nivel fundamental, debemos admitir también que

la indiferencia, la intolerancia y el menosprecio definen igualmente de un modo fundamental la violencia.

Así, podemos decir que la violencia comienza con la indiferencia ante el sufrimiento del otro, es decir, con la negación del reconocimiento de la responsabilidad propia ante el sufrimiento de los demás. En esta línea de interpretación, la Filosofía para la Paz establece un diálogo con la Teoría Comunicativa Crítica, y se interesa por interrogar los marcos de justicia a partir del estudio de los consensos morales y culturales que se forman y desarrollan en los procesos sociales comunicativo-deliberativos, contribuyendo así a lo que Lévinas definió como

la excelencia misma de la democracia cuyo liberalismo básico corresponde al incesante remordimiento profundo de la justicia: legislación siempre inacabada, siempre retomada, legislación abierta a la mejora (Lévinas, 1993: 39).

Este ‘remordimiento liberal’, al que hacía referencia Lévinas, denota simultáneamente tanto la exclusión fáctica del Otro, en las democracias liberales, como el anhelo frustrado de su inclusión. La pregunta flotante aquí es: ¿quién (o quiénes) representa(n) la alteridad excluida en los sistemas democrático-liberales?

Y, ¿qué mecanismos ofrece la democracia liberal para hacer efectiva la inclusión del ‘otro’? La Filosofía para la Paz procura responder a estas dos preguntas, a partir del diálogo con la ética comunicativa y la fenomenología de la intersubjetividad, que incluye tanto una fenomenología del lenguaje como una fenomenología de los sentimientos morales.

En concreto, en la introducción al volumen de la revista *Recerca* dedicado a *Epistemologías para el Humanismo*, bajo el título «Epistemologías para el Humanismo desde la Filosofía para la Paz, Irene Comins y Sonia París hacen referencia al compromiso de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz con la ética comunicativa y la fenomenología de la intersubjetividad, en aras de la construcción de “nuevas epistemologías para las humanidades con el fin de superar esta visión [tecnocientífica] y dar un sentido más humano a la ciencia” (Comins y París, 2012: 5).

En este mismo volumen de la revista *Recerca* aparece un artículo de Sidi Omar titulado *Humanism reconsidered: post-colonial humanistic proposals*, que amplía el foco de la discusión sobre el humanismo desde la fenomenología de la intersubjetividad y la ética comunicativa hacia los debates sobre reconocimiento de las diferencias en la teoría poscolonial. Este artículo presenta un humanismo alternativo que tiene como objetivo posibilitar una comunicación y un entendimiento

inclusivo y transcultural (Omar, 2012). De manera concreta, Omar destaca en este artículo que

el enfoque de los Estudios Post-coloniales al humanismo radica en desenmascarar los presupuestos no declarados de la propia tradición humanista, para poner de manifiesto sus supuestos ideológicos subyacentes y, por lo tanto, para revelar la participación [humanista] en la historia del colonialismo. De esta manera, se problematiza y se pone en tela de juicio los conceptos y nociones que se han dado por sentado, como el humanismo en sí, a la luz de las múltiples formas de violencia epistemológica con las que se ha asociado históricamente (Omar, 2012: 151).

Partiendo de los debates expuestos sobre el giro epistemológico y el reconocimiento de las diferencias, en el marco de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, esta tesis doctoral pretende contribuir al desarrollo de la propuesta ético-epistémica de un Nuevo Humanismo; planteando un estudio reconstructivo de los debates ético-normativos en torno al ‘humanismo’ que se han formado y transformado a propósito de las iniciativas de protección de las minorías y la lucha contra el racismo en el marco de la ONU / UNESCO; y que han sido una parte

esencial del proyecto global de construcción de la paz desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

PREGUNTAS Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Interrogando los debates sobre reconocimiento de las diferencias y humanismo que ha desarrollado la Cátedra UNESCO de Filosofía en los últimos 10 años, esta tesis doctoral focaliza en los dilemas éticos y normativos que ha planteado el humanismo en el marco de las iniciativas de protección de las minorías y la lucha contra el racismo en la ONU / UNESCO, desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Así, esta tesis doctoral se ha armado en base a dos preguntas fundamentales:

1. ¿Cómo plantea la Filosofía para la Paz el problema del vínculo entre la dimensión ética y la dimensión normativa del ‘humanismo’, en el marco general de la contribución del giro epistemológico a la construcción de una cultura de paz?
2. ¿Cómo ha evolucionado el problema de la ‘interculturalidad’ y el ‘reconocimiento de las diferencias’, desde la aparición de la idea de un ‘Nuevo Humanismo’ en 1951 hasta su renovación en 2011, en el marco del

proyecto global de la ONU / UNESCO de la lucha contra el racismo y la protección de las minorías?

Para responder a estas dos preguntas, esta tesis doctoral se plantea el siguiente objetivo general: definir la interacción entre la dimensión ética y la dimensión normativa del humanismo; estudiando el humanismo como una propuesta de construcción de paz que pone en el centro de su misión el reconocimiento de las diferencias y el diálogo intercultural, respecto de la cuestión de la protección de las minorías y la lucha contra el racismo en el sistema universal de los Derechos Humanos. Este objetivo general plantea a su vez tres objetivos específicos:

1. Reconstruir los debates en torno al humanismo, originados al interior de la UNESCO, primero en los años 1950 y renovados en 2011, tomando el ‘humanismo’ como la idea matriz que orienta el diálogo intercultural como parte esencial del proyecto global de construcción de la paz, desde el final de la Segunda Guerra Mundial.
2. Relevar una serie de análisis críticos con la propia idea del ‘humanismo’ como proyecto global de construcción de la paz, tomando como referencia los debates que abrieron primero Lévi-Strauss y después Homi K. Bhabha sobre la

dimensión ético-normativa del ‘reconocimiento de las diferencias’, respecto de los derechos vulnerados de las minorías.

3. Generar una propuesta de epistemología humanista desde la Filosofía para la Paz, a partir de una reinterpretación de las categorías de ‘interculturalidad’ y ‘reconocimiento’, desde un enfoque comunicativo-crítico y poscolonial.

METODOLOGÍA

Esta tesis doctoral recupera y amplía los resultados de la investigación de la tesis de Máster titulada, *La Filosofía para la Paz ante la Teoría Social del Reconocimiento: un diálogo en clave humanista*, presentada en 2012, bajo la dirección del doctor Fabricio Forastelli y la doctora María del Carmen Lara Nieto. En la tesis de Master pudimos realizar una aproximación a los debates sobre humanismo y reconocimiento de las diferencias, revisando los núcleos de diálogo entre la Teoría Social del Reconocimiento y la Filosofía para la Paz. Obteniendo como resultado una propuesta epistemológica centrada en producir criterios ético-normativos que orienten la transformación pacífica de los conflictos que resultan de la enorme complejidad y pluralidad que caracteriza a las sociedades multiculturales.

Ampliando el espectro de los debates sobre humanismo y reconocimiento de las diferencias, la metodología de trabajo para producir esta tesis doctoral ha sido el comentario filosófico de textos, y ha consistido en:

1. Seleccionar la bibliografía relevante respecto de los debates ético-normativos en torno al ‘humanismo’, desde la Filosofía para la Paz, la Fenomenología de la Intersubjetividad, la Ética Comunicativa, la Teoría Social del Reconocimiento y la Teoría Poscolonial; en tanto que estos cinco pilares representan los fundamentos teóricos de esta tesis doctoral. Los criterios de selección de estos pilares teóricos se definieron en tanto fueron integrados y reconocidos como parte de la trayectoria del campo de saber de la Investigación para la Paz, con un énfasis particular en los debates sobre reconocimiento de las diferencias e interculturalidad de los últimos 10 años.

2. Ordenar los debates filosóficos presentando: **a)** el problema teórico que se discute; **b)** el contexto en el que se discute tal problema; **c)** los distintos autores/as que contribuyen a definir el problema teórico; **d)** las tesis que defienden los distintos autores/as; **e)** los conceptos nucleares que cada autor/a aporta a la discusión; **f)** los argumentos con los que cada autor/a desarrolla su visión del problema.

3. Extraer conclusiones y argumentos de cada uno de los debates presentados, para definir las condiciones discursivas y socio-políticas del ‘reconocimiento de las diferencias’ y del ‘humanismo’, en tanto problemas nucleares de la tesis; con el objetivo de contribuir al desarrollo de una epistemología humanista, en el marco de la Filosofía para la Paz.

De manera específica, esta tesis aplica el principio hermenéutico dialógico / intertextual que desarrolló el lingüista ruso Mikhail Bakhtin (1970), a través de la interpretación de la filósofa búlgara Julia Kristeva (1978). En esta tesis, aplicamos el método hermenéutico dialógico, en tanto que nos permite explicar la formación y evolución del significado de una categoría de análisis central, en este caso el ‘humanismo’, dentro una red inter-textual, a partir de lo que Kristeva concibe como un diálogo ‘vertical’, con el contexto contemporáneo, y un diálogo ‘horizontal’, con el contexto histórico, que conforma el campo semántico en el cual esta categoría analítica se haya inserta (Kristeva, 1986).

La tarea de situar la formación y evolución del significado del ‘humanismo’ en este doble diálogo vertical y horizontal, implica un trabajo de reconstrucción de una cadena de textos / autores que se influyen y responden los/as unos/as a los otros/as. Desde este encuadre metodológico, esta tesis se encarga de explicar el proceso semántico productivo de los textos en su relación dialógica de mutua influencia;

tomando la noción de ‘humanismo’ en su función de ideologema, entendiendo por ‘ideologema’

una función intertextual que se puede leer ‘materializada’ en la estructura de todo texto, y que se extiende a lo largo de todo su trayecto dándole sus coordenadas históricas y sociales (Kristeva, 1978: 148).

En una aplicación actualizada de la metodología dialógica / intertextual, aplicada al campo de la crítica de la construcción histórica de los estereotipos sobre las diferencias étnicas y culturales, Ruth Amossy y Anne Herschberg definen la noción de ‘ideologema’ del siguiente modo:

el ideologema no es monosémico o monovalente, sino maleable, dialógico y polifónico. Su sentido y aceptabilidad resultan de sus migraciones a través de formaciones discursivas e ideológicas que se diferencian y se enfrentan. Se realiza en las innumerables descontextualizaciones y recontextualizaciones a las que se somete (Amossy y Herschberg, 2011: 70-71).

Así, aplicando la metodología hermenéutica dialógica / intertextual, esta tesis doctoral reconstruye en sus distintos capítulos el campo semántico del ‘humanismo’ a partir de la segunda mitad del siglo XX. En tanto categoría analítica central de esta

tesis, el ‘humanismo’ constituye el núcleo de análisis que articula el resto de los temas, que están dedicados a explicar los giros en la evolución del significado del ‘humanismo’, respecto de una serie de debates teórico-prácticos, histórica e institucionalmente situados.

En otras palabras, siguiendo el método dialógico / intertextual, esta tesis doctoral se encarga de analizar la idea de ‘humanismo’, explicando lo que Kristeva llama la “inserción de la historia en el texto y la inserción del texto en la historia” (Kristeva, 1978: 195). Así pues, el método dialógico / intertextual, lejos de borrar las huellas históricas y materiales de la producción del campo semántico del ‘humanismo’, nos permite reconocer la radical socialidad de los textos que tematizan el humanismo; estudiando cada texto como una respuesta histórica e institucionalmente situada, en relación a una cadena de textos / autores que producen el complejo campo semántico del ‘humanismo’.

Por otra parte, esta socialidad entre los textos no presupone un registro de todos los debates sobre ‘humanismo’ que han tenido lugar en el siglo XX y XXI, sino que la pertinencia de los núcleos de debate seleccionados se definen por su relación con los interrogantes que surgen al entrar en diálogo con el campo teórico de la Filosofía para la Paz.

ESTRUCTURA DE LA TESIS

En esta tesis, la aplicación del método hermenéutico dialógico / intertextual implica el análisis reconstructivo de una serie de debates teórico-prácticos sobre humanismo y reconocimiento de las diferencias, articulados en torno a la conceptualización de la lucha contra el racismo y la protección de las minorías, en el marco de los programas e iniciativas de la ONU / UNESCO, a partir del final de la Segunda Guerra Mundial.

Queremos poner de manifiesto que en nuestro análisis no oponemos los programas de las instituciones políticas globales a los saberes universitarios. Por el contrario, lo investigado nos permite afirmar que estas dos áreas, aunque diferenciadas, interactúan de distintos modos. Así, los debates que abordamos en esta tesis son los siguientes:

En el primer capítulo nos encargamos de exponer el estado del arte de la investigación ética en el campo de los Estudios para la Paz, destacando el lugar que ocupa el ‘humanismo’ y la ‘interculturalidad’ en la Filosofía para la Paz. Para ello, el primer capítulo se organiza en cuatro apartados, en los que nos ocupamos de:

1. Situar históricamente los principales modelos de interpretación e intervención que han orientado la Investigación para la Paz en el siglo XX.

2. Explicar los orígenes del proyecto de Filosofía para la Paz en la década de 1990, en el contexto de la Europa democrática post-socialista.

3. Analizar el diálogo que ha mantenido la Filosofía para la Paz con la Ética Comunicativa y la Teoría Social del Reconocimiento.

4. Profundizar en la noción de ‘reconocimiento de las diferencias’, desde un enfoque humanista y poscolonial del diálogo intercultural, dentro del marco epistémico comunicativo-crítico de la Filosofía para la Paz.

En este orden expositivo, el primer capítulo sitúa las diferentes formas en que se ha conceptualizado la idea de «paz», respecto de diversos contextos histórico-políticos y epistémico-institucionales. El primer capítulo explica el modo en que las diferentes conceptualizaciones de «paz negativa», «paz positiva» y «cultura de paz» han definido distintas Áreas e Institutos de Investigación en el campo de los Estudios de Paz. Así, este capítulo presenta los distintos enfoques a los Estudios de Paz: la Teoría de la Diplomacia, la Sociología Política, la Teoría Moral y del Derecho, y los Estudios Culturales.

De un modo más específico, el primer capítulo focaliza en la formación y evolución epistemológica de la Filosofía para la Paz, partiendo del momento de su institucionalización académica con la creación de la Cátedra UNESCO en 1999. En la exposición de los fundamentos teóricos de la Filosofía para la Paz, este capítulo analiza los diálogos de la Filosofía para la Paz con la Ética Comunicativa, la Fenomenología de los Sentimientos Morales, la Teoría del Reconocimiento y la Teoría Poscolonial.

En este nivel explicativo, el primer capítulo aborda el problema del acceso no-igualitario al uso de la palabra en las sociedades multiculturales, actualizando la reflexión sobre el concepto griego de *isegoría*. En este sentido, el primer capítulo explora las posibilidades de interacción entre el saber científico académico y los saberes ético-políticos de los colectivos que padecen situaciones de injusticia, planteando una atención especial a aquellos colectivos ‘deshumanizados’ por motivos de diferencia cultural.

En el segundo capítulo nos encargamos de analizar los debates que planteó Levi-Strauss en torno a la idea de ‘Nuevo Humanismo’, destacando su posición crítica con esta idea tal y como fue planteada en la UNESCO a principios de los años 1950; siendo entonces Levi-Strauss el primer secretario general del Consejo

Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO. El segundo capítulo organiza la crítica de Levi-Strauss al humanismo en tres apartados:

1. El primer apartado introduce los conceptos de ‘racismo’ y ‘etnocentrismo’.
2. El segundo apartado explica la relación entre la protección de la diversidad cultural y la diversidad biológica, desde el enfoque eco-antropológico.
3. El tercer apartado reconstruye el debate epistemológico en torno al método estructuralista en las ciencias humanas como una crítica al historicismo humanista.

En este orden expositivo, el segundo capítulo presenta los debates de Lévi-Strauss en torno al ‘humanismo’, enmarcando su crítica al humanismo en un análisis crítico más amplio del proceso de mundialización de la ‘civilización industrial’. En esta línea de crítica, el segundo capítulo focaliza en la crítica de Lévi-Strauss al ‘mito del progreso’; explicando sus mecanismos de operación en el plano material de la organización de las sociedades, a través de las profundas transformaciones de carácter tecno-económico que han definido las estrategias de desarrollo a nivel mundial, advirtiendo su potencial imperialista para homogeneizar las distintas culturas del mundo.

En este sentido, el segundo capítulo analiza la crítica de Lévi-Strauss a las interpretaciones teleológicas de la historia producidas desde Occidente, que prescriben un modelo normativo de desarrollo humano, forzando a las culturas ‘primitivas’ a desaparecer. En este nivel expositivo, este capítulo ahonda en los argumentos epistemológicos de Lévi-Strauss que revalorizan la lógica ecológica de las culturas ‘primitivas’, y subrayan la necesidad de proteger la diversidad cultural como condición necesaria para la protección de la diversidad biológica, en el contexto de la crisis ecológica planetaria.

En el tercer capítulo nos encargamos de analizar los debates en torno a la idea de un ‘Nuevo Humanismo’ desde la Teoría Poscolonial. Estos debates influyeron en la renovación de la idea del Humanismo, relanzada en 2011 por la actual directora general de la UNESCO, Irina Bokova. Para encuadrar estos debates, el tercer capítulo está dividido en cuatro apartados:

1. El primer apartado está dedicado a exponer los principios que definen el proyecto de un Nuevo Humanismo en la UNESCO, a partir de la propuesta de la actual directora general, Irina Bokova.
2. El segundo apartado lo hemos dedicados a definir la matriz epistémica de los estudios poscoloniales recuperada en los estudios de paz.

3. El tercer apartado lo hemos dedicado a explicar los conceptos de ‘violencia epistémica’, ‘hegemonía’ y ‘subalternidad’, al hilo de las contribuciones de Spivak, en el marco de los estudios poscoloniales.

4. Dedicamos un último apartado a presentar la lectura actualizada que plantea Bhabha de la idea de un ‘Nuevo Humanismo’, que originalmente planteó Fanon, destacando su crítica al racismo neo-colonial.

En este orden expositivo, el tercer capítulo explica el modo en que la crítica poscolonial ha habilitado la restauración de la idea de un Nuevo Humanismo, a partir de una crítica al neo-colonialismo que focaliza en las relaciones de poder, políticas y culturales, entre Occidente y el Tercer Mundo. Concretamente, este capítulo analiza las estrategias de dominación / resistencia cultural, focalizando en las relaciones de saber-poder que constituyen las relaciones psico-políticas que configuran las dinámicas de formación y transformación de las identidades colectivas, respecto de un campo contextual de antagonismos y convergencias políticas.

A partir de la crítica poscolonial, el debate que abre el Nuevo Humanismo no pretende cuestionar la validez del marco normativo de los Derechos Humanos; más bien, el Nuevo Humanismo convoca a un debate sobre los límites del alcance universal de los principios de justicia contenidos en los Derechos Humanos. En este

sentido, el Nuevo Humanismo plantea una tensión entre la universalidad del marco normativo de los Derechos Humanos, por un lado, y la multiplicidad de voces que, desde posiciones subalternas, expresan una demanda (no satisfecha) de acceso al sistema universal de Derechos Humanos, por otro lado.

En el cuarto capítulo presentamos una lectura dilemática de los debates ético-normativos sobre el reconocimiento de las diferencias, a propósito de las iniciativas de protección de las minorías, en el marco de la génesis de los Derechos Humanos. Para ello, organizamos el capítulo en cuatro apartados:

1. El primer apartado está dedicado a presentar las distintas generaciones de Derechos Humanos, rastreando las contribuciones de algunos de los principales teóricos de los Derechos Humanos, tales como: René Cassin, Karel Vasak y Héctor Gros Espiell.
2. El segundo apartado está dedicado a presentar la génesis de los Derechos de las minorías.
3. El tercer apartado presenta la lectura ético-filosófica que plantea Charles Taylor sobre el derecho de las minorías, en el marco de su concepción comunitarista de la libertad y el desarrollo individual.

4. El cuarto apartado presenta la lectura ético-filosófica que plantea Bhabha sobre el derecho de las minorías, en el marco de su crítica humanista a la construcción política de las diferencias.

Ampliando el análisis genealógico de los Derechos Humanos, en el capítulo cuarto situamos la génesis de los Derechos de las minorías y explicamos los desafíos normativos, políticos y semánticos que han definido la institucionalización de los derechos de las minorías. Entrando en el análisis filosófico de los Derechos de las minorías, este capítulo presenta dos modelos de conceptualización de los derechos de las minorías:

1. El modelo comunitarista de Taylor, que se basa en el modelo multiculturalista del reconocimiento político de las diferentes identidades culturales.
2. El modelo humanista de Bhabha, que se basa en la crítica cultural a la construcción histórica y política de las diferencias entre colectivos étnicos y culturales, en dialogo con la ética de la hospitalidad de Lévinas / Derrida y con el humanismo hermenéutico de Edward Said.

CAPÍTULO 1

LA INVESTIGACIÓN ÉTICA EN LOS ESTUDIOS DE PAZ

INTRODUCCIÓN

El propósito general de este capítulo es explicar cómo la investigación ética se ha constituido epistemológica e institucionalmente como una disciplina científica, en el campo de los Estudios de Paz, concretamente en el marco de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz. Este objetivo general se articula a partir de cuatro objetivos específicos:

1. Situar históricamente los principales modelos de interpretación e intervención que han orientado la Investigación para la Paz en el siglo XX.
2. Explicar los orígenes del proyecto de Filosofía para la Paz en la década del noventa, en el contexto de la Europa democrática post-socialista.
3. Analizar el diálogo que ha mantenido la Filosofía para la Paz con la Ética Comunicativa y la Teoría Social del Reconocimiento.

4. Profundizar en la noción de ‘reconocimiento de las diferencias’, desde un enfoque humanista y poscolonial del diálogo intercultural, dentro del marco epistémico comunicativo-crítico de la Filosofía para la Paz.

Para presentar estos cuatro apartados, aplicamos un método reconstructivo de los modelos de análisis que han tenido un impacto relevante en la formación y desarrollo epistemológico de la Investigación para la Paz, en general, con un foco específico en la Filosofía para la Paz. El capítulo pretende responder a las siguientes preguntas:

1. ¿Cuál es el contexto político, epistemológico e institucional en el que se forman los principales modelos analíticos que han orientado la Investigación para la Paz?
2. **a)** ¿Cómo se sitúa la Filosofía para la Paz en la Historia de la Investigación para la Paz? **b)** ¿En qué circunstancias políticas y académicas se fraguó el proyecto de Filosofía para la Paz?
3. ¿Cuáles son los núcleos del debate ético-político que definen el diálogo de la Filosofía para la Paz con la Ética Comunicativa y la Teoría Social del Reconocimiento?

4. ¿Cómo plantea la Filosofía para la Paz el reconocimiento de las diferencias, en los procesos comunicativo-deliberativos, desde un enfoque humanista, intercultural y poscolonial?

1.1 GIROS ANALÍTICOS EN LA INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ

En este apartado presento algunos de los modelos de análisis más relevantes que han orientado la Investigación para la Paz en el siglo XX. Para ello he revisado la categorización y periodización que propone Martínez Guzmán² (2009; 2015); como literatura secundaria también he revisado los trabajos de Rafael Grasa³ (2010) y Henrik Urdal⁴ (2014).

En base a esta bibliografía, presentaré tres modelos de análisis teniendo en cuenta los siguientes elementos: **1.** el concepto de paz manejado; **2.** el contexto histórico-social; **3.** los temas abordados; **4.** las metodologías de investigación empleadas. Es preciso aclarar que los giros analíticos que presento no han supuesto la sustitución de unos paradigmas por otros, sino que más bien se han traducido en la apertura de nuevas Áreas e Institutos de Investigación.

² Fundador y director honorífico de la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz.

³ Presidente del Instituto Catalán Internacional por la Paz.

⁴ Director de Investigación en el Peace Research Institute of Oslo (PRIO).

En primer lugar, podemos hablar de un modelo de análisis dominado por el concepto de «paz negativa», bajo el cual la paz se define como la ausencia de guerra. La formación de esta concepción de la paz estuvo condicionada por las experiencias de la Primera y la Segunda Guerra Mundial. El dominio de análisis que abarca este enfoque son los conflictos armados entre Estados-nación.

Este modelo obtiene su metodología de análisis de la Teoría de la Diplomacia y la Teoría de las Relaciones Internacionales. El objetivo de este modelo es ofrecer estrategias alternativas a la guerra respecto de la resolución de conflictos entre países. En esta línea de investigación, en los años cincuenta una de las publicaciones científicas pioneras fue el *Journal of Conflict Resolution*.

En la actualidad este modelo de investigación está representado por la propia revista *Journal of Conflict Resolution* y por *The Journal of International Security Affairs*. Este modelo de investigación se ha institucionalizado principalmente en centros de investigación de Estados Unidos. Podemos destacar el Center for Peace and Security Studies (CSS), como un centro contemporáneo de alto impacto, fundado en el año 2000 en la Georgetown University (Washington D.C.).

En el ámbito europeo podemos destacar la relevancia del Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI), que desde su fundación en 1964 ha

sido uno de los Centros de Estudios Estratégicos con mayor reconocimiento internacional, respecto de temas relacionados con el desarrollo armamentístico, el gasto militar, la producción y comercio de armas, el desarme, la prevención de conflictos o la seguridad internacional.

Un segundo modelo de investigación para la paz podemos situarlo respecto de la fundación del *Peace Research Institute Oslo* (PRIO), en 1959. En el año 1964, bajo la dirección de Johan Galtung, el PRIO lanzó la revista científica *Journal of Peace Research*, la cual sigue publicándose en la actualidad y es una de las revistas de mayor impacto en el campo de estudios de la Investigación para la Paz.

El modelo de investigación diseñado en el PRIO introdujo un enfoque sociológico dentro del campo teórico de los Estudios de Paz. A partir de conceptos tales como «violencia estructural» y/o «paz positiva» (Galtung, 1964), este modelo analítico elabora un *concepto de paz normativo* respecto de una serie de indicadores económicos y políticos relacionados con las posibilidades sociales de desarrollo humano. La formación de esta concepción de la paz estuvo condicionada por un contexto definido por:

1. La Guerra Fría y la consecuente formación de tres modelos geo-políticos de desarrollo que dieron lugar a las categorías de «mundo libre», «mundo socialista» y «tercer mundo».
2. La aparición en la escena internacional de diversas guerrillas marxistas y/o movimientos de liberación nacional en diferentes áreas de América Latina, África y Asia Oriental consideradas «subdesarrolladas» o «en vías de desarrollo».
3. El movimiento pacifista internacional contra la Guerra de Vietnam, que desembocó en una crítica al neo-colonialismo del «mundo libre».

De acuerdo a la bibliografía revisada, el tercer modelo de análisis podemos situarlo en la década del noventa, orientado por el concepto de «cultura de paz». Este modelo de análisis recupera la reflexión recogida en el preámbulo de la Constitución de la UNESCO que dice: «puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz» (UNESCO, 2012: 7).

Desde este enfoque, la construcción de la paz requiere un trabajo orientado a construir y fortalecer una ciudadanía crítica, que defienda los Derechos Humanos y

la Democracia como logros universales de la Humanidad. La idea de ‘cultura de paz’ se formuló en 1989, en el Congreso Internacional de las Naciones Unidas titulado «La Paz en el Espíritu de los Hombres». Este congreso se celebró en la ciudad de Yamoussoukro, en Costa de Marfil, en el marco de la lucha contra el racismo y el colonialismo.

Seis años más tarde, el 29 de septiembre de 1995 la UNESCO lanzó su *Programa de Cultura de Paz*, acompañado de un *Plan de Acción de educación para la paz, los derechos humanos, la democracia y la tolerancia*. La declaración del *Programa de Cultura de Paz* expresa que el mayor desafío para el siglo XXI será pasar de una cultura de guerra a una cultura de paz, asentada sobre los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia y solidaridad (UNESCO, 1995: 28 C/115). El 15 de enero de 1998 aparece la definición de *cultura de paz* emitida por la Asamblea General de las Naciones Unidas:

conjunto de valores, actitudes, y conductas que plasman y suscitan a la vez interacciones e intercambios sociales basados en principios de libertad, justicia y democracia, todos los derechos humanos, la tolerancia y la solidaridad; que rechazan la violencia y procuran prevenir los conflictos, tratando de atacar sus

causas y buscando soluciones a los problemas mediante el diálogo y la negociación, y que garantizan el pleno ejercicio de todos los derechos y proporcionan los medios para participar plenamente en el proceso de desarrollo de su sociedad (ONU, 1998: A/ 52/ 13).

En este modelo de análisis, inspirado por la idea de *cultura de paz*, la Investigación para la Paz extrae su metodología de la Teoría de los Derechos Humanos, la Filosofía Moral y Política, la Pedagogía Crítica y los Estudios Culturales. En esta etapa, la Investigación para la Paz se dedica a definir las condiciones educativas, culturales y políticas que permitirían reconstruir la capacidad de agencia de la ciudadanía para abrir espacios de diálogo con las esferas institucionales del poder, en la línea de razonamiento que expresa el preámbulo de la Constitución de la UNESCO cuando dice que

una paz fundada exclusivamente en acuerdos políticos y económicos entre gobiernos no podría obtener el apoyo unánime, sincero y perdurable de los pueblos, y que, por consiguiente, esa paz debe basarse en la

solidaridad intelectual y moral de la humanidad
(UNESCO, 1945).

Según se acuerda normalmente en la literatura revisada, en la década del noventa, los debates de la Investigación para la Paz estuvieron condicionados por los siguientes acontecimientos históricos: la caída del Muro de Berlín (1989); la desintegración de la URSS (1990-1991); la Primera Guerra del Golfo (1990-1991); el fin del sistema legal del Apartheid en Sudáfrica (1992) y la toma de la presidencia por Nelson Mandela (1994); el Genocidio que sufrió en Ruanda la población tutsi por parte del gobierno hegemónico hutu (1994); y las guerras de carácter etno-nacionalista que tuvieron lugar en los Balcanes: la Guerra de Bosnia/Serbia (1992-1995) y la Guerra de Kosovo/Serbia (1996-1999).

Respecto de la institucionalización académica de este modelo de análisis, considero pertinente hacer mención al Programa de Hermanamiento e Interconexión de Universidades (UNITWIN por sus siglas en inglés) que creó la UNESCO en 1992, conforme a una resolución aprobada por la Conferencia General de la UNESCO en su 26ª reunión. Hoy en día el programa cuenta con 763 Cátedras UNESCO y 69 Redes UNITWIN, en las que participan 850 instituciones de 134 países.

Este programa internacional obedece al propósito de construir puentes entre los círculos universitarios, la sociedad civil, las comunidades locales, los investigadores y los responsables de la formulación de políticas. En el ámbito europeo cabe destacar la creación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz en la Universitat Jaume I de Castelló, en el año 1999, así como la creación de la Cátedra UNESCO de Estudios de Paz en la Universidad de Innsbruck, en el año 2008.

En relación a las publicaciones científicas que han orientado su línea editorial de acuerdo al modelo de análisis basado en la construcción de una *cultura de paz*, considero que podemos destacar la revista *Peace Review* y la revista *Peace and Security Report*.

Fundada en 1992 por la Universidad de San Francisco, la revista *Peace Review* está dedica a temas relacionados con la Educación para la Paz, los Derechos Humanos o el análisis del papel que juegan las diferencias étnicas, culturales o sexo-genéricas en los fenómenos contemporáneos de discriminación, explotación o violencia.

La revista *Peace and Security Report* se viene editando desde 1991 bajo la coordinación del Institute for Security Studies (ISS), con sede en cuatro países africanos: Pretoria, (South Africa), Addis Ababa (Ethiopia), Dakar (Senegal) y

Nairobi (Kenya). La revista *Peace and Security Report* se centra en el análisis de conflictos que tienen lugar en el continente africano relacionados con temas de Gobernanza, Género, Etnicidad, Derechos Humanos y Justicia Internacional.

1.2 LA FILOSOFÍA PARA LA PAZ EN EL CONTEXTO DE LA EUROPA

POST-SOCIALISTA

El proyecto de Filosofía para la Paz podemos situarlo, claramente, dentro del tercer modelo de análisis que hemos explicado en el apartado anterior. Este apartado está dedicado a reconstruir los elementos epistemológicos que constituyen la base teórica del proyecto de Filosofía para la Paz, respecto de la definición de la *ética comunicativa* habermasiana, en el contexto de la Europa post-Socialista. La década del noventa constituye el período en que se fraguó el proyecto teórico de Filosofía para la Paz, que se acabaría consolidando en 1999, con la fundación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, en la Universitat Jaume I de Castelló (Martínez, Guzmán 2010; Forastelli, 2013).

Respecto de la relación entre Filosofía e Investigación para la Paz, queremos subrayar que fue determinante la participación regular de Martínez Guzmán en el Seminario de Investigación para la Paz de la Universidad de Zaragoza (SIP); así como su colaboración con el Centro de Educación e Investigación para la Paz

(CEIPAZ), el cual estuvo dirigido en sus inicios por el exdirector general de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza.

Paralelamente, Martínez Guzmán estuvo trabajando como docente en la Universitat de València y más tarde en la Universitat Jaume I de Castelló, donde combinó el estudio de la Ética Comunicativa de Apel y Habermas con la lectura de la ética fenomenológica de Husserl, entrando a formar parte de la Sociedad Española de Fenomenología. Hay que tener en cuenta que los años noventa trajeron consigo una serie de acontecimientos que reconfiguraron el mapa político de Europa, me refiero a: **1.** La caída del muro de Berlín y la consecuente unificación de Alemania (1989). **2.** La disolución de la Unión Soviética y la independencia de las repúblicas socialistas (1991). **3.** La Guerra de Bosnia (1992-1995), que terminó con la intervención de la OTAN y la independencia de Bosnia-Herzegovina respecto de la República Federal Socialista de Yugoslavia.

Estos acontecimientos sellaron la victoria del *mundo libre* sobre el *socialismo real*, poniendo fin a cuarenta y cuatro años de Guerra Fría. De este modo se abría un nuevo período en la Historia Contemporánea de Europa que se institucionalizó con el Tratado de Maastricht (1992) y la creación de la Unión Europea (1993). En este contexto, Martínez Guzmán participó en varios debates filosóficos, junto con Karl-Otto Apel, Adela Cortina o Javier San Martín, dedicados a definir las bases ético-

políticas de la democracia europea (Apel, 1999; Martínez Guzmán, 1999; Cortina, 2004; San Martín, 2007).

Concretamente, Martínez Guzmán centró sus investigaciones en estudiar el papel que juega la producción mediática del sentido común en las sociedades neo-liberales, a partir de una concepción habermasiana de la comunicación vinculada a un proceso de racionalización de la democracia. En este dominio de investigación, el análisis comunicativo-crítico se ocupa de reconstruir y evaluar las formas de comunicación en la esfera pública que orientan la opinión pública.

De acuerdo al modelo de análisis que plantea la *ética comunicativa*, la opinión pública representa la instancia de validación democrática del Estado de derecho (Martínez, 2005; Habermas, 1998). Desde esta perspectiva, la democracia puede ser evaluada en los términos de las posibilidades de comprensión crítica que ofrece la esfera pública de la comunicación respecto de las decisiones políticas que tienen lugar en las instancias institucionales de poder.

Este dominio de análisis constituye un marco complejo, en tanto que en las democracias neo-liberales no se ha producido una diferenciación funcional del sistema de los medios de comunicación respecto del sistema político. Por lo cual, criterios tales como la claridad, inteligibilidad, la búsqueda del consenso y el interés

común o el compromiso de veracidad, que deberían regular deontológicamente la producción de la información, entran en conflicto con el control editorial ideológicamente sesgado que ejercen las empresas de comunicación de masas (públicas o privadas); las cuales organizan la información parcialmente, entrando a formar parte del juego político de la competencia de los partidos por el capital electoral (Habermas, 2010: 675-670).

En coherencia con esta lectura, entendemos que la reconstrucción analítica del conflicto de interpretaciones que se baten en la esfera pública de la comunicación, debe situar contextualmente las relaciones de «antagonismo político» que definen el sistema político institucional. En esta línea de razonamiento, resulta relevante contrastar el modo en que, dentro de un campo concreto de formación de la opinión pública, las diferentes posiciones discursivas se relacionan con diferentes posiciones políticas.

Desde esta perspectiva, las nociones de ‘diferencia de opinión’ o ‘conflicto de interpretaciones’ adquieren un carácter político-hermenéutico, en tanto que, en una determinada situación de antagonismo discursivo, el sentido lingüístico refiere a un conflicto de relaciones de poder. En esta línea crítico-hermenéutica, Martínez Guzmán se comprometió con una idea de la Filosofía como herramienta de transformación social, comprendiendo que la principal función de la filosofía es

contribuir a la racionalización de la democracia mediante la crítica de la instrumentalización política de la opinión pública.

La investigadora de la Cátedra UNESCO Irene Comins y el investigador del IPAZ Francisco Muñoz sitúan esta visión/misión de la Filosofía para la Paz en la línea de la «Tesis 11 de Marx sobre Feuerbach» que dice: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo» (Comins y Muñoz, 2013: 45-47; Marx, 1981: 10). A este respecto, me parece pertinente plantear las siguientes preguntas: ¿qué se propone transformar la Filosofía para la Paz? Y de manera aún más específica, ¿qué puede transformar la Filosofía?

Respondiendo a la primera pregunta, podemos decir que la *praxis filosófica* por sí misma no tiene la capacidad de transformar las relaciones sociales o las estructuras políticas, ya que este poder solamente radica en los propios sujetos que participan en ellas. Así, el poder emancipador de la Filosofía consiste en su capacidad de transformar la conciencia que tienen los sujetos acerca de las relaciones de poder en las que se hallan inmersos.

En el caso concreto de la Filosofía para la Paz, su propósito es definir las condiciones discursivas/comunicacionales que permitirían pasar de una *cultura*

política violenta, basada en la dialéctica de la construcción del enemigo y la competencia por el poder, hacia una *cultura política pacífica*, basada en el diálogo y la búsqueda común de la verdad a través del consenso.

En mi opinión, esta idea de transformación política mediante la transformación cultural presupone las siguientes distinciones conceptuales: **1.** La diferenciación entre el sistema político y el sistema de la sociedad civil como esferas autónomas. **2.** La diferenciación entre el sistema político y el sistema mediático como esferas autónomas. **3.** Una concepción de la esfera pública de la comunicación como el espacio de interacción entre el sistema político y el sistema de la sociedad civil.

Desde mi punto de vista, esta distinción conceptual, que postula la autonomía de la esfera pública de la comunicación respecto del sistema político, constituye una renovación de la utopía en tanto ideal normativo, ya que proyecta un *horizonte comunicativo ideal* que orienta la crítica *contrafáctica* a los procesos comunicativos reales.

Este horizonte comunicativo ideal permite pensar la relación entre política y discurso desde una perspectiva en la que el discurso no queda reducido a un mero instrumento estratégico del poder político; sino que puede ser comprendido como un instrumento de crítica del poder, y más aún, como un

mecanismo de coordinación de acción colectiva. En este orden de investigación cabe preguntarse: ¿en qué sentido podría ser el discurso una herramienta crítica del poder? Implicaría al menos dos funciones:

1. La primera función estaría atribuida a la capacidad del *discurso* de generar un consenso social respecto de unos valores comunes que trasciendan los intereses enfrentados de los partidos políticos.
2. La segunda función consistiría en aportar transparencia y comprensión respecto de los procesos políticos decisionales que tienen lugar en el ámbito institucional.

Estas dos funciones delimitan un *ideal normativo mínimo* respecto del cual podemos ejercer una crítica hacia el modo en que el sistema político ha *colonizado de facto* el sistema mediático, convirtiendo a los medios de comunicación de masas en aparatos de propaganda de los partidos políticos. Resumiendo, de acuerdo al recorrido trazado hasta aquí, podemos decir que el enfoque comunicacional que asume la Filosofía para la Paz implica un trabajo teórico en dos niveles:

1. Por un lado, podemos reconocer una dimensión teórica dedicada a definir las condiciones discursivas/comunicativas ideales que permitirían pasar de una *cultura política violenta*, basada en una dialéctica de la construcción del enemigo y la competencia por el poder, hacia una *cultura política pacífica*, basada en un procedimiento dialógico que busca la verdad a través del diálogo y el consenso.
2. Por otro lado, podemos reconocer una dimensión teórica dedicada al análisis crítico de los procesos comunicacionales fácticos, a través de los cuales el poder institucionalizado instrumentaliza los espacios de reflexión política que ofrecen los medios de comunicación de masas. Sobre estas bases teóricas, fruto de las investigaciones realizadas durante la década del 90, Martínez Guzmán fundó en el año 1999 la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, en la Universitat Jaume I de Castelló.

1.3 LOS DEBATES SOBRE EL RECONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA PARA LA PAZ

Partiendo del momento de la fundación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, en el año 1999, este apartado reconstruye el modo en que la Filosofía para la Paz ha evolucionado en sus posiciones epistemológicas, a través del diálogo con la Teoría Social del Reconocimiento y la Ética Comunicativa. Para realizar esta

tarea he revisado la recepción que hace la Filosofía para la Paz de los debates que plantean Axel Honneth y Nancy Fraser al interior de la epistemología comunicativa-crítica.

Sobre la epistemología comunicativa-crítica queremos aclarar que fue la aplicación del giro lingüístico y pragmático a la filosofía ética y política lo que permitió la emergencia de la epistemología comunicativa-crítica. En este marco epistémico, el diálogo se concibe como el mecanismo básico de coordinación del pensamiento y la praxis moral y política.

Basándose en este principio axiomático sobre la *praxis* moral y política, la epistemología comunicativa-crítica defiende que el libre ejercicio del diálogo produce su propia normatividad, abierta y dinámica. Esta normatividad dialógica tiene como límites las propias condiciones de contradicción performativa de la comunicación. Lo cual implica una normatividad mínima en la regulación de la comunicación que tiene como límites las condiciones de posibilidad del diálogo: veracidad, contrastabilidad, falibilidad y pretensión de consenso (Apel, 1991; Habermas, 2010; Martínez Guzmán, 1999).

El potencial crítico de esta epistemología radica en su capacidad de señalar las barreras que bloquean el diálogo entre la esfera institucional y las demandas de

justicia que se generan en el seno de la sociedad civil. Así mismo, otra dimensión crítica de la epistemología comunicativa radica en su capacidad de identificar posiciones fundamentalistas respecto a concepciones últimas y absolutas de la justicia; las cuales operan en contra del principio liberal y democrático de tolerancia hacia el pluralismo ideológico (Martínez, 2010; Forastelli, 2013).

Como continuadores de la Teoría Crítica vinculada al Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt, los trabajos de Fraser y Honneth toman como punto de partida los trabajos de Habermas sobre la esfera pública y la acción comunicativa (Habermas, 2010; Honneth, 2009; Fraser, 2011). Como hemos visto en el apartado anterior, a partir de una concepción de la *praxis* social y política basada en la *sociedad de la información* y la *cultura deliberativa*, la ética comunicativa de Habermas sitúa la legitimación democrática del Estado de derecho en un nivel dialógico, por sobre criterios de legitimación económica (Habermas, 1998).

Reconociendo esta «deuda filosófica» con el pensamiento de Habermas, y en especial con su análisis de la dimensión ético-política del discurso y la comunicación, Honneth y Fraser cuestionan tres elementos centrales de la teoría habermasiana:

1. Su concepción de la participación política ciudadana reducida a la acción comunicativa en la esfera pública.
2. Su concepción abstracta e idealista del sujeto político identificado con el interés común universal.
3. Su neutralización del sistema de la sociedad civil respecto de los conflictos políticos.

En relación a la concepción de la participación ciudadana, la *ética comunicativa* estudia la participación política mediada por la esfera de la comunicación, en los términos de la comprensión que tiene el ciudadano bien informado acerca de los procesos políticos decisionales que tienen lugar en las instancias institucionales.

A este respecto, las investigaciones de Honneth y Fraser cambian su foco de análisis, para interesarse por las posibilidades de intervención directa de la ciudadanía en el diálogo político institucional, es decir, en los procesos institucionales de toma de decisiones. En esta línea de interés ético-político, adquieren relevancia los ejemplos de activismo político organizados por movimientos sociales que elaboran sus propias propuestas de programas de políticas

públicas; o incluso llevan a cabo iniciativas de legislación popular (Fraser & Honneth, 2003).

En segundo lugar, respecto de la noción de sujeto político, la *ética comunicativa* postula un sujeto trascendental capaz de identificarse con el interés común de la sociedad, por encima de los intereses particulares que se discuten en la arena política.

Desde la perspectiva de la teoría social del reconocimiento, el foco de interés científico no está en reconstruir un sujeto político trascendental, sino en examinar los procesos dialécticos de formación de la subjetividad política, respecto de las distintas posiciones jerárquicas que organizan las relaciones sociales en base a criterios de pertenencia étnica, de nacionalidad, de clase social o de identidad sexo-genérica. De acuerdo a este dominio de análisis, Honneth conceptualiza el sujeto político

como sujeto involucrado existencialmente, que toma conocimiento de los estados de sensibilidad no de manera neutral, sino afectado por ellos en relación consigo mismo (Honneth, 2007: 76-77).

El tercer punto de crítica que me gustaría clarificar está referido al postulado que introduce la *ética comunicativa* acerca de la neutralidad del sistema de la sociedad civil respecto de los conflictos políticos. De acuerdo a la teoría de Habermas, el origen de los conflictos políticos dimanaría de la lógica de la competencia de los partidos políticos por el control del poder institucional: hipotéticamente, esta lógica se instala en el seno de la sociedad civil y reproduce un conflicto de intereses político-ideológicos ajeno a la propia ciudadanía. Habermas describe este proceso en términos de una «colonización del mundo de la vida por el mundo del sistema» (Habermas, 2010: 637).

Por su parte, desde la *teoría social del reconocimiento* se plantea una hipótesis diferente, según la cual, el conflicto no es ajeno a la sociedad civil, sino que emerge precisamente en el seno de la propia sociedad civil como contestación crítica al poder político institucional. Desde esta perspectiva, el conflicto adquiere una dimensión creativa, en tanto que las reivindicaciones de justicia que parten de las luchas sociales abren un proceso de revisión crítica tanto de los marcos normativos de justicia como de los encuadres morales y culturales que los legitiman (Fraser, 2014).

Tras introducir esta crítica en tres niveles a la *ética comunicativa*, a continuación presentaré el modo en que la Filosofía para la Paz establece un diálogo

con la Teoría Social del Reconocimiento, en torno a la idea de la “transformación pacífica de conflictos” (París, 2009). En el campo de la Investigación para la Paz, el giro en la concepción desde la resolución de conflictos hacia la transformación pacífica de conflictos ha estado en gran medida influenciado por J. P. Lederach (2003; 2009).

Lederach aporta al estudio de los procesos de paz un enfoque multidimensional que implica lo interpersonal, lo cultural, lo estructural y lo histórico. La interrelación de estos cuatro factores permite informar el proceso de paz a partir de un procedimiento dialógico multinivel que implica a las relaciones socio-culturales, políticas y económicas. De acuerdo a Lederach, en este proceso de diálogo multidimensional emerge la creatividad para trazar nuevos caminos no-violentos en la transformación de los conflictos, cito:

Los lentes de la transformación del conflicto permiten centrarse en el potencial de cambio. Porque el potencial de cambio es inherente a cualquier episodio de conflicto interpersonal y estructural... Una ventaja clave de este marco radica en su capacidad para pensar múltiples vías de respuesta. El enfoque de la

transformación se pregunta tanto sobre las especificidades, inmediatamente aparentes en el episodio de conflicto, así como sobre el potencial para una visión constructiva y el cambio deseado (Lederach, 2009: 10).

El enfoque multidimensional de Lederach asume el conflicto como parte de las relaciones sociales, focalizando en las capacidades creativas, constructivas y noviolentas para tratar con los conflictos. Este enfoque analítico implica la reconstrucción de una red de relaciones multinivel en las que es necesario intervenir de manera sistémica para abrir vías pacíficas de transformación del conflicto que trasciendan el tratamiento violento.

En la Filosofía para la Paz, la idea de transformación pacífica de conflictos supone un giro hacia la facticidad, en contraposición al neo-kantismo idealista y al uso de categorías analíticas trascendentales que proyectan la utopía de un horizonte de paz perpetua sobre el presupuesto del consenso universal sobre un interés antropológico común (Kant, 1991). Así, la idea de la transformación pacífica de conflictos plantea también una crítica a la argumentación contrafáctica empleada por la ética comunicativa habermasiana, y a su formulación axiomática de una comunidad comunicativa ideal.

Este giro hacia la facticidad representa un acercamiento de la Filosofía para la Paz a la Filosofía del Derecho de Hegel, en la interpretación que plantea la Teoría Social del Reconocimiento (París, 2013; Honneth, 2012; Hegel, 1976). A partir de este giro, la Filosofía para la Paz rechaza la concepción universalista y abstracta de la *racionalidad política* que plantea la filosofía social neo-kantiana, y se interesa por el análisis de una *razón política* histórica e institucionalmente situada.

Así pues, desde el enfoque de la *transformación pacífica de conflictos*, la paz no queda definida a partir de un horizonte ideal comunicativo, sino a partir de los procesos fácticos de conflictividad y negociación constante; en los que los sujetos colectivos situados en posiciones subalternas luchan para conseguir su emancipación. Desde este enfoque metodológico, no existe tal escenario de una paz perpetua, pues la lucha y el conflicto forman parte intrínseca de la definición dialéctica de la paz; siempre y cuando los conflictos sean dirimidos mediante procesos políticos basados en la negociación, el diálogo y la persuasión (París, 2009: 23-25).

De acuerdo a esta concepción dialéctica de la paz, según la cual, el conflicto dirimido por medios democráticos se convierte en condición de posibilidad de la *evolución racional* las estructuras políticas; la Filosofía para la Paz se interesa en explorar las dimensiones éticas implicadas en las luchas sociales. En esta línea de

investigación, el foco de interés científico de la Filosofía para la Paz está puesto en el modo en que las luchas de los grupos social e históricamente oprimidos han contribuido a la institucionalización de principios normativos de justicia que constituyen la base constitucional del Republicanismo Democrático.

En este sentido, algunos/as investigadores/as de la Cátedra UNESCO como Martínez Guzmán, Irene Comins o Sonia París encuentran en los debates sobre la teoría social del reconocimiento una matriz epistemológica muy productiva; en tanto en cuanto estos debates han tematizado aspectos cruciales para la renovación de la Teoría Moral y Política. A continuación destaco algunas de las aportaciones más relevantes:

1. La multidimensionalidad de la categoría de «clase social», en la que están imbricados elementos referidos al estatus económico, la participación política y la capacidad de autorepresentación simbólica y discursiva (Fraser, 2014).
2. La identificación de tres formas de menosprecio que se convierten en condición de posibilidad de distintas luchas sociales (Honneth, 2011):

- a) El menosprecio de la dignidad corporal provocado por el maltrato físico o psicológico, las agresiones sexuales, la explotación laboral o la exclusión del sistema sanitario.
- b) El menosprecio de la dignidad jurídica provocado por una situación de desigualdad de derechos (formal o real) que rompe el principio democrático de igualdad de oportunidades.
- c) El menosprecio de la dignidad cultural provocado por la estigmatización y / o estereotipación organizada en estructuras simbólicas hegemónicas.

Para cerrar este apartado, dedicado al diálogo entre Filosofía para la Paz y Teoría Social del Reconocimiento, a continuación presento algunos de los núcleos de este diálogo que han orientado las investigaciones de la Filosofía para la Paz.

En primer lugar, me parece interesante el modo en que Irene Comins, en el artículo *Cultura para la paz, hacia una búsqueda del reconocimiento* (1999), destacaba la importancia de evitar un empirismo vacío de contenido ético-normativo, preocupado exclusivamente por ordenar / clasificar los hechos sociales. En esta línea de razonamiento, Comins considera que la Teoría Social del Reconocimiento representa un modelo de análisis a tener en cuenta por la Filosofía para la Paz, en tanto en cuanto diseña una *gramática de los conflictos*

sociales respecto del análisis reconstructivo de las dimensiones morales básicas que constituyen la dignidad del ser humano (Comins, 1999; Honneth 1996).

En mi opinión, otro de los núcleos importantes del diálogo entre Filosofía para la Paz y Teoría Social del Reconocimiento es el que señala Martínez Guzmán en el artículo, *Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado* (2011). En este artículo, Martínez Guzmán declara que el diálogo entre Filosofía para la Paz y Teoría Social del Reconocimiento ha permitido explorar la dimensión productiva del conflicto.

En este marco de interpretación, Martínez Guzmán focaliza en la importancia de la participación directa de la ciudadanía en la vida política, más allá de la mediación de la esfera comunicativa articulada por los *mass media*. Concretamente, Martínez Guzmán destaca el papel político de la ciudadanía a la hora de pedir cuentas al poder político institucional (*accountability*); respecto de su responsabilidad a la hora de tomar decisiones que pueden transformar o perpetuar situaciones sociales de desigualdad, discriminación, explotación o violencia.

Por último, en el marco del diálogo entre Filosofía para la Paz y Teoría Social del reconocimiento, desde el enfoque de la fenomenología de los sentimientos morales, me parece epistemológicamente relevante el modo en que Sonia París ha

explorado el papel de la ‘solidaridad social’ en la articulación de las luchas políticas que parten de experiencias de indignación ante situaciones de vulneración de la dignidad humana (Paris, 2015; 2013).

1.4 HUMANISMO E INTERCULTURALIDAD EN LA FILOSOFÍA PARA LA PAZ

La Filosofía para la Paz plantea la cuestión de la solidaridad social desde el desafío que plantea el dialogo intercultural, a partir de dos enfoques epistémicos: **1.** Por un lado, la fenomenología comunicativa y la fenomenología de los sentimientos morales (San Martín, 2015; Martínez Guzmán, 2015; Paris, 2015). **2.** Por otro lado, la teoría poscolonial (Omar, 2012; 2015). No obstante, ambos enfoques responden a lo que Comins y Paris definieron en el artículo *Epistemologías para el humanismo desde la Filosofía para la Paz*: “nuevas epistemologías para las humanidades con el fin de superar esta visión [tecnocientífica] y dar un sentido más humano a la ciencia” (Comins y París, 2012: 5).

Desde la fenomenología comunicativa, una de las bases epistemológicas del enfoque intercultural de la solidaridad radica en el planteamiento de San Martín sobre la necesidad de construir un “pensamiento no étnico como cultura de paz” (San Martín, 2010; 2015). En el desarrollo de esta idea, San Martín pone de relieve que el pensamiento no étnico ha de incluir la interculturalidad como una dimensión

de la intersubjetividad en nuestras sociedades multiculturales. En sus propias palabras:

El tema de la interculturalidad ha ido ascendiendo en el horizonte temático a medida que la multiculturalidad y el multiculturalismo se adueñaban de la sociedad en términos cada vez más ineludibles, obligándonos a volver a pensar en términos muy drásticos el carácter de nuestra filosofía (San Martín, 2015: 135).

Asumiendo este horizonte social multicultural al que alude San Martín, la cuestión clave desde la fenomenología comunicativa es: ¿en qué medida la intersubjetividad implica la interculturalidad en nuestras sociedades complejas y multiculturales? Y aún, el desafío de este horizonte social a la fenomenología comunicativa implicaría una pregunta más basal: ¿en qué medida la interculturalidad amplía el espectro de la pluralidad de concepciones del bien y la justicia?

En el artículo *Intersubjetividad, interculturalidad y política* (2015), San Martín aborda la cuestión intercultural a partir de una reinterpretación del sentido de la *isegoría* griega (el igual derecho al uso de la palabra), en el contexto de un *demos*

multi-étnico, en el que las concepciones últimas del bien y la justicia no proceden de una única matriz cultural.

Desde el planteamiento que nos ocupa en esta tesis, nos interesa interrogar el modo en que la intersubjetividad como problema filosófico nos remite a la interculturalidad como condición de posibilidad del diálogo ético y político; y en última instancia, a la cuestión del reconocimiento de las diferencias. El propio San Martín plantea esta cuestión en el marco de las sociedades multiculturales, a partir de lo que él llama el “reconocimiento de la construcción de las otras culturas como la propia” (San Martín, 2015: 139).

Así pues, el proceso social comunicativo de reconocer la cultura ‘otra’ siendo parte de la cultura ‘propia’ constituye un desafío fundamental para la construcción de una cultura de paz, esto es, una cultura que cultive el reconocimiento del valor del ‘otro’ y no su negación o menosprecio. En esta dialéctica de reconocimiento / menosprecio se ponen en juego los derechos y la dignidad de los otros.

Respondiendo al desafío del reconocimiento de las diferencias, en el contexto de las actuales sociedades complejas y multiculturales, la Filosofía para la Paz estudia la noción de ‘justicia’ a partir del equilibrio dinámico entre la pluralidad ideológica

y la normatividad contingente que producen las sociedades liberales democráticas, dando cuenta así del carácter abierto, progresivo e inacabado de la justicia.

Asumiendo este postulado, la Filosofía para la Paz investiga el vínculo entre el desarrollo moral y la cultura deliberativa en las sociedades democráticas. En este nivel de investigación, Martínez Guzmán identifica un principio básico de la responsabilidad moral que consiste en la apertura dialógica a los argumentos de los ‘otros’; en consecuencia, identifica la ruptura de la solidaridad comunicativa como el nivel fundamental en el que se origina el menosprecio moral a la dignidad humana; y donde crecen las raíces de la exclusión social y la violencia (Martínez Guzmán, 2005: 72-73).

Martínez Guzmán define la solidaridad comunicativa utilizando un argumento contrafáctico, y sostiene que la solidaridad comunicativa se rompe en el momento en que, social o institucionalmente, bloqueamos la posibilidad de que un determinado sujeto (individual o colectivo) exprese su opinión sobre una decisión que afecta a alguna de las dimensiones que constituyen su dignidad: dignidad corporal, dignidad jurídica o dignidad cultural (Martínez Guzmán, 2001: 45).

Esta investigación sobre la formación dialógica e intersubjetiva de la responsabilidad moral resulta de una lectura actualizada de la Ética de Lévinas.

Según el propio Lévinas, la formación de la conciencia moral se desarrolla en la *praxis* de la escucha activa de las demandas del ‘otro’. De acuerdo con Lévinas, el genuino aprendizaje moral “es el resultado de un gesto de aproximación al ‘otro’ que demanda justicia” (Lévinas, 2006: 20).

El diálogo entre la Filosofía para la Paz y la Ética de Lévinas se articula en torno a una tesis fundamental que Martínez Guzmán formula así: “la responsabilidad moral se desarrolla en el mutuo ejercicio de darnos y pedirnos razones por lo que nos hacemos los unos a los otros” (Martínez, 2010: 14). En esta línea de investigación ética, Martínez Guzmán profundizó en la dimensión intercultural de este ejercicio de darnos y pedirnos razones, en el artículo *Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la Filosofía para la Paz* (2015). En este artículo, Martínez Guzmán plantea un problema ético fundamental: la diferente aprehensión sentimental y cognoscitiva que produce un acto de habla cuando quien habla es miembro de una ‘comunidad desfavorecida’.

Sobre esta cuestión, nos parecen de especial interés las respuestas que anticipó Martínez Guzmán en su conferencia *Reflexiones para un nuevo humanismo* (2011); en la que tomando como referencia la ética dialógica de Lévinas, Martínez Guzmán hizo hincapié en que la renovación del humanismo obedece a una doble toma de conciencia:

1. Por un lado, la renovación del humanismo obedece al reconocimiento del *factum* del sufrimiento humano en las formas actuales de desigualdad, discriminación o violencia.
2. Por otro lado, la renovación del humanismo obedece al reconocimiento del desafío ético que suponen estas experiencias de sufrimiento para quienes se dedican a la política y a las ciencias sociales y humanas.

Esta reflexión delineada por Martínez Guzmán sobre la idea de un Nuevo Humanismo remite a un complejo campo de relaciones dialógicas, en el cual, los discursos que producen los colectivos que sufren situaciones de injusticia interpelan a los discursos científicos y políticos que pretenden ofrecer soluciones a tales situaciones. De acuerdo al planteamiento ético de Lévinas, podría argumentarse que este ejercicio dialógico constituye el mecanismo que conduce a la democracia hacia la excelencia, “cuyo liberalismo básico corresponde al cuestionamiento ético, profundo e incesante de la justicia” (Lévinas, 1993: 39).

Situándose en la tradición teórica de la epistemología comunicativa-crítica, la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz desarrolla un marco analítico que investiga la legitimidad de los marcos institucionales de justicia respecto del consenso / disenso social que se configura en el sistema de la sociedad civil, es

decir, en el espacio social, participativo y deliberativo en el que se forma la opinión pública y se organizan las iniciativas de activismo cívico.

Desde el enfoque comunicativo-crítico, la Filosofía para la Paz apuesta por un modelo de *praxis* social y política que remite a un ideal de democracia liberal articulada socialmente por una cultura deliberativa. En este marco adquiere especial relevancia el estudio de las luchas sociales y las iniciativas de activismo cívico que cuestionan los marcos normativos y culturales que normalizan situaciones de injusticia.

Dentro de este campo teórico se forma un área de intersección entre la Filosofía para la Paz y la Teoría Social del Reconocimiento, respecto de la investigación de las demandas de justicia que emergen de colectivos que sufren situaciones de desigualdad, discriminación o violencia (Honneth, 2012; Paris, 2015). En esta área de intersección teórica, la conceptualización positiva del ‘conflicto’ constituye uno de los nodos de convergencia más relevantes entre la Filosofía para la Paz y la Teoría Social del Reconocimiento.

Por un lado, la Filosofía para la Paz comprende el conflicto como parte inherente de los procesos democráticos de transformación social no-violenta, siempre y

cuando, el conflicto sea dirimido mediante procedimientos políticos basados en la negociación, el diálogo y la persuasión (Paris, 2009: 23).

Por otro lado, la Teoría Social del Reconocimiento entiende el conflicto como la condición de posibilidad para la evolución progresiva de los marcos normativos y culturales que regulan las relaciones sociales. En esta línea de interpretación, Honneth defiende que históricamente las luchas de los grupos oprimidos han contribuido a la institucionalización de principios de justicia que hoy constituyen la base de las constituciones democráticas liberales (Honneth, 1996). En coherencia con esta interpretación del conflicto, Honneth argumenta que

las luchas por el reconocimiento de los grupos históricamente excluidos del sistema universal de derechos, más allá de defender un interés particular de emancipación, han contribuido al perfeccionamiento de una idea universal de la justicia (Honneth, 1996: 5).

A esta conceptualización del conflicto subyace una tensión dialéctica que tiene que ver con el modo en que las luchas sociales han contribuido históricamente a

expandir los límites de la universalidad de la justicia. Esta tensión encierra una doble potencialidad:

1. Por un lado, esta tensión dialéctica permite denunciar la imperfección de las formas históricas de justicia; y abre un proceso de revisión y transformación de los marcos de justicia, corrigiendo gradual y progresivamente situaciones de desigualdad, discriminación y violencia.
2. Por otro lado, esta tensión dialéctica encierra el riesgo de que la pluralidad de ideologías que cuestionan los límites de la universalidad de la justicia (siempre imperfecta, contingente e inacabada) provoquen una fragmentación de la conciencia social sobre la noción de ‘justicia’; segmentando así el entendimiento colectivo sobre los principios básicos de consenso sobre los que cualquier sociedad aspira a alcanzar un acuerdo. Este riesgo podría traducirse en un escenario de choque violento entre ideologías incapaces de encontrar puntos de convergencia sobre los que iniciar un proceso de diálogo.

Otro de los nodos que vinculan el análisis de la Filosofía para la Paz y la Teoría Social del Reconocimiento lo podemos situar en el dominio de la investigación sobre los sentimientos morales implicados en las luchas sociales. En este orden de

investigación, Honneth localiza un nivel fundacional que remite las luchas sociales a experiencias de daño a la dignidad colectiva, esto es, a experiencias de indignación que Honneth conceptualiza a partir del binomio reconocimiento / menosprecio. En palabras del propio Honneth:

los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales de menosprecio que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento (Honneth, 1996: 264).

En este nivel de análisis sobre los sentimientos morales implicados en las luchas sociales, considero de especial relevancia las investigaciones éticas de Sonia Paris que relacionan sistémicamente las nociones de ‘indignación’, ‘conflicto’ y ‘reconocimiento’ (Paris, 2013; Paris, 2015). En diálogo con la Teoría Social del Reconocimiento de Honneth, Paris diseña una tipología tripartita de los distintos modos de indignación que subyacen a la organización de las luchas sociales. Paris distingue tres experiencias de indignación (Paris, 2015: 63):

- 1.** La indignación provocada por un daño que menosprecia nuestra dignidad corporal (o la de los otros).

2. La indignación provocada por un daño que menosprecia nuestra dignidad jurídica (o la de los otros).

3. La indignación provocada por un daño que menosprecia nuestra dignidad cultural (o la de los otros).

Más allá de los nodos de convergencia que vinculan las investigaciones de Paris y Honneth (Paris, 2015: 64-65; Honneth, 2011: 40-43), la propuesta de Paris añade un elemento diferencial respecto a la teoría de Honneth:

1. Por su lado, Honneth conceptualiza el sujeto político “como sujeto involucrado existencialmente, que toma conocimiento de los estados de sensibilidad no de manera neutral, sino afectado por ellos en relación consigo mismo” (Honneth, 2007: 76-77).

2. Por otro lado, a través de una lectura actualizada de la fenomenología de los sentimientos morales de Strawson (Strawson, 1974), Paris propone que el compromiso con la transformación de las situaciones de injusticia no parte exclusivamente de un sentimiento de indignación provocado por una experiencia de menosprecio moral sufrida en primera persona; sino que la solidaridad también juega un papel muy importante a la hora de

comprometernos con la transformación de situaciones de injusticia (Paris, 2015; Paris, 2013).

Creemos que la propuesta de Paris acerca del rol que juegan los sentimientos morales en el compromiso con las luchas sociales plantea el siguiente desafío: ¿cómo opera la solidaridad con el sufrimiento del ‘otro’ cuando entre ‘sí mismo’ y el ‘otro’ media la diferencia cultural? Lo cual nos devuelve a la pregunta inicial de este apartado, a saber, la pregunta sobre la interculturalidad como condición de posibilidad de la intersubjetividad en los contextos multiculturales.

En este marco de interrogación filosófica, considero pertinente presentar dos artículos del investigador y profesor de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, Sidi Omar: *Humanism reconsidered: post-colonial humanistic proposals* (Omar, 2012) y *Más allá del «choque de ignorancias»: interculturalidad y post-colonialismo* (Omar, 2015).

Omar pone de relieve la inter-relación entre cultura y política, reinterpretando la noción de ‘violencia cultural’, esto es, los usos de la cultura para legitimar desigualdades estructurales (Galtung, 1990: 291), a la luz de la noción de ‘violencia epistémica’, esto es, el uso de los sistemas de conocimiento para producir y reproducir la jerarquía de dominación social en base a un desigual acceso de las

diferentes identidades colectivas a los recursos de saber y representación simbólica institucionalizados (Omar, 2012: 148).

Desde este enfoque, Omar ponen en relación las estructuras socio-políticas de dominación con sus fundamentos ideológicos. Concretamente, Omar recupera la idea de un ‘Nuevo Humanismo’, de Frantz Fanon (Fanon, 1961), y pone de relieve que los procesos de liberación y transformación social requieren el despliegue de una lucha cultural que transforme el orden de las relaciones humanas, superando las concepciones etnocéntricas de humanidad. En esta línea de investigación, Omar aborda el problema de la deshumanización del ‘otro’ en las relaciones interculturales. Así, destaca que lo esencial en el nuevo humanismo es re-humanizar al ‘otro’ en las relaciones interculturales, a partir de una noción inclusiva, no etnocéntrica, de humanidad (Omar, 2012: 154-55).

Profundizando en este argumento, en *Más allá del «choque de ignorancias»*, Omar analiza el papel que juega ‘el choque de ignorancias’ en los procesos de deshumanización del ‘otro’ (Omar, 2015). En una lectura actualizada de la idea de ‘choque de ignorancias’ de Edward Said (Said, 2001); Omar define a las identidades culturales a partir de un modelo dinámico e interactivo, en el que las identidades culturales no son entidades cerradas y aisladas, sino que son el resultado de

intercambios históricos con otras identidades. En esta línea de interpretación, Omar subraya que

lo que se necesita son algunos métodos heurísticos que faciliten el análisis crítico de las relaciones entre los pueblos y la interdependencia de nuestro tiempo, y no las teorías que inviten a la gente a aceptar y adoptar modos de investigación y acción conflictivos (Omar, 2015: 203).

Las reflexiones de Omar nos remiten una vez más al modo en que el conocimiento funciona como un dispositivo de poder que puede usarse bien con fines de dominación social , bien con fines emancipatorios que contribuyan a la construcción de una cultura de paz. El caso del ‘choque de ignorancias’ constituye un caso específico de violencia epistémica, en el que los usos políticos de la ignorancia social refuerzan en la esfera de la opinión pública la legitimidad de las situaciones de exclusión y discriminación estructural, e incluso de violencia directa, que padecen determinados colectivos.

Para clarificar el sentido del dispositivo ideológico del ‘choque de ignorancias’ como un modo específico de violencia epistémica, me parece de gran valor ilustrativo la siguiente cita del propio Sidi Omar:

La ignorancia a la que me refiero es la ignorancia que se construye y se perpetúa a través de la normalización social y cultural de ciertos conocimientos y desconocimientos que se convierten en un «sentido común» generalizado, obviamente para servir ciertos fines sociales y políticos... esta ignorancia normalizada socialmente tiene importantes consecuencias en el ámbito social y cultural, porque influye considerablemente en nuestra imaginación y en la conciencia que tenemos de nosotros mismos y, por ende, en cómo nos relacionamos con los demás y con sus distintos universos culturales (Omar, 2015: 204-5).

Retomando la cuestión de cómo opera la solidaridad y la indignación ante el sufrimiento del ‘otro’ en contextos multiculturales, podemos ver que la producción de conocimiento es una herramienta clave a la hora de generar una cultura social que empaticice con ‘la alteridad’ o que por el contrario la menosprecie. Como alternativa a

las lógicas culturales de menosprecio del ‘otro’, la Filosofía para la Paz adquiere un compromiso con una ética del reconocimiento de las diferencias que reenfoca las relaciones interculturales desde un modelo de análisis crítico de la cultura que:

1. Por un lado, explica la formación de las identidades culturales desde sus dimensiones históricas de co-formación, intercambio y contacto.
2. Por otro lado, explica la formación de las identidades culturales desde sus dimensiones políticas, esto es, dilucidando la existencia de relaciones de poder inter-grupales; y desenmascarando las estrategias de violencia cultural y violencia epistémica que contribuyen a la normalización, y a la reproducción, de situaciones de violencia e injusticia que sufren determinados grupos sociales.

CONCLUSIONES

El propósito general de este capítulo ha sido explicar el modo en que la investigación ética se ha constituido epistemológica e institucionalmente como una disciplina científica, en el marco de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz.

En este dominio de análisis, las tareas que he realizado han sido las siguientes: ordenar las discusiones que han definido las principales etapas de la Investigación para la Paz; presentar el problema teórico que se discute en cada una de estas etapas; explicar los conceptos en torno a los cuales se discute cada problema; e introducir el contexto político / académico en el que cada uno de estos problemas teóricos cobra relevancia.

En el primer apartado he situado las diferentes maneras en que se ha conceptualizado la idea de «paz», respecto de diversos contextos histórico-políticos y epistémico-institucionales. Especialmente he destacado el modo en que las diferentes conceptualizaciones de «paz negativa», «paz positiva» y «cultura de paz» han definido distintos dominios de análisis en la Investigación para la Paz.

Así, de acuerdo al primer modelo que he presentado, hemos visto como el concepto de *paz negativa* define una concepción de «seguridad» vinculada a la responsabilidad de las instituciones militares y diplomáticas, entendiendo la paz como la ausencia de guerra.

De acuerdo al segundo modelo de análisis, el concepto de *paz positiva* define una concepción de «seguridad» vinculada a las estructuras económicas y políticas,

entendiendo la paz respecto del diseño de modelos de desarrollo social que garanticen el cumplimiento de los derechos fundamentales del ser humano.

Por último, de acuerdo al tercer modelo de análisis que he presentado, hemos visto como el concepto de *cultura de paz* define una concepción de la «seguridad» vinculada a la capacidad crítica de la ciudadanía para denunciar por medios pacíficos las violencias provocadas por las estructuras militares, políticas o económicas, con un foco especial en los procesos y estrategias de transformación la opinión pública y de los encuadres morales y culturales que legitiman tanto la violencia estructural como la violencia directa. En este sentido, el paradigma de la *cultura de paz* está interesado en investigar los marcos educativos, políticos y culturales que permitirían generar una conciencia ciudadana crítica respecto de las distintas formas de violencia institucionalizada.

El segundo apartado de este capítulo lo hemos dedicado a revisar los orígenes de la Filosofía para la Paz, en el contexto de la Europa post-socialista. En este punto hemos procurado poner de relieve el modo en que, en la década del noventa, los debates ético-políticos en torno a la definición de la democracia europea constituyeron el núcleo de interés científico de la Filosofía para la Paz. Concretamente, hemos puesto de relieve la importancia que otorga la Filosofía para

la Paz a la Ética Comunicativa, de acuerdo a la cual, la opinión pública adquiere el estatus de instancia de legitimación moral del Estado de derecho.

En esta línea de trabajo, hemos presentado el objetivo general de la Filosofía para la Paz, que consistiría en definir las condiciones discursivas / comunicativas que permitirían pasar de una *cultura política violenta*, basada en la dialéctica de la construcción del enemigo, a una *cultura política pacífica*, basada en el diálogo y la búsqueda de la verdad a través del consenso. Este objetivo implicaría una tarea de proyección utópica que define una comunidad comunicativa ideal respecto de la cual podríamos fundamentar la crítica a los procesos comunicativos fácticos.

El tercer apartado lo hemos dedicado a explicar la evolución epistemológica de la Filosofía para la Paz respecto del momento de su institucionalización académica con la creación de la Cátedra UNESCO en 1999. En este punto del artículo he analizado el giro a partir del cual la Filosofía para la Paz se mueve desde un planteamiento pacifista neo-kantiano, basado en la teoría moral y política de Habermas, hacia una renovación de la Filosofía del Derecho de Hegel representada por la Teoría social del Reconocimiento.

Para ello hemos presentado las que consideramos son las principales críticas que dirigen Honeth y Fraser a la *ética comunicativa* de Habermas. Estas críticas están

articuladas en torno a nueva concepción de la *racionalidad política*, el *sujeto político* y el *conflicto*. En este orden de análisis, nos hemos ocupado de relevar los núcleos que definen el diálogo entre Filosofía para la Paz y Teoría social del Reconocimiento, a partir del enfoque analítico de la *transformación pacífica de conflictos*. Situándonos en este marco de diálogo, hemos destacado la importancia de comprender las relaciones sociales respecto de las distintas dimensiones morales que constituyen la dignidad humana.

Desde este enfoque, las luchas sociales adquieren un carácter productivo respecto de la transformación de los marcos normativos y los sistemas simbólicos que legitiman situaciones estructurales de injusticia. Esta perspectiva permite reconsiderar los límites de la participación política ciudadana en el sistema democrático neo-liberal. En este sentido, hemos destacado la relevancia del concepto de ‘*accountability*’, de acuerdo a la lectura que propone Martínez Guzmán respecto del modo en que los movimientos sociales contemporáneos están abriendo nuevos espacios de deliberación en los que piden rendición de cuentas a la clase política profesional, por las consecuencias de su gestión de la *res pública*.

El cuarto apartado lo hemos dedicado a presentar las dimensiones interculturales del reconocimiento, desde la perspectiva de: por un lado, la fenomenología

comunicativa y la fenomenología de los sentimientos morales; y por otro lado, la perspectiva poscolonial.

Desde el enfoque de la fenomenología comunicativa hemos destacado la necesidad de dar acceso a un uso igualitario de la palabra a las diferentes identidades culturales que componen las sociedades multiculturales, actualizando el sentido griego del concepto de *isegoría*. Así mismo, hemos puesto de relieve el valor que otorga el Nuevo Humanismo de la Filosofía para la Paz a la interacción entre el saber científico y los saberes éticos y políticos de los colectivos que padecen situaciones de injusticia; planteando una atención especial a aquellos colectivos ‘deshumanizados’ por motivos de diferencia cultural.

En este nivel de análisis hemos presentado los conceptos de violencia cultural y violencia epistémica, recuperando la lectura que plantea Sidi Omar de la idea de ‘Nuevo Humanismo’ de Fanon. A este respecto, hemos destacado que lo esencial en el ‘nuevo humanismo’ es re-humanizar al ‘otro’ en las relaciones interculturales, a partir de una noción inclusiva, no etnocéntrica, de humanidad. Por otro lado, profundizando en la crítica intercultural de Omar, hemos presentado el dispositivo cultural del ‘choque de ignorancias’ como un caso específico de violencia epistémica; en el que los usos políticos de la ignorancia social refuerzan la legitimidad en el orden de la opinión pública de las situaciones de exclusión y

discriminación estructural, e incluso de violencia directa, que padecen determinados grupos.

En resumen, este capítulo contribuye a comprender:

1. El modo en que la Filosofía para la Paz se sitúa en la Historia de la Investigación para la Paz.
2. A presentar la forma en que la Filosofía para la Paz contribuye al desarrollo epistémico de la idea de ‘cultura de paz’ a partir de una interpretación de la ética comunicativa y la ética del reconocimiento; profundizando en la propuesta de la epistemología humanista que vincula el análisis socio-cultural y el análisis ético-político, desde un enfoque crítico-intercultural y poscolonial.

A partir de la apertura de los enfoques epistemológicos y los interrogantes antropológico-filosóficos que abre este primer capítulo sobre la relación entre humanismo, interculturalidad y reconocimiento de las diferencias; en los siguientes capítulos nos dedicaremos a exponer la genealogía de los debates sobre las dimensiones ético-normativas del humanismo, rastreando las iniciativas de protección de las minorías y lucha contra el racismo en la ONU / UNESCO, a partir

del final de la Segunda Guerra Mundial. Para ello focalizaremos el modo en que dos intelectuales centrales en el marco de la UNESCO, Claude Levi-Strauss y Homi K. Bhabha, han problematizado la noción de ‘humanismo’ e ‘interculturalidad’, respecto de los casos de vulneración de los derechos de las minorías.

CAPÍTULO 2

LÉVI-STRAUSS Y EL DEBATE SOBRE EL HUMANISMO EN LA UNESCO

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo analiza la formación de la idea de ‘Nuevo Humanismo’, a partir de la conferencia que la UNESCO celebró en Nueva Delhi, en diciembre de 1951, con ocasión de *El encuentro de pensadores y filósofos sobre las relaciones culturales y filosóficas entre Oriente y Occidente*. Como resultado de este encuentro, la UNESCO comenzó a desarrollar la idea de un ‘Nuevo Humanismo’, con el objetivo de sentar las bases para un progreso intelectual que consiguiera reconciliar al mundo, tras la Segunda Guerra Mundial (UNESCO, 1951). Lévi-Strauss mantuvo una posición muy crítica frente a la idea de un Nuevo Humanismo, advirtiendo que podría convertirse en un vector de fuerza para la expansión del etnocentrismo occidental. Profundizando en la crítica levistraussiana, este capítulo examina el vínculo entre los debates epistemológicos y ético-políticos que Lévi-Strauss planteó en torno a la idea del ‘humanismo’. Para presentar estos debates, este capítulo se organiza en tres apartados:

1. El primer apartado introduce los conceptos de ‘racismo’ y ‘etnocentrismo’.

2. El segundo apartado explica la relación entre la protección de la diversidad cultural y la diversidad biológica, desde el enfoque eco-antropológico.

3. El tercer apartado reconstruye el debate epistemológico en torno al humanismo y la corriente estructuralista en las ciencias humanas.

2.1 RACISMO Y ETNOCENTRISMO

La Constitución de la UNESCO se firmó el 16 de noviembre de 1945, en Londres, con el propósito de “construir la paz en la mente de las nuevas generaciones”, tras la Segunda Guerra Mundial. Desde el momento mismo de su fundación, uno de los principales objetivos de la UNESCO ha sido combatir el racismo, en tanto ideología directamente relacionada con las causas que condujeron a la Segunda Guerra Mundial. Así reza en el preámbulo de la Constitución de la UNESCO:

la grande y terrible guerra que acaba de terminar no hubiera sido posible sin la negación de los principios democráticos de la dignidad, la igualdad y el respeto mutuo de los hombres, y sin la voluntad de sustituir

tales principios, explotando los prejuicios y la ignorancia, por el dogma de la desigualdad de los hombres y de las razas (UNESCO, 1945).

Como línea estratégica para combatir el racismo, la UNESCO apuesta por el diálogo intercultural y la solidaridad intelectual entre los cinco continentes. Profundizando en esta línea de acción estratégica, en diciembre de 1949, la UNESCO convocó en París a una Comisión Internacional de Expertos, a cuyo encargo quedó redactar la Primera Declaración de la UNESCO sobre la Raza. Esta declaración se publicó en 1950, con el título, *La raza, un mito social*. Considero de especial importancia los artículos 1, 6 y 14 (UNESCO, 1969: 30-35):

1. Los científicos han llegado a acuerdos generales en el reconocimiento de que la humanidad es una y que todos los hombres pertenecen a la misma especie, *Homo sapiens*.
6. Los aspectos culturales de los grupos nacionales, religiosos, geográficos, lingüísticos o culturales no tienen ninguna relación genética demostrable con los caracteres propios de la raza, por lo tanto sería mejor cuando se habla de las razas humanas dejar de usar definitivamente el término ‘raza’ y hablar de ‘grupos étnicos’.

14. La ‘raza’ no es tanto un fenómeno biológico como un mito social. El mito de la raza ha creado una enorme cantidad de daño humano y social.

Lévi-Strauss participó en la comisión encargada de redactar esta declaración y, desde 1952 hasta 1961, fue el primer Secretario General del Consejo Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO. A parte del cargo que ocupaba en la UNESCO, Lévi-Strauss trabajaba en el Museo del Hombre de París, en l'École Pratique des Haute Études y en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas (Stoczkowski, 2008).

Antes de acceder a su cargo como Secretario General del Consejo Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO, Lévi-Strauss era un conocido antropólogo gracias a sus trabajos de investigación sobre el sistema de matrimonio tribal en la selva tropical del Amazonas (Lévi-Strauss, 1949). La principal ambición científica de Lévi-Strauss, a lo largo de toda su carrera, radicó en disolver la oposición entre naturaleza y cultura; explicando las reglas de la cultura en su relación sistémica con las condiciones ecológicas de la vida.

En 1952, siendo Secretario General del Consejo Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO, Levi-Strauss escribió un opúsculo titulado *Raza e Historia*, por encargo del entonces director de la oficina de Relaciones Raciales de la

UNESCO, el etnólogo Alfred Métraux. Este texto se convirtió inmediatamente en un referente de la literatura antirracista; y se ha consagrado como un clásico de las ciencias humanas (González Alcantud, 2009). En *Raza e Historia*, Lévi-Strauss desmontó el racismo biologicista reduciéndolo a cuatro tesis falaces (Lévi-Strauss, 1952: 5-8):

1. Existe una correlación entre el patrimonio genético de un lado, las aptitudes intelectuales y las disposiciones morales de otro.
2. Ese patrimonio, del que dependen esas aptitudes y esas disposiciones, es común a todos los miembros de ciertos agrupamientos humanos.
3. Esos agrupamientos denominados ‘razas’ pueden ser jerarquizados en función de la calidad de su patrimonio genético.
4. Esas diferencias autorizan a las ‘razas’ llamadas superiores a mandar, explotar y eventualmente destruir a las otras.

Adoptando una comprometida postura antirracista, Lévi-Strauss defendió la unidad biológica de la especie humana, apelando al consenso científico que existía en su época acerca de la imposibilidad de establecer una división entre razas

humanas. Lévi-Strauss defendía que la antropología cultural, en diálogo con los avances de la genética comparada de poblaciones, había comprobado que no se tenía evidencia alguna de que las características fisiológicas de un grupo humano determinasen su evolución cultural. Según Lévi-Strauss, es la historia de adaptación al contexto, en términos culturales, la que determina la evolución fisiológica de un grupo humano; y no la fisiología de un grupo humano la que determina su evolución histórica (Lévi-Strauss, 1952: 5-6).

Además de poner en evidencia las tesis falaces que sustentan el racismo biologicista, Lévi-Strauss advirtió que la intolerancia racial persistiría, no obstante, bajo la forma de ‘etnocentrismo’. Según Lévi-Strauss, el etnocentrismo consiste en mostrar desprecio hacia las contribuciones históricas que otras culturas han aportado al patrimonio universal de la humanidad. En concreto, Lévi-Strauss pone de relieve que el etnocentrismo occidental muestra tal desprecio hacia las denominadas culturas ‘primitivas’, que incluso llega a sacarlas fuera del tiempo y a calificarlas como ‘pueblos sin historia’.

La crítica de Levi-Strauss al etnocentrismo occidental, articulada en torno a la idea de ‘los pueblos sin historia’, sería recuperada treinta años más tarde por el antropólogo e historiador estadounidense Eric Robert Wolf, quien en 1982 publicó *Europe and the People Without History*. Este libro tuvo un gran impacto en el

desarrollo epistémico de la historia de la globalización. La traducción al castellano apareció en 1987, con el título, *Europa y la gente sin historia* (1987).

En *Europa y la gente sin historia*, Wolf propone un marco teórico para explicar los procesos de encuentro y conflicto entre culturas, a través de los cuales el sistema global ha llegado a ser tal y como es. Así pues, Wolf se propuso poner al descubierto la historia de ‘la gente sin historia’, es decir, la historia global que incluye las diversas historias de las minorías ‘primitivas’. A este respecto, la siguiente cita me parece harto aclarativa:

opera con demasiada frecuencia la mitología de lo primitivo pristiño en los trabajos de antropólogos e historiadores que se han especializado en lo que ha venido a llamarse ‘etnohistoria’ para separarla de la historia ‘verdadera’ [...] Mientras más etnohistoria sabemos, más claramente emergen ‘su’ historia y ‘nuestra’ historia como parte de la misma historia. No puede haber ‘historia negra’ aparte de la ‘historia blanca’, sino solamente un componente de una historia común, suprimido

u omitido en los medios convencionales por razones económicas, políticas o ideológicas (Wolf, 1987: 33-34).

Como pionero de esta línea de crítica epistemológica, Lévi-Strauss denunció el etnocentrismo de la civilización occidental. De acuerdo con Lévi-Strauss, el etnocentrismo occidental sitúa a la civilización industrial en la cúspide de la jerarquía evolutiva de los pueblos; apoyándose en una concepción teleológica de la historia que se sustenta en una narrativa legitimadora a la que Lévi-Strauss denominó ‘el mito del progreso’. El mito del progreso establece una división jerárquica entre los pueblos, trazando una línea evolutiva que distingue entre ‘culturas progresivas’ y ‘culturas inertes’ (o ‘estacionarias’). La distinción entre ‘culturas progresivas’ y ‘culturas inertes’ genera una medida del distanciamiento entre culturas que Lévi-Strauss cuestionó del siguiente modo:

Cada vez que nos inclinamos a calificar una cultura humana de inerte o estacionaria, debemos preguntarnos si este inmovilismo aparente no resulta de la ignorancia que tenemos de sus verdaderos intereses, conscientes o inconscientes, y si teniendo criterios diferentes a los nuestros, esta cultura no es sino

víctima de nuestra propia proyección ilusoria (Lévi-Strauss, 1952: 25).

Con base en este diagnóstico, Lévi-Strauss recomendó a la UNESCO diseñar una estrategia global para promocionar el conocimiento y el reconocimiento mutuo entre las diferentes culturas que forman el mosaico del patrimonio universal de la humanidad. Al mismo tiempo, y evitando un posicionamiento ingenuo, Lévi-Strauss advirtió sobre la tendencia de universalización de la civilización occidental en los siguientes términos:

ocurre que, desde hace un siglo y medio, la civilización occidental tiende a expandirse en el mundo en su totalidad, o en algunos de sus elementos clave como la industrialización, y que en la medida en que otras culturas buscan preservar cualquier cosa de su herencia tradicional, esta tentativa se reduce generalmente a las superestructuras, o sea, a los aspectos más frágiles... Pero el fenómeno sigue su curso y nosotros aún no conocemos el resultado (Lévi-Strauss, 1952: 30-31).

A pesar de la crítica al proceso de universalización de la civilización industrial, en *Raza e Historia*, Lévi-Strauss mantuvo un alto grado de optimismo, y aún concebía la posibilidad de una ‘coalición entre culturas’. Tal es así que en aquel momento ofrecía la siguiente definición de ‘civilización’:

la civilización implica la coexistencia de culturas que se ofrecen entre ellas el máximo de diversidad y que consiste en esta misma coexistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad (Lévi-Strauss, 1952: 45).

En el año 1951, entre los días 13 y 20 de Diciembre, la UNESCO celebró en Nueva Delhi el *Encuentro de pensadores y filósofos sobre las relaciones culturales y filosóficas entre Oriente y Occidente*, con el objetivo de sentar las bases para un progreso intelectual común que consiguiera reconciliar al mundo, tras la Segunda Guerra Mundial (UNESCO, 1951). Como resultado de este encuentro se acordó en desarrollar la idea de un ‘Nuevo Humanismo’. Sin profundizar mucho en el significado de la idea de un Nuevo Humanismo, el encuentro acordó en la importancia de las instituciones de gobernabilidad internacionales, así como en el rol

que habían de desempeñar los intelectuales en la misión de introducir una cultura democrática, científica y técnica en los sistemas educativos de todo el mundo.

Podemos ver cómo, desde el momento mismo de su concepción, la idea de un Nuevo Humanismo no fue meramente una categoría teórico-especulativa, sino que fue producida respecto de sus alcances políticos e institucionales, en el debate sobre las bases filosóficas de la educación para un ‘Nuevo Mundo’, tras la Segunda Guerra Mundial. Lévi-Strauss mantuvo una posición muy crítica frente a la idea de un Nuevo Humanismo; advirtiendo que podría convertirse en un vector de fuerza para la expansión del etnocentrismo occidental, el cual traería consigo un proceso de homogeneización cultural global. En 1961, Lévi-Strauss dejó su cargo como Secretario General del Consejo Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO, debido a sus diferencias políticas e intelectuales con la organización.

En 1971, la UNESCO volvió a invitar a Lévi-Strauss a dar una conferencia, con motivo de la inauguración del Año Internacional de la Lucha contra el Racismo. Para esta ocasión, Lévi-Strauss preparó un discurso titulado, *Raza y Cultura*, donde expuso las causas estructurales del etnocentrismo. En esta controvertida conferencia, Lévi-Strauss se mostró escéptico respecto a la estrategia de la UNESCO, en su lucha contra el racismo. En esta conferencia, Lévi-Strauss defendió que la estrategia del diálogo y el reconocimiento intercultural es necesaria, sin embargo insuficiente, para

combatir el racismo. En esta línea de crítica, en *Raza y Cultura*, Lévi-Strauss explicaba que el desafío del etnocentrismo hunde sus raíces en un conflicto de carácter económico y ecológico más profundo, provocado por la expansión mundial de la civilización industrial. En este sentido, Lévi-Strauss sostenía que

para circunscribir esos peligros [derivados del etnocentrismo], los de hoy y los de un futuro próximo, más temibles aún, debemos persuadirnos de que sus causas son mucho más profundas que las simplemente imputables a la ignorancia y a los prejuicios: sólo podremos cifrar nuestra esperanza en *un cambio del curso de la historia, más difícil aún de obtener que un progreso en el curso de las ideas* (Lévi-Strauss, 1973: 42) [la cursiva es mía].

En los años del liderazgo intelectual de Lévi-Strauss en la UNESCO, incluso después de abandonar la Secretaría del Consejo Internacional de Ciencias Sociales, el etnólogo belga mostró un profundo criticismo hacia el diálogo intercultural como estrategia exclusiva de lucha contra el racismo; y puso en suspenso la idea de un Nuevo Humanismo. De hecho, tras la conferencia *Raza y Cultura*, Lévi-Strauss tomaría distancia profesional con la UNESCO (casi de manera definitiva). A este

respecto, en una entrevista que le hicieron en la Universidad de Quebec, en septiembre de 1979, Lévi-Strauss hizo las siguientes declaraciones:

Cuando la UNESCO organizó en 1971 el año contra el racismo, fui invitado a pronunciar el discurso de apertura... en lugar de hacer lo mismo que había hecho en 1952, decidí, y le aseguro sin motivo político oculto, que iba a hacer lo contrario. Iba a mostrar que existían problemas, y que no estaba absolutamente prohibido mirar en ellos; afirmar en la forma más estéril que no hay diferencias entre grupos e individuos humanos no facilitaría la marcha de la humanidad. No hace falta que le diga que esto desencadenó un gran escándalo... Quería demostrar que estábamos frente a problemas difíciles y que meter la cabeza bajo la arena y negarse a mirarlos de frente no es en absoluto la manera de resolverlos (Lévi-Strauss, 1985: 43-44).

2.2 DIVERSIDAD CULTURAL Y ECO-ANTROPOLOGÍA

Lévi-Strauss no reanuda su relación profesional con la UNESCO hasta 2005, treinta y cuatro años después de la conferencia *Raza y Cultura*; cuando fue invitado a participar en la ceremonia del 60 aniversario de la UNESCO, el 16 de Noviembre de 2005, en París, donde pronunció una conferencia titulada, *La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad* (Lévi-Strauss, 2006). Para contextualizar esta conferencia y comprender el alcance eco-antropológico de la defensa levistraussiana de la ‘diversidad’, hay que tener en cuenta que el Protocolo de Kioto sobre el Cambio Climático había entrado en vigor apenas unos meses antes, el 16 de febrero de 2005.

El Protocolo de Kioto introdujo medidas jurídicas vinculantes para combatir la destrucción del medioambiente, causada por la expansión de la economía industrial. El protocolo de Kioto venía así a concluir una serie de Conferencias de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, conocidas como Cumbres de la Tierra, que se venían sucediendo desde los años 70: Estocolmo (1972), Río de Janeiro (1992), Johannesburgo (2002), Kioto (2005). Por otro lado, hay que tener en cuenta que, el 2 de noviembre de 2001, se aprobó la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, reconociendo en el artículo 1 que

la cultura adquiere formas diversas a través tiempo y el espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades de los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambio, innovación y creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para la humanidad como la biodiversidad para la naturaleza. En este sentido, el patrimonio común de la humanidad debe ser reconocido y consolidado en beneficio de las generaciones presentes y futuras (UNESCO, 2001).

En su conferencia de 2005, Lévi-Strauss no nombró el ‘mito del progreso’ ni la expansión mundial de la ‘civilización industrial’ de manera explícita, empero, estas dos categorías funcionaron como significantes flotantes. Las claves de la defensa levistraussiana de la diversidad cultural radicó en su originalidad para vincular la extinción de las culturas ‘primitivas’ con el deterioro de la diversidad ecológica. En esta línea de interpretación, Lévi-Strauss defendió que

La diversidad cultural y la diversidad biológica son fenómenos del mismo tipo, ambas están orgánicamente imbricadas. En la escala de la existencia humana

vemos diariamente cómo la diversidad cultural refleja un problema mucho más profundo que demanda una solución urgente: el de la relación entre el hombre y otras especies vivientes; así, nos hemos dado cuenta de que no podemos solucionar un problema sin abordar el otro, por lo tanto, el respeto que queremos que cada hombre presente hacia las demás culturas es un caso particular del respeto que debemos sentir por todas las formas de vida (Lévi-Strauss, 2006).

En esta línea de argumentación, Lévi-Strauss señaló como referente de su discurso la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, aprobada en París en 1972. La Convención del 72 reconocía en su preámbulo que

el patrimonio cultural y el patrimonio natural están cada vez más amenazados de destrucción, no sólo por las causas tradicionales de deterioro sino también por la evolución de la vida social y económica que las agrava con fenómenos de alteración o de destrucción aún más terribles [...] el deterioro o la desaparición de

un bien del patrimonio cultural y natural constituye un empobrecimiento nefasto del patrimonio de todos los pueblos del mundo (UNESCO, 16 Noviembre 1972).

Con una mordaz mirada retrospectiva, en referencia implícita a su controvertida conferencia de 1971 (*Raza y Cultura*), en 2005 Lévi-Strauss puso de manifiesto que el tiempo no se deja domesticar siguiendo las líneas de evolución que le marca la civilización. En esta línea de crítica habló expresamente de ‘el revés del tiempo’ (Lévi-Strauss, 2006). Con esta expresión, Lévi-Strauss hacía alusión a los efectos no deseados provocados por la mundialización del modelo de desarrollo occidental, basado en la economía industrial, que se había impuesto tras la Segunda Guerra Mundial.

Hemos de apreciar la sutileza de que, en la conferencia de 2005, Lévi-Strauss no habló de ‘civilización industrial’, sino de ‘civilización’; asumiendo así que el proyecto de mundializar la civilización industrial ya se había cumplido y, por ende, hablar de ‘civilización’ equivalía a hablar de la mundialización de la civilización industrial. En esta línea de interpretación, en su conferencia de 2005, Lévi-Strauss reformuló la definición del binomio *civilización / cultura* respecto de la formulación que ofreció en *Raza e Historia* (1952). En 1952, Lévi-Strauss definía la civilización del siguiente modo:

la civilización implica la coexistencia de culturas que se ofrecen entre ellas el máximo de diversidad y que consiste en esta misma coexistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad (Lévi-Strauss, 1952: 45).

Sin embargo, en 2005, Lévi-Strauss definía la civilización de este otro modo:

la noción de civilización connota un conjunto de habilidades generales, universales y transferibles; la cultura toma así un nuevo significado porque denota la variedad de estilos de vida específicos que se concretan en formas no transmisibles y se articulan a través de producciones concretas –técnicas, modales, costumbres, instituciones, creencias-, lejos de representar capacidades y normas virtuales, [la cultura] se corresponde con valores observables, en lugar de constituir verdades o supuestas verdades (Lévi-Strauss, 2005).

Entre las dos definiciones podemos apreciar una diferencia sustancial: mientras que en la primera definición, la ‘civilización’ se entiende como la ‘coalición de culturas’; en la segunda definición, la ‘civilización’ se entiende como un ‘conjunto de capacidades y normas virtuales’, es decir, ‘generales, universales y transferibles’. En este sentido, la universalidad y la virtualidad de la civilización se contraponen a las formas de producción concretas y a los valores observables a través de los cuales se articula la cultura.

De aquí podemos derivar que si bien en la primera definición el concepto de ‘civilización’ podía representarse mediante la metáfora de un mosaico mundial de culturas (1952); en la segunda definición, la ‘civilización’ representa una matriz institucional que produce normas y técnicas de gobernabilidad universales (2005). Si bien la primera definición permitía la posibilidad de una relación armónica entre civilización y cultura, la segunda definición implica una relación tensional, antagónica o incluso antinómica entre civilización y cultura.

El trasfondo político-institucional del debate sobre el humanismo planteaba de manera tácita una crítica a la posición institucional que ocupa la UNESCO en la jerarquía del organigrama de las Naciones Unidas. En este sentido, Lévi-Strauss se esforzó en argumentar que las estrategias culturales de conocimiento y

reconocimiento entre los pueblos no pueden funcionar de manera autónoma respecto a las estrategias civilizatorias de desarrollo económico global.

El núcleo de esta crítica lo constituía la relación asimétrica entre la UNESCO (una institución científica, educativa y cultural) y el Banco Mundial (una institución financiera encargada de diseñar, monitorizar y evaluar los planes de préstamo de crédito y asistencia técnica a los llamados ‘países en vías de desarrollo’). Desde el momento de su fundación, en 1944, el poder que ha concentrado el Banco Mundial, y sus dos organismos principales (el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y el Fondo Monetario Internacional), ha sido muy superior al poder de la UNESCO, tanto por la diferencia de presupuesto que han manejado ambas instituciones como por su diferente capacidad de influencia sobre los gobiernos.

En este sentido, me parece relevante subrayar también que cuando apareció el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), en 1965, y más tarde el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), en 1972, ambos programas surgieron y evolucionaron, también, en una palmaria posición de poder asimétrica, y en ciertos aspectos incluso antagónica, respecto a la hegemonía institucional del Banco Mundial (Tortosa, 2010; Comaroff; 2009).

Por otro lado, la dimensión epistemológica de la diatriba que Lévi-Strauss planteó en torno al humanismo remitía a la jerarquía de los saberes implicados en el entramado institucional de las Naciones Unidas. De manera tácita, Lévi-Strauss estaba impugnando la división jerárquica entre:

1. Ciencias Formales (matemáticas-economía) ligadas al funcionamiento del Banco Mundial.
2. Ciencias Sociales (sociología-estadística) ligadas al funcionamiento del PNUD.
3. Ciencias Humanas (antropología-filosofía-historia-pedagogía) ligadas al funcionamiento de la UNESCO.

2.3 ¿EL ESTRUCTURALISMO ES UN ANTIHUMANISMO?

Lévi-Strauss dedicó toda su carrera investigadora a intentar explicar el funcionamiento de la cultura a partir de una serie de reglas de carácter lógico-formal, tomando como modelo epistemológico el estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure. En *el Curso de lingüística general* (Saussure, 1916), Saussure establecía la distinción entre la lengua (*langue*) y el habla (*parole*). La

langue es una entidad abstracta que existe más allá de los actos de habla, o mejor dicho, la *langue* existe como condición de posibilidad de los actos de habla.

En tanto que estructura formal, la *langue* está constituida por el conjunto de normas que regulan las posibilidades del uso del lenguaje: gramática, semántica y sintaxis. Por otro lado, la *parole* se refiere a la palabra hablada, esto es, a los actos de habla, es decir, a los enunciados concretos que cobran existencia en el acto comunicativo entre hablantes. El filósofo del lenguaje, Paul Ricoeur definía el estructuralismo lingüístico a partir de cuatro premisas (Ricoeur, 1971: 75-76):

1. El lenguaje es objeto para una ciencia empírica. Cuando Saussure distingue entre lengua [*langue*] y habla [*parole*], reserva las reglas del código para la lengua.
2. En la lengua hay que distinguir entre una ciencia de la estructura permanente del sistema y una ciencia de los cambios (las dinámicas de transformación de la lengua). La segunda se subordina a la primera.
3. En el sistema lingüístico no hay términos absolutos, sino relaciones de mutua interdependencia.

4. El conjunto de los signos del lenguaje se ha de considerar como un sistema cerrado. El lingüista puede considerar que el sistema no tiene exterior, sólo relaciones internas.

Ampliando el marco metodológico desde el campo del estructuralismo lingüístico a las ciencias sociales y humanas, en general, la obra de mayor ambición epistémica de Lévi-Strauss es *Antropología estructural* (1958). Este libro está compuesto por quince artículos, en los que Lévi-Strauss presenta su estrategia metodológica y expone su compromiso con la epistemología estructuralista transferida de la lingüística al resto de dominios de las ciencias sociales y humanas. En palabras de Lévi-Strauss:

De la erección de la lingüística en modelo de todas las ciencias sociales a nivel de morfemas al margen de la consciencia se deriva un determinismo matemático, hasta el extremo de que los métodos matemáticos de predicción, que han hecho posible la construcción de las computadoras electrónicas, puedan extenderse a los distintos fenómenos sociales, por ejemplo a la moda, «evolución arbitraria en apariencia», pero que «obedece a leyes» tan fijas que pueden ser descubiertas

gracias a un método científico, similar no sólo al de la lingüística estructural, sino también al de «ciertas investigaciones en ciencias naturales» (Lévi-Strauss, 1958: 67-68).

En este nivel de crítica epistemológica, *La pensée sauvage* también jugó un papel crucial (Lévi-Strauss, 1962). Aquí, Lévi-Strauss se propuso explicar las estructuras subyacentes del pensamiento, a partir de los condicionantes económicos, psicológicos e incluso biológicos de la cultura. Retomando el símil con el estructuralismo lingüístico, podríamos decir que así como en la lingüística saussuriana el sistema de referencia de *la parole* (la lengua hablada) es *la langue* (el código de normas de uso de la lengua); en la antropología levistraussiana el sistema de referencia de la cultura (las reglas de regulación de la conducta humana) es la ecología (las leyes biológicas de la preservación de la vida).

Concretamente, el último capítulo de la *Pensée sauvage*, ‘Histoire et dialectique’ constituye una crítica a la epistemología humanista de J. P. Sartre, y en especial a la *Critique de la raison dialectique* (Sartre J. P., 1960). A través de la crítica al humanismo de Sartre, Lévi-Strauss pretendía dar un estatus científico a la antropología similar al que había alcanzado la sociología francesa gracias a Émile Durkheim (Durkheim, 1956). Para desmarcar la antropología de la filosofía, Lévi-

Strauss polemizó con la figura intelectual de mayor autoridad en el contexto francés, que en aquel momento era precisamente el filósofo humanista J. P. Sartre (Doran, 2013).

La diferencia esencial entre el enfoque metodológico humanista de Sartre y el enfoque estructuralista de Lévi-Strauss radica en el papel que cada uno otorga a la libertad y a la voluntad humana en la *praxis* social y política. La palabra ‘praxis’ viene del griego *prasso*, ‘hacer’, ‘actuar’. En el marco del debate entre Lévi-Strauss / Sartre, el concepto de praxis está vinculado a dos modelos metodológicos diferentes aplicados al análisis del desarrollo social e histórico. A propósito de la diatriba Sartre / Lévi-Strauss, el biógrafo de ambos, Raymond Bertholet escribió:

En mayo de 1968, el sociólogo Jean Duvignaud anunciaba con gran estrépito, en el anfiteatro de la Sorbona, ‘el fin y la muerte del estructuralismo’. Algunos meses más tarde *Le Monde* dedica un extenso dossier al tema: ‘¿El Mayo del 68 ha matado al estructuralismo?’ Una interpretación que rápidamente se ha convertido en un tópico pretenderá que el Mayo del 68 sea la revancha de Sartre contra Lévi-Strauss [...] los estructuralistas no han bajado a la calle sino que han acaparado las cátedras. Los acontecimientos de mayo del 68

marcan el fin de la vieja universidad humanista... Estos cambios comportan una amplia renovación del cuerpo de docentes, cuyos principales beneficiarios son los estructuralistas... La joven guardia de asistentes y profesores ha sido formada en la escuela del método estructural. Esta adquiere en la jerarquía de los valores académicos un estatuto prestigioso: se ha convertido para el conjunto de las ciencias del hombre en una garantía de cientificidad (Bertholet, 2005: 329).

Lévi-Strauss consideraba que su trabajo continuaba la línea metodológica del materialismo histórico, fundamentada principalmente en *El Capital* (Marx, 1977); según el cual, las actividades económicas que constituyen las relaciones de producción e intercambio determinan el desarrollo social, político y cultural de los pueblos. Lévi-Strauss añadió un enfoque ecológico a este principio materialista de interpretación de la historia; y se preocupó por estudiar los condicionantes biológicos de los sistemas de producción e intercambio económico que están a la base de la producción de la cultura.

Por otro lado, Lévi-Strauss disenta con las tesis del materialismo dialéctico expuestas por Engels en el *Anti-Dühring* (Engels, 2003), especialmente con la tesis

de la ‘ley de la unidad y la síntesis de contrarios’; según la cual, existiría un *télos* racional en la historia que se va realizando progresivamente a través de la síntesis de la sucesión de formaciones históricas particulares, mediante una lógica dialéctica de negación de la negación: tesis / antítesis / síntesis.

Lévi-Strauss negaba la hipótesis fundamental del materialismo dialéctico que predecía un proceso histórico de síntesis total (o final), que acabaría unificando a todos los pueblos del mundo dentro de un mismo sistema lógico-cultural. En última instancia, Lévi-Strauss nunca dejó de creer en la posibilidad de que el orden mundial emergente, tras la Segunda Guerra Mundial, respetaría y protegería la diversidad cultural de los distintos pueblos y culturas del mundo.

Por su parte, Sartre llevó a cabo una compleja operación al incorporar el método dialéctico a su propuesta de un existencialismo marxista (Sartre J. P., *Matérialisme et Révolution*, 1949), cuestionando el determinismo materialista de la dialéctica de Engels. En contraposición al materialismo dialéctico, Sartre trató de explicar la lógica dialéctica de la negación de la negación en términos políticos, introduciendo un sentido histórico de la praxis de carácter revolucionario. En esta línea de interpretación, Sartre rechazaba el determinismo materialista, apelando a la libertad de conciencia implicada en la racionalidad política y en el compromiso revolucionario. Según Sartre, la racionalidad política y el compromiso

revolucionario explicarían el movimiento dialéctico de la historia, es decir, la lógica de negación de la negación hacia formas progresivas de justicia.

En este orden de reflexión, el nivel de análisis que se ocupa de estudiar el campo de la autonomía de la conciencia, en el que operan la racionalidad política y el compromiso revolucionario, no es reductible al nivel del análisis económico, en el que operan las relaciones de producción e intercambio de mercancías. Sartre describía el compromiso revolucionario como una elección libre que compromete al sujeto, en el curso de su movimiento existencial de aprehensión de la justicia, con el proyecto colectivo de un grupo que dirige un proceso de transformación social. En palabras de Sartre:

aprehendo la exigencia ética como mi libertad comprometida en el otro y como exigencia de mí hacia el otro... este libre consentimiento vuelve a mí como libre primacía de la libertad del Otro sobre mi libertad, es decir, como derecho del grupo sobre mí (Sartre, 1963: 108-109).

En este nivel de análisis existencial, Sartre estudió la praxis revolucionaria como un ejercicio de libertad de conciencia, en el que emerge el compromiso

revolucionario del sujeto con el grupo, en términos de aprehensión de la exigencia ética de la situación histórica.

De acuerdo al modelo explicativo de Sartre, el movimiento de la historia está causado por lo que él denomina, el movimiento de los ‘grupos’, esto es, aquellas agrupaciones que articulan la política de acuerdo a un fin definido por la comprensión del sentido de la justicia y el deber revolucionario. En términos sartrianos, el compromiso revolucionario implica una ‘existencia auténtica’. A la praxis de los ‘grupos’, Sartre contrapone la praxis de los ‘colectivos’, esto es, aquellas agrupaciones que articulan la praxis política en base a intereses económicos. El movimiento de los colectivos implica una ‘existencia inauténtica’.

De acuerdo al planteamiento de Sartre, la motivación que mueve la praxis de los colectivos es puramente externa, por lo tanto, contingente en términos lógicos. Mientras que la motivación que mueve la praxis de los grupos es interna, esto es, derivada de un proyecto racional, es decir, necesaria en términos lógicos. La necesidad lógica del compromiso revolucionario de los grupos genera un movimiento progresivo de la historia orientado a alcanzar la justicia, en un movimiento dialéctico de negación de la negación, hacia una superación progresiva de las contradicciones sociales.

Por su parte, a Lévi-Strauss no le interesaba definir ámbitos de praxis auténtica *versus* ámbitos de praxis inauténtica. Por el contrario, su preocupación estaba centrada en explicar los condicionantes materiales del pensamiento y la acción humana; en sus propios términos: “las condiciones efectivas de la producción de la cultura” (Lévi-Strauss, 1964). En esta línea de investigación, Lévi-Strauss planteaba que la finalidad de las ciencias humanas no es definir ámbitos verdaderos o falsos de humanidad (en términos sartrianos diríamos modos auténticos o inauténticos de existencia), sino descubrir las propiedades invariables de la vida humana en sus funciones económicas, psicológicas y, en última instancia, biológicas. En palabras del propio Lévi-Strauss:

Creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo... más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables [...] reabsorber las humanidades particulares en una humanidad general y reintegrar a la cultura en la naturaleza, y finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas (Lévi-Strauss, 1964: 357-358).

Este enfoque antropológico cuestiona el valor del análisis existencialista del desarrollo dialéctico de la historia. El materialismo levistraussiano cuestiona el fundamento lógico del humanismo sartriano, el cual explica las transformaciones socio-históricas en base a principios ideales de racionalidad política y compromiso revolucionario. Para Lévi-Strauss, la pregunta fundamental de la antropología no sería tanto, ¿cuál es el compromiso ético-político que dirige la praxis de los distintos grupos humanos?, sino, ¿cómo se relacionan los sistemas culturales con las posibilidades económicas y, en última instancia, biológicas de reproducción y supervivencia de nuestra especie? En esta línea de reflexión, Lévi-Strauss acusa al humanismo de practicar un idealismo pseudocientífico, y critica

la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad, que se nos pretende imponer con el fin inconfesado de hacer de la historicidad el último refugio de un humanismo trascendental (Lévi-Strauss, 1964: 380).

En este marco de pensamiento crítico adquiere sentido lo que Lévi-Strauss llamó ‘razón analítica’, en contraposición a ‘la razón dialéctica’. Según Lévi-Strauss, la razón analítica se ocupa de un dominio infrahistórico en el que reinan la economía, la psicología y la biología; en términos de lo que Lévi-Strauss concebía

como un estudio materialista de la cultura (Lévi-Strauss, 1964: 380). Esto no quiere decir que la cultura deba entenderse como un hecho natural, pero tampoco debe entenderse como una esfera autónoma e independiente.

En este marco de interpretación, Lévi-Strauss establece una diferencia pedagógica entre superestructura (pensamiento) e infraestructura (naturaleza). Su análisis materialista de la cultura trata de explicar las relaciones sistémicas entre ambos niveles. En este sentido, Lévi-Strauss explicaba que

Para que la praxis pueda vivirse como pensamiento es necesario primero (en un sentido lógico antes que histórico) que el pensamiento exista, es decir, que sus condiciones iniciales estén dadas en forma de una estructura objetiva del psiquismo y del cerebro, de faltar la cual no habría ni praxis, ni pensamiento (1964: 382).

En los años 40, Lévi-Strauss aplicó la epistemología estructuralista en sus estudios sobre las estructuras del parentesco en los pueblos indígenas del Amazonas, publicados primero en *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), y posteriormente en las aclaraciones publicadas en el segundo libro de *Antropología*

estructural, ‘Reflexiones sobre el átomo del parentesco’ (1958). En sus estudios sobre el parentesco, a través del análisis del incesto, Lévi-Strauss intentaba reconstruir el vínculo entre las leyes de la naturaleza y las reglas de la cultura. De acuerdo a Lévi-Strauss, en el tabú del incesto descubrimos la articulación entre naturaleza y cultura. En sus propias palabras:

La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza, en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza y, por tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también en cierto sentido es ya cultural, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella (1949: 58-59).

En este marco de interpretación, el incesto sería, simultáneamente, una ley natural y una regla social: por un lado, cumple una función destinada a regular la reproducción biológica, y por otro lado, genera una lógica social de alianza entre grupos que no comparten un primer grado de consanguinidad. En esta línea de reflexión, Lévi-Strauss defendía que el incesto instaure una lógica inconsciente de carácter invariable en la especie humana. Lo cual le llevaba a preguntarse:

¿qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos? (Lévi-Strauss 1949: 57).

El caso de estudio de las *Estructuras elementales de parentesco*, articulado a partir del análisis del tabú del incesto, representa lo que en filosofía de la ciencia se conoce como ‘ejemplo paradigmático’, esto es, un caso de estudio privilegiado que permite demostrar tanto la coherencia de axiomatización de una teoría como su capacidad explicativa de un dominio empírico (Jaramillo Uribe, 2012).

Lévi-Strauss era consciente de los límites del campo de aplicación de su metodología de análisis cultural a lo que él llamaba ‘estructuras elementales del

parentesco'. En esta línea de reflexión, en *Estructuralismo y ecología* (1972), el propio Lévi-Strauss reconoció que la aplicación del análisis de la antropología estructural a sociedades complejas era un desafío que la etnología debía afrontar, si quería entrar a debatir con disciplinas como la sociología o la economía.

CONCLUSIONES

En este capítulo hemos visto cómo Lévi-Strauss enfocó su crítica al 'humanismo' como un análisis crítico del proceso de mundialización de la 'civilización industrial'. En esta línea de crítica, Lévi-Strauss se ocupó de desvelar el 'mito del progreso', explicando sus mecanismos de operación en el plano material, a través de las profundas transformaciones de carácter tecno-económico que han definido las estrategias de desarrollo a nivel mundial; advirtiendo su potencial imperialista para homogeneizar las distintas culturas del mundo.

De acuerdo con Lévi-Strauss, tales exigencias de desarrollo tecno-económico producen una jerarquía entre culturas, decidiendo cuáles viven y cuáles mueren, en función de cómo se acercan o alejan del horizonte ideal del progreso global de la humanidad; delimitado por una determinada concepción normativa de la civilización. Contra esta concepción normativa de la civilización industrial, Lévi-

Strauss elaboró su crítica a la idea de un Nuevo Humanismo, en tanto idea legitimadora del ‘mito del progreso’.

Para hacer frente al desafío de la mundialización del modelo de civilización industrial occidental, Lévi-Strauss defiende el valor epistemológico de la etnografía y, en concreto, de su concepción materialista de una antropología estructural, en la que se propone explicar las reglas de la cultura (como superestructura ideológica) respecto de las leyes de conservación y reproducción del sistema biológico (como infraestructura material). En defensa de esta estrategia metodológica, Lévi-Strauss plantea una crítica al historicismo humanista de Sartre y a las concepciones teleológicas del desarrollo social.

Respecto a este nivel de crítica, quiero subrayar el valor de la última conferencia de Lévi-Strauss en la UNESCO (2005): *La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad*. En esta conferencia Lévi-Strauss defendió dos tesis principales: **a)** por un lado, el vínculo entre la pérdida de biodiversidad y la pérdida de diversidad cultural; **b)** por otro lado, la protección de la diversidad cultural como mecanismo de preservación de la diversidad ecológica planetaria.

Estas dos tesis conectan con la tesis principal que el propio Lévi-Strauss había defendido ya en su primer encargo para la UNESCO, *Raza e Historia* (1952); donde

Lévi-Strauss defendió el valor ecológico de las ‘culturas primitivas’ frente al modelo global de civilización tecno-industrial impulsado desde occidente. En esta línea de crítica, Lévi-Strauss planteó el siguiente envite:

La humanidad se las ve constantemente con dos procesos contradictorios, uno de los cuales tiende a instaurar la unificación, en tanto que el otro se dirige a mantener o restablecer la diversificación [...] Hay necesidad de preservar la diversidad de las culturas (Lévi-Strauss 1973: 339).

Creo que el valor de la crítica levistraussiana al humanismo, como idea legitimadora del ‘mito del progreso’, sigue vigente en la actualidad: **1.** si y solo si entendemos el ‘humanismo’ como una interpretación normativa del desarrollo humano; **2.** si y solo si entendemos el desarrollo en los términos economicistas del progreso industrial de la humanidad.

En 2011, la UNESCO restauró el proyecto de un Nuevo Humanismo, dos años después de la muerte de Lévi-Strauss. En el siguiente capítulo me ocuparé, pues, de exponer cuáles son las claves de la restauración de la idea de un Nuevo Humanismo en la UNESCO; así como de presentar cuáles son las posibilidades de renovar la

idea del Humanismo, desde un enfoque crítico poscolonial a los procesos globales de dominación / resistencia cultural, tras la Segunda Guerra Mundial.

CAPÍTULO 3

HOMI K. BHABHA, LA CRÍTICA POSCOLONIAL

Y LA RENOVACIÓN DEL HUMANISMO EN LA UNESCO

INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior, hemos dado cuenta del proceso que se abre a partir de la reunión de la UNESCO en Nueva Delhi en 1951, que tuvo entre sus principales resultados presentar las bases para un Nuevo Humanismo; cuyo objetivo era reconciliar el mundo después de la Segunda Guerra Mundial (UNESCO, 1951). Hemos visto este proceso a la luz de los debates en la UNESCO, siguiendo la producción de Levi-Strauss en distintos momentos, para analizar los modos en que las operaciones intelectuales tuvieron alcances en la formulación de la noción de nuevos humanismos en el ámbito de la ciencia y la educación, y en el vínculo con las discusiones sobre mundialización y etnocentrismo ante el desafío de la persistencia del racismo en la posguerra. Así, hemos mostrado cómo la noción de humanismo reaparece a propósito de estos debates en distintos momentos.

El umbral histórico que analiza el presente capítulo corresponde a otro momento de la rearticulación de la noción de Nuevo Humanismo, cuando en marzo de 2011, la UNESCO convocó en la sede de la Naciones Unidas de New York a su grupo de

Alto Nivel sobre la Paz y el Diálogo entre Culturas, formado por veinte académicos e intelectuales de los cinco continentes. En este encuentro, los expertos acordaron “iniciar una nueva reflexión sobre la paz y la reconciliación”, para lo cual se sumaron al objetivo que ha propugnado la actual directora general de la UNESCO, desde 2010, Irina Bokova: “la búsqueda de un *Nuevo Humanismo*” (UNESCO, 2011: 2).

En este marco me interesa analizar las contribuciones de Homi K. Bhabha a los debates sobre la renovación del humanismo. Esta revisión implica sistematizar esta propuesta respecto de las líneas de trabajo que la Cátedra UNESCO ha incluido para formular su visión sobre los dilemas éticos involucrados en el debate sobre la noción de “reconocimiento de las diferencias”. Con el objetivo de introducir el marco epistemológico en el que se sitúa la propuesta de renovación del humanismo en la UNESCO, a partir de la crítica poscolonial, este segundo capítulo se organiza en cuatro apartados:

1. El primer apartado lo dedico exponer los principios que definen el proyecto de un Nuevo Humanismo en la UNESCO, a partir de la propuesta de la actual directora general, Irina Bokova.

2. El segundo apartado lo dedico a definir la matriz epistémica de los estudios poscoloniales.
3. El tercer apartado lo dedico apartado a explicar los conceptos de ‘violencia epistémica’, ‘hegemonía’ y ‘subalternidad’.
4. Finalmente, dedico un último apartado a presentar la lectura de Bhabha de la idea de un ‘Nuevo Humanismo’ de Fanon, destacando su crítica al imperialismo neo-colonial.

3.1 LA RENOVACIÓN DEL HUMANISMO EN LA UNESCO

A continuación explico las que, bajo mi punto de vista, son las dos líneas de fuerza que dirigen el proyecto UNESCO para un Nuevo Humanismo:

1. Por un lado, su concepción del ‘progreso’ como un proceso de crecimiento del saber que la Humanidad tiene sobre sí misma y sobre las posibilidades de co-existencia pacífica entre los diferentes pueblos y culturas.
2. Por otro lado, el envite a las Ciencias Sociales y Humanas de definir un marco ético-epistémico capaz de integrar la pluralidad de discursos que

disputan el significado del alcance universal de la justicia como un elemento esencial de la construcción de la paz.

En este marco de reflexión, el 10 de noviembre de 2010, la UNESCO celebró el *Día Mundial de la Ciencia para la Paz y el Desarrollo*, bajo el título: “La ciencia como factor de acercamiento de los pueblos y las culturas” (2010). En esta ocasión, la directora general de la UNESCO, Irina Bokova se dirigió a la comunidad científica con un mensaje en el que definía tanto los fines a los que se han de dirigir las investigaciones científicas, como la forma en que se debe producir conocimiento científico:

La utilización del poder de la ciencia para aproximar a los pueblos y las culturas, para aprovechar al máximo la gran diversidad humana y fomentar el desarrollo pacífico, es un cometido que figura en el núcleo mismo del mandato constitucional de la UNESCO [...] guiándonos siempre por el objetivo de forjar una única comunidad humana, basada en la dignidad de las personas y la cultura de paz (Bokova, 2010: 4).

Esta interpretación del quehacer científico permite significar la investigación científica con la impronta del compromiso ético y social; y romper con el paradigma del progreso como un proceso meramente tecno-económico. Así pues, el Nuevo Humanismo nos insta a repensar el “desarrollo” desplazando el centro de gravedad desde las dimensiones tecno-económicas hacia las dimensiones éticas y culturales; entendiendo que “las culturas abarcan no sólo las artes y las letras, sino también los modos de vida, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias” (Bokova, 2010: 5).

En síntesis, el Nuevo Humanismo busca vincular el progreso científico con un proyecto ético global capaz de afirmar la comunidad de la especie humana y la dignidad de todos sus miembros, sobre la base de unos principios éticos que nos permitan definir el dominio público de los valores desde un marco de dialogo inclusivo. El respeto a la diversidad cultural y el fortalecimiento de una ética universal son los dos elementos que componen el núcleo del proyecto UNESCO para un Nuevo Humanismo. Irina Bokova lo expresa así: “ninguna cultura tiene el monopolio de lo universal y cada una de ellas puede contribuir al fortalecimiento de nuestros valores comunes” (Bokova, 2011: 5).

Ahora bien, en esta dialéctica entre diversidad cultural / ética universal radica una tensión. El reconocimiento de las diferencias no implica solo reconocer el valor

de la ‘pluralidad’ de los estilos de vida, los valores, las tradiciones o las cosmovisiones. El reconocimiento de las diferencias insta también a reconocer los problemas de desigualdad, es decir, insta a un análisis del proceso de estratificación de las diferentes posiciones que existen en la jerarquía de grupos humanos, respecto del acceso a los recursos económicos, intelectuales y de poder. En este sentido, Irina Bokova afirma que

No hay paz duradera posible cuando más de mil millones de personas viven en condiciones de extrema pobreza. No hay paz duradera cuando no se tienen las mismas oportunidades de acceder al saber o al poder (Bokova, 2010: 2).

Bajo la hegemonía mundial de Occidente, el concepto de ‘ética universal’, y la normatividad que de él se ha derivado, ha mantenido invisible su proceso de formación; en el cual no han participado en igualdad de condiciones las diferentes culturas, con sus distintas necesidades, preocupaciones y visiones de los problemas humanos. A este respecto, el 13 de diciembre de 2010, en la Mesa redonda sobre el Humanismo celebrada en la sede UNESCO de París, Irina Bokova defendía que

El universal no es un *a priori* que se aplica a todos los casos como una receta: es el resultado de la investigación y el dialogo entre las diferentes culturas. Todas las culturas deben participar en la formulación de los principios que definen el ideal universal de justicia (Bokova, 2010: 4).

Para transformar esta tensión entre diversidad cultural / ética universal, la UNESCO apuesta por la apertura de nuevos espacios de discusión y debate en los que se incluyan las diferentes culturas. A este respecto, Irina Bokova señala que el proceso de mundialización ha generado “las ágoras modernas que son los centros urbanos, las universidades y los medios de comunicación” (Bokova, 2013). En este escenario, las Ciencias Sociales y Humanas se enfrentan al desafío de definir un horizonte normativo que fije unos compromisos éticos mínimos de convivencia, a partir de los cuales sea posible cimentar una ciudadanía tolerante y solidaria.

Asumiendo este desafío, la idea de un Nuevo Humanismo convoca a un debate sobre lo universal y lo particular que recoge algunos de los principales problemas planteados por la teoría moral y la teoría de la justicia, en las últimas décadas, y no deja de generar nuevos dilemas y alternativas desde una actitud crítica y renovadora.

A este respecto, en diciembre de 2011, en el editorial de *El Correo de la UNESCO* dedicado a explicar el Nuevo Humanismo, Bokova declaraba que

los valores humanistas son el fundamento filosófico de la UNESCO. El humanismo es una idea siempre nueva que debemos reinventar constantemente, reconociendo que ninguna cultura tiene el monopolio de lo universal y cada una de ellas puede contribuir al fortalecimiento de nuestros valores comunes (Bokova, 2011: 5).

En este marco de reflexión, el Nuevo Humanismo reenfoca el estudio de las relaciones entre economía, política y cultura; poniendo de relieve la relación entre las diferencias culturales y la estratificación de los grupos humanos en la jerarquía del poder social y político.

El debate que abre el Nuevo Humanismo no pretende cuestionar la validez del marco normativo de los Derechos Humanos, sino que convoca a un debate sobre los límites del alcance universal de los principios de justicia contenidos en los Derechos Humanos. En este sentido, el Nuevo Humanismo plantea una tensión entre la

universalidad del marco normativo de los Derechos Humanos, por un lado, y la multiplicidad de voces que expresan una demanda (no satisfecha) de acceso al sistema universal de Derechos Humanos, por otro lado.

En este nivel de cuestionamiento crítico, el teórico poscolonial indio, Homi K. Bhabha ha contribuido activamente a la renovación del humanismo, mediante un compromiso intelectual activo con la UNESCO como supervisor del *Informe Mundial de la UNESCO: Invertir en la Diversidad Cultural y el Diálogo Intercultural* (UNESCO, 2009). Por otro lado, Bhabha ha participado en diferentes conferencias organizadas por la UNESCO, en las que se ha ido fraguando la idea de un Nuevo Humanismo.

Antes de entrar en la exposición de la interpretación que propone Bhabha sobre el Nuevo Humanismo, dedicaré el siguiente apartado a explicar la matriz epistémica en la que se sitúa el trabajo teórico de Bhabha, a saber, la epistemología poscolonial.

3.2 EPISTEMOLOGÍA POSCOLONIAL

El objetivo específico de este apartado se focaliza en definir los elementos que constituyen la 'matriz disciplinar' de los estudios poscoloniales. Tomando como

referencia la teoría de los paradigmas científicos de Kuhn, Audi define así la 'matriz disciplinar':

la matriz disciplinar la componen los elementos compartidos que dan cuenta del carácter relativamente a-problemático de la comunicación científica y la relativa unanimidad del juicio profesional (Audi, 2004: 734).

La matriz disciplinar está definida por un conjunto de conceptos, categorías, axiomas, principios de interpretación y estrategias metodológicas que permiten tematizar un problema de investigación, dentro de un determinado campo teórico. La matriz disciplinar suele verse desplegada en prácticas específicas que aplican una serie de supuestos epistemológicos compartidos.

En el caso concreto de los estudios poscoloniales, la matriz epistémica a la que nos referiremos como 'crítica poscolonial' o 'teoría poscolonial' (Young, 2001), ha dado lugar a un conjunto de prácticas heterogéneas que incluyen a diferentes disciplinas, entre las cuales podemos contar: la crítica literaria, la etnografía, el

análisis historiográfico, los estudios sobre el desarrollo o las relaciones internacionales.

Para identificar el tema nuclear de los estudios poscoloniales, me parece clarificadora la aportación que hace Robert J. C. Young en su libro *Postcolonialism: an historical introduction*, donde dice que la crítica poscolonial ofrece "un análisis político de la historia cultural del colonialismo" (Young, 2001: 6). Así mismo, me parece especialmente relevante la definición que el propio Young ofrece en *What is the postcolonial?*, donde aclara que la crítica poscolonial tematiza "las experiencias de resistencia frente al dominio cultural occidental" (Young, 2009: 14).

De aquí podemos extraer un tema de investigación general de los estudios poscoloniales: **a)** la historia político-cultural del colonialismo; y dos líneas temáticas específicas: **b)** la dominación político-cultural colonial; **c)** las múltiples resistencias político-culturales frente al colonialismo.

Siguiendo con Young, para el propósito que nos ocupa en este apartado, me parecen también de gran interés dos textos *White Mythologies. Writing History and the West* (2004) y *Nuevo recorrido por (las) Mitologías Blancas* (2008). Aquí, además de definir el tema de investigación general de los estudios poscoloniales, a saber, el análisis histórico de las dinámicas de dominación / resistencia político-

cultural que han generado las relaciones coloniales, Young identifica el problema de investigación fundamental del que se ocupan los estudios poscoloniales:

los supuestos etnocéntricos subyacentes en gran parte del conocimiento político y cultural europeo y sus consiguientes efectos sobre las prácticas y los programas políticos, históricos y contemporáneos (Young, 2008: 198).

En esta cita podemos ver cómo el estudio de la historia política del colonialismo y sus efectos en las relaciones culturales de dominación / resistencia implica un análisis de las relaciones de saber-poder constitutivas de la gobernabilidad colonial. En este punto, relativo al análisis político de la producción de conocimiento y sus efectos en los mecanismos modernos de gobernabilidad, el propio Young reconoce en varios textos la deuda de los estudios poscoloniales con los hallazgos del epistemólogo francés Michel Foucault (Young, 2001; 2006; 2008).

A este respecto, considero relevante introducir al menos tres conceptos fundamentales de la epistemología foucaultiana del poder, los cuales nos ayudarán a tener una comprensión más profunda de los fundamentos epistemológicos sobre los

que componen la matriz disciplinar de los estudios poscoloniales: **a)** régimen discursivo; **b)** régimen de verdad; **c)** saberes sometidos.

Régimen discursivo: este concepto remite a la dimensión práctica del discurso, es decir, a una concepción del discurso como *praxis*. Esta concepción focaliza los efectos de poder inherentes a los usos estratégicos del discurso, los cuales no tienen que ver tanto con el contenido lógico proposicional, mas con la inserción del discurso en un determinado sistema enunciativo que articula la lógica del discurso dentro de una determinada mecánica del poder. En este dominio de análisis investigamos el discurso en relación al ejercicio del poder. En este sentido, el concepto de ‘régimen discursivo’ se puede entender como un desarrollo epistémico del concepto de ‘ideología’.

En términos clásicos, la función de la ideología es generar la aceptación social de un determinado orden político-económico, en otras palabras, la función de la ideología es demostrar la necesidad lógica de un determinado sistema de dominación social. En términos de Marx, la ideología es: “la expresión ideal de las relaciones materiales de dominación, la dominación material cristalizada en el orden de las ideas” (Marx 1968: 8).

De acuerdo a Alain Badiou, *The adventure of French Philosophy* (2005) y Terry Eagleton, *Subjects and Truths* (2001), el maestro de Foucault, Louis Althusser fue el teórico de mayor autoridad en el campo del análisis de la ideología, en el contexto filosófico francés de los años 1950, 60 y 70.⁵ Según Althusser, la ideología es un dispositivo operativo que, por un lado, codifica el sistema normativo que regula el funcionamiento de las instituciones; y por otro lado, asegura la sujeción de los individuos al sistema institucional, de tal modo que:

los individuos en cuestión se comportan de un modo específico, adoptan una determinada actitud práctica y, lo que es más importante, ejecutan regularmente determinadas prácticas que están definidas por el aparato ideológico (Althusser, 1971: 28).

⁵ Durante su período docente en la prestigiosa École Normale Supérieure de París (1948-1980), Althusser profesó su magisterio entre estudiantes que posteriormente se convertirían en autores centrales de la historia de la filosofía contemporánea. Entre los discípulos de Althusser podemos contar a: Michel Foucault, Jacques Derrida, Etienne Balibar, Alain Badiou, Marta Harnecker o Jacques Rancière.

Lo que es interesante destacar de la definición de ideología de Althusser respecto a la definición de Marx es que, si bien en Marx la ideología tiene una función explicativa del orden social, en Althusser la ideología tiene una función normativa constitutiva de la lógica de la *praxis*. De acuerdo a Althusser, la ideología cumple la función de asegurar la dominación social por medio de tres operaciones (Althusser, 1971: 23-30):

1. La ideología regula la lógica de la *praxis* institucional, codificando el sistema normativo de los distintos aparatos del Estado.
2. La ideología produce la sujeción de los individuos al orden institucional, regulando las pautas del comportamiento individual de acuerdo a los códigos normativos institucionalizados.
3. La ideología produce sentido social compartido, es decir, la ideología se ocupa de explicar el orden institucional como un constructo racional, enmascarando así su naturaleza política, esto es, su carácter contingente resultado de una particular historia de lucha de clases.

En resumen, según Althusser, la ideología es un dispositivo de dominación social que opera simultáneamente en tres niveles: **1.** Produce normatividad

institucional. **2.** Produce sujeción de los individuos al orden institucional, asegurando la adhesión a la norma. **3.** Produce sentido social compartido.

Siguiendo la línea trazada por Althusser, Foucault destacó con su noción de ‘régimen discursivo’ la naturaleza política de la producción discursiva. En esta línea de interpretación, de acuerdo con Foucault, la verdad de un discurso está condicionada por su inserción en un engranaje institucional, desde el cual y por el cual éste adquiere su carácter de ‘verdad’. Desarrollando este enfoque analítico, Foucault llegó a distanciarse de su maestro Althusser, respecto a la distinción marxista entre ‘ideología’ y ‘verdad’.

Según Foucault, no existe un espacio autónomo de la verdad científica al margen de las relaciones de saber-poder que implican una red de instituciones científicas, políticas y económicas (Foucault, 1980). En este sentido, Foucault rechaza el axioma marxista, asumido por Althusser, que establece una distinción entre ideología y ciencia.

En la epistemología foucaultiana, la verdad no existe al margen del combate político. Así, según Foucault, en las sociedades modernas, el combate político es en esencia un combate por la verdad. En palabras de Foucault:

Existe un combate «por la verdad», o al menos «alrededor de la verdad», una vez más entiéndase bien que por verdad no quiero decir «el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar», sino «el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder»; se entiende así mismo que no se trata de un combate «en favor» de la verdad sino en torno al estatuto de verdad y al papel económico-político que juega. Hay que pensar los problemas políticos de los intelectuales no en términos de «ciencia/ideología» sino en términos de «verdad/poder» (Foucault, 1980: 188-189).

Este nivel de análisis del discurso nos habilita a introducir el siguiente concepto: ‘régimen de verdad’.

Régimen de verdad: este concepto asume el axioma de que el poder produce saber y el saber genera efectos de poder. Foucault se refiere a este proceso en términos de ‘política de la verdad’. En referencia a esta idea, Foucault hacía la siguiente afirmación:

No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad... Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad [...] podría decir que estamos constreñidos a producir la verdad desde el poder que la exige, que la necesita para funcionar: tenemos que decir la verdad; estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a encontrarla (Foucault, 1980: 140).

El tipo de sujeción que produce la política de la verdad no se reduce al control vertical de la conducta individual que ejercen las instituciones del Estado mediante mecanismos de vigilancia y castigo. En contraposición a los mecanismos de poder de carácter coercitivo o represivo, que dependen de una instancia de control externa (la vigilancia institucional), el tipo de sujeción que produce la política de la verdad genera unos efectos de poder que alcanzan a regular comportamientos de la vida cotidiana.

En este sentido, Foucault se refiere a “una forma de poder que impone al sujeto una ley de la verdad que él debe reconocer” (Foucault, 1988: 10). En esta línea de

interpretación, Foucault define el ‘régimen de verdad’ como una tecnología política que hace circular el poder a través de un conjunto de enunciados que son asumidos por los individuos como elementos constitutivos de su propia verdad y su propia identidad. Este poder, por lo tanto, no es exterior al sujeto, sino que circula a través del sujeto y produce una estructura de poder reticular-capilar que permea en la esfera íntima constitutiva del ‘sí mismo’.

El ‘régimen de verdad’ produce así un mecanismo estratégico de control social muy sofisticado que se basa en la producción de subjetividad, es decir, en la producción de identidad. A este respecto, Butler cita a Foucault y destaca que “un sujeto solo puede reconocerse a sí mismo y reconocer a los demás dentro de un específico régimen de verdad” (Butler, 2009: 158).

Ahora bien, no debemos confundirnos, el hecho de que el ‘régimen de verdad’ produzca efectos de poder que se materializan en la constitución de múltiples subjetividades no significa que el combate por la verdad se libere en el campo de batalla de la conciencia subjetiva, ya que la conciencia en sí no es más que un efecto de poder del régimen de verdad. En palabras del propio Foucault, el problema político esencial

es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es «cambiar la conciencia» de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad (Foucault, 1980: 189).

Este nivel de reflexión sobre la posibilidad de construir una nueva política de la verdad me permite introducir el tercer concepto para explicar el dispositivo político saber-poder: los ‘saberes sometidos’.

Saberes sometidos: con este concepto Foucault se refiere a aquellos saberes que han sido situados en una posición de marginalidad respecto de los saberes validados por el régimen de verdad dominante. Ahora bien, según Foucault, los saberes sometidos encierran una potencia crítica frente a la estrategia de control que despliega el régimen de verdad. En este sentido, Foucault se refiere a los ‘saberes sometidos’ de la siguiente manera:

saberes que no han constituido un saber común, un buen sentido, sino por el contrario un saber específico, local, regional, un saber diferencial

incapaz de unanimidad, que debe su fuerza a la dureza que lo opone a lo que le rodea; y es mediante la aparición de este saber, de estos saberes locales de la gente, de estos saberes descalificados como ha operado la crítica (Foucault, 1980: 129).

La potencia crítica de los saberes sometidos deriva de su capacidad de generar una verdad autónoma, cuyas condiciones de validación no dependen del sistema institucional de validación del saber. Como estrategia metodológica para reconstruir la función crítica que han jugado los saberes sometidos, Foucault propone un método genealógico que permite revelar los aspectos que oculta el régimen de verdad dominante. Así, la genealogía se ocupa de estudiar los episodios de lucha, los enfrentamientos, las discontinuidades, las rupturas sociales que han dado lugar a la formación de un sistema político.

Según Foucault, el orden político moderno precisa de un discurso científico que aporte una explicación racional de la formación de la estructura social; y que explique, así mismo, la formación de las identidades colectivas, presentando el orden socio-político como el resultado de un proceso lógico de desarrollo histórico. Pues bien, la genealogía vendría a cuestionar la coherencia lógica de tal desarrollo

histórico, describiendo el conjunto de líneas de fuerza antagónicas, revelando su carácter contingente y su naturaleza conflictiva. En esta línea de interpretación, Foucault dice que el método genealógico

tendría el papel de reinscribir, perpetuamente, esta relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, de inscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en fin, en los cuerpos de unos y otros [...] No se escribe sino la historia de esta guerra aun cuando se escribe la historia de la paz y de sus instituciones (Foucault, 1980: 136).

Tras presentar estos tres conceptos nucleares de la epistemología foucaultiana del poder –régimen discursivo, régimen de verdad, saberes sometidos-; quiero recuperar aquí la reflexión sobre el dominio de análisis de los estudios poscoloniales, a saber, la historia política de las relaciones de dominación / resistencia en el contexto colonial y neocolonial. A propósito del dominio colonial de occidente durante los siglos XIX y XX, me parece de un gran valor ilustrativo la siguiente cita extraída de la *Historia del siglo XX*, del historiador británico Eric Hobsbawm:

En el curso del siglo XIX un puñado de países -en su mayor parte situados a orillas del Atlántico norte- conquistaron con increíble facilidad el resto del mundo no europeo y, cuando no se molestaron en ocuparlo y gobernarlo, establecieron una superioridad incontestada a través de su sistema económico y social, de su organización y su tecnología... Así pues, la historia del mundo no occidental (o, más exactamente, no noroccidental) durante el siglo XX está determinada por sus relaciones con los países que en el siglo XIX se habían erigido en «los señores de la raza humana» (Hobsbawm, 1998: 204).

Cuando se establecieron las Naciones Unidas, en 1945, 750 millones de personas -casi una tercera parte de la población del mundo- vivían en territorios no autónomos, dependientes de potencias coloniales. Entre 1945 y 1960, cuarenta países con una población total de ochocientos millones se sublevaron contra el colonialismo y conquistaron su independencia (ONU, 2016). La descolonización y las revoluciones transformaron drásticamente el mapa político del globo. La cifra de estados asiáticos reconocidos internacionalmente como independientes se quintuplicó. En Africa, donde en 1939 sólo existía uno, pasaron a ser cincuenta.

Incluso en América, donde la temprana descolonización del siglo XIX había dejado una veintena de repúblicas latinoamericanas, la descolonización añadió una docena más (Hobsbawm, 1998).

Retomando a Young, la pregunta que se nos abre es la siguiente: ¿cuáles son los efectos de poder que producen los supuestos etnocéntricos occidentales en las dinámicas poscoloniales de dominación / resistencia cultural? Para responder esta pregunta, considero de un gran valor las reflexiones que aporta Dane Kennedy en su artículo, *Imperial History and Post-colonial Theory*, publicado en *The Journal of Imperial and Commonwealth History* (Kennedy, 1996).

En este artículo, Kennedy problematiza la construcción de las identidades colectivas en el marco de la independencia de los nuevos Estados-nación, tras las guerras de descolonización. La tesis principal que sostiene Kennedy es que, tras las guerras de descolonización, no podemos dar por sentada la superación de las categorías de las identidades colectivas que dieron sentido al orden de dominación colonial. Según Kennedy, las identidades colectivas que se formaron tras la independencia que alcanzaron los países del Tercer Mundo, están sujetas a los efectos del poder colonial sobre: **1.** La organización del territorio que define las fronteras de los nuevos Estados-nación. **2.** Las estrategias de formación de las élites

gobernantes. **3.** Las técnicas de pedagogía popular y los formatos de la cultura de masas. **4.** Las nuevas lógicas de división del trabajo.

En esta línea de interpretación crítica, el artículo de Kennedy desarrolla uno de los axiomas fundamentales de los estudios poscoloniales, a saber: hablar de lo ‘poscolonial’ no implica aceptar la superación del orden de dominación colonial en el orden geo-político que emerge con la independencia de los nuevos Estados-nación, tras la independencia de los países del Tercer Mundo. Lo poscolonial no presupone el fin del colonialismo; al contrario, lo poscolonial adquiere un sentido crítico, en términos epistémicos y políticos, con los propios proyectos de emancipación que resultaron de las guerras de descolonización. En este sentido, el investigador de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, Sidi Omar habla del proceso inacabado de la descolonización, tanto política como intelectualmente. En sus propias palabras:

el término [de lo poscolonial] no puede usarse para significar después de la descolonización o después de la independencia, simplemente porque las sociedades (post)coloniales siguen estando sujetas, de maneras sutiles, a formas

neocoloniales de dominación y explotación
(Omar, 2008: 64).

En este dominio de análisis, los estudios poscoloniales analizan un conjunto de prácticas discursivas que constituyen el régimen de verdad colonial, y sus efectos de poder en términos de sujeción, esto es, de producción de las fronteras políticas y culturales que definen y distinguen a las diferentes identidades colectivas. En este sentido, retomando la propuesta de Kennedy, podemos decir que los estudios poscoloniales se ocuparían de analizar los efectos de poder del régimen de verdad colonial sobre la construcción de las identidades colectivas que resultaron de los procesos de independencia, tras la guerras de descolonización. En este sentido, la siguiente cita es especialmente ilustrativa:

La comprensión que aporta la teoría poscolonial sobre la naturaleza omnipresente de occidente en las construcciones del Otro ha dejado claro que gran parte de lo que pensábamos que sabíamos sobre las sociedades sometidas a un régimen colonial estaba distorsionado por el diseño discursivo de los colonizadores. Este hallazgo ha obligado a los

investigadores a re-examinar las circunstancias bajo las cuales determinados pueblos han llegado a identificarse como miembros de tribus particulares, castas, razas, religiones, naciones y otros colectivos culturalmente definidos (Kennedy, 1996: 357).

Aquí podemos ver cómo el problema de investigación nuclear de los estudios poscoloniales se define en términos de las relaciones de saber-poder vinculadas a un determinado orden de conocimiento político que clasifica a las identidades colectivas. En otras palabras, podemos decir que el dominio analítico de lo poscolonial está delimitado por el campo de las prácticas discursivas orientadas a estabilizar las formas de sujeción que definen el orden de las relaciones identitarias como resultado de la continuación de las relaciones coloniales entre Occidente y el Tercer Mundo.

Como metáfora geopolítica, originalmente, el término ‘Tercer Mundo’ representaba la posición política de ‘neutralidad’ de Los Países No Alineados respecto a los dos bloques hegemónicos mundiales enfrentados en la Guerra Fría: EE.UU y sus aliados (primer mundo o mundo libre), y la URSS y sus aliados (segundo mundo o mundo comunista). En este sentido, el término ‘Tercer Mundo’

fue acuñado por el economista francés Alfred Sauvy, en *Trois mondes, une planete* (1952); precisamente en un momento en el que se estaban librando la mayoría de las Guerras de descolonización en África y Asia.

A pesar del sentido geo-político original del término, con el tiempo, el término ‘Tercer Mundo’ fue adquiriendo una marcada connotación geo-económica, hasta pasar a denominar al conjunto de ‘países subdesarrollados’, esto es, aquellos países que adolecían de una serie de carencias estructurales que se traducían en: analfabetismo, pobreza, precariedad en los medios de comunicación y transporte, y precariedad de los sistemas de salud y vivienda (Escobar, 2007).

3.3 HEGEMONÍA, SUBALTERNIDAD Y VIOLENCIA EPISTÉMICA

A propósito de las relaciones coloniales Primer Mundo / Tercer Mundo, en este apartado voy a introducir la definición de tres conceptos centrales de la epistemología poscolonial, me refiero a los conceptos de: ‘hegemonía’, ‘subalternidad’ y ‘violencia epistémica’.

Spivak popularizó el concepto de ‘violencia epistémica’, a partir del gran impacto académico que tuvo su ensayo, *Can the Subaltern Speak?*, publicado en el libro colectivo editado por Cary Nelson y Larry Grossberg, *Marxism and the*

Interpretation of Culture (1988). En lo siguiente citaré la versión en castellano, traducida con el título, *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* (Spivak, 1998). Aquí, Spivak define la ‘violencia epistémica’ en los siguientes términos:

violencia epistémica es ese proyecto de orquestación remota, de largo alcance y heterogéneo para constituir al sujeto colonial como Otro. Ese proyecto representa también la anulación asimétrica de la huella de ese Otro en su más precaria Subjetividad (Spivak, 1998: 13).

Sidi Omar pone de relieve que, en la propuesta de Spivak, el concepto de violencia epistémica

pretende teorizar una visión provisional, antiesencialista y contingente históricamente sobre la construcción de identidad, y particularmente problematizar las aserciones del poder individual de lo «subalterno» (Omar, 2008: 150).

Profundizando en la propuesta de Spivak, quiero destacar el modo en que el concepto de ‘violencia epistémica’ remite al concepto de lo ‘subalterno’. Respecto al uso del concepto de ‘subalterno’, la propia Spivak reconoce su deuda teórica con los trabajos de Antonio Gramsci, en los que éste desarrolló los conceptos marxistas de ‘clase social’ y ‘conciencia de clase’ (Spivak, 1998; Gramsci, 1975).

Los problemas de subjetivación en los procesos revolucionarios / contrarrevolucionarios, articulados en torno a las categorías de ‘clase social’ y ‘conciencia de clase’, fueron tratados en profundidad por Carlos Marx en *Las luchas de clases en Francia* (1972) y en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (2003). Marx escribió sendos análisis en calidad de cronista de la Revolución de la Comuna de París (1848-49). El propio Marx se refiere a estos textos como “anales de la Revolución de 1848 a 1849” (1972: 155).

En estos dos textos, Marx analizó las claves de la derrota de la Revolución de París, a partir de una pregunta fundamental: ¿cómo acabó el proceso revolucionario engendrando una contrarrevolución? Marx respondió a esta pregunta examinando la estrategia de alianza entre la burguesía industrial, la pequeña burguesía y la clase campesina para derrocar del poder político a la aristocracia financiera en la que se apoyaba la corona del rey Luis Felipe.

Por su parte, la clase obrera (que demográficamente era mayoritaria en París) fue la protagonista indiscutible de la Comuna de París, sin embargo, fue incapaz de liderar su revolución parisina a escala nacional. A este respecto, Marx sostenía que

los obreros franceses no podían dar un paso adelante; no podían tocar ni un pelo del orden burgués, mientras la marcha de la revolución no sublevase contra este orden, contra la dominación del capital, a la masa de la nación (Marx, 1972: 160).

Siguiendo esta línea de interpretación, Marx definió como una de las principales claves de la derrota de la Revolución de la Comuna de París la incapacidad de la clase obrera de integrar en su propia lucha a la insurrección campesina. Así, el gran beneficiado político del fracaso de la Comuna de París fue Napoleón III, “el único hombre que había representado íntegramente los intereses y las fantasías de la clase campesina” (1972: 163).

Según Marx, otra de las claves del triunfo de la contrarrevolución burguesa, liderada por Napoleón, radicó en su capacidad de hablar en nombre de los intereses de la Nación, en los términos de una República democrática que velaba por el

equilibrio armónico de distintos intereses, en oposición al absolutismo monárquico. De acuerdo con Marx, la victoria de Napoleón se apoyó en su capacidad de aglutinar a la ‘masa de la nación’ (campesinos, pequeña burguesía y burguesía industrial). En otras palabras, la victoria de Napoleón radicó en su capacidad de erigirse en la voz de la Nación y articularla políticamente como la voz de la República. Con la victoria democrática de Napoleón, el proletariado pasaba al fondo de la escena revolucionaria.

Marx atribuía el fracaso de la clase obrera a su incapacidad de expandir la Comuna de París a toda Francia. Según Marx, el origen del fracaso de la Revolución de París radicó en la falta de condiciones objetivas para la revolución. En esta línea de interpretación, Marx diagnosticó que la revolución industrial aún no estaba lo suficientemente desarrollada en Francia como para producir las condiciones organizativas del proletariado como fuerza política con capacidad de acción y dirección sobre todo el país, es decir, sobre el resto de las clases sociales en todo el territorio francés.

En un diálogo crítico con los análisis de Marx, a continuación veremos cómo el concepto de ‘hegemonía’ problematiza la interpretación marxista que establece una relación lineal entre la transformación de la cantidad (condiciones objetivas de transformación de la infraestructura económica) en la transformación de la cualidad

(condiciones subjetivas de transformación de la conciencia de clase y la emergencia del compromiso revolucionario).

En torno al problema de la conciencia de clase, Gramsci y Spivak reflexionaron sobre el triunfo de la contrarrevolución en los procesos de construcción de la ‘nueva nación’, en los casos de la Italia fascista de los años 1920 y en la India poscolonial de los años 50. La originalidad que aporta el concepto de hegemonía, presente en los análisis de Gramsci y Spivak, y ausente en el análisis de Marx, radica en el papel protagónico que el concepto de hegemonía otorga a los proyectos de educación de masas y a la cultura popular, como fuerzas políticas constitutivas de los procesos de subjetivación que definen la identidad nacional.

A través de una exposición del concepto de hegemonía, a continuación explicaré la forma en que los procesos de subjetivación, por un lado, definen el sistema de alianzas políticas, y por otro lado, legitiman la estratificación de las clases en la jerarquía social.

Gramsci utilizó el concepto de ‘subalterno’ vinculado al concepto de ‘hegemonía’. En el sistema filosófico gramsciano, la hegemonía hace referencia al orden lógico que regula las relaciones sociales de subordinación, en las que el ejercicio del poder se sustenta en un consenso tácito; a diferencia de las relaciones

sociales de dominación, en las que el ejercicio del poder se sustenta en el uso de la fuerza.

De acuerdo con Gramsci, la condición de subalternidad se construye sobre la base de un determinado modelo de educación popular (específico para cada sociedad, que depende de diversos aparatos ideológicos), en el que se fundamenta la hegemonía como estrategia de control cultural. En este sentido, Gramsci decía que “toda relación de hegemonía contiene una relación pedagógica” (Gramsci, 1967: 91). Para subvertir estas relaciones de poder consentidas, en las que radica la legitimidad de las clases dominantes, Gramsci otorgó un papel central al análisis crítico de la cultura, con el objetivo programático de transformar la mentalidad popular. Sobre el lugar que debe ocupar el análisis crítico de la cultura en la filosofía de la praxis, Gramsci escribió lo siguiente:

Puede decirse que no sólo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso la fase más reciente de desarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valorización" del hecho cultural, de la

actividad cultural: de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos (Gramsci, 1986: 126).

En los años 50, el concepto de hegemonía de Gramsci tuvo un gran impacto en el campo de la teoría de la literatura y la historiografía británica. En este orden de recepción de la obra de Gramsci en la academia británica, en 1957 se publicó un libro que ha pasado a ser considerado como el texto fundador de los Estudios Culturales, *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life*, de Richard Hoggart⁶.

En 1958, apareció otro libro de carácter fundacional para el incipiente campo de los Estudios Culturales, *Culture and Society*, de Raymond Williams, profesor de arte dramático en la Universidad de Cambridge. Y en los años 60, aparecería otro libro fundamental para el estudio de la formación de las clases sociales en Inglaterra,

⁶ Como profesor de filología inglesa en la Universidad de Birmingham, Hoggart fue fundador y director del Centre for Contemporary Cultural Studies (1964-1973).

desde el enfoque de un análisis crítico de la cultura, *The Making of the English Working Class* (1963), de E. P. Thompson.⁷

Los Estudios Culturales se ocupan de analizar las experiencias de producción y recepción de la cultura en las clases populares; y de explicar cómo estas prácticas de producción / recepción cultural producen subjetividades colectivas, esto es, generan sentido intersubjetivo y regulan las relaciones culturales de hegemonía en la vida cotidiana. Frente a la deriva neoliberal de los gobiernos laboristas de 1964-1970 y 1974-1979, y la deriva autoritaria del comunismo soviético, los Estudios Culturales jugaron un papel muy relevante en la crítica política de la evolución del socialismo en Europa. En este sentido, la revista *New Left Review* desempeñó un rol protagónico en la articulación de este marxismo crítico.

Respecto al desarrollo del concepto de hegemonía, me parece especialmente relevante el libro de Williams publicado a finales de la década del 70, *Marxism and Literature* (1977). En lo siguiente citaré la versión en castellano, *Marxismo y Literatura* (2000). Aquí Williams planteó un estudio sobre las formas históricas de contracultura. Como parte de la estrategia metodológica de este estudio, Williams

⁷ E. P. Thompson fue miembro del Grupo de Historiadores Marxistas de Cambridge, en los años 50, y fundador de la revista *New Left Review*, en 1960.

introdujo los conceptos de ‘contra hegemonía’ y ‘hegemonía alternativa’ como elementos constitutivos de la ‘hegemonía’; presentando la formación de la hegemonía como un proceso complejo y dinámico. Siguiendo esta estrategia metodológica, Williams partía del siguiente axioma:

la realidad de toda hegemonía, en su difundido sentido político y cultural, es que, mientras que por definición siempre es dominante, jamás lo es de un modo total o exclusivo (Williams, 2000: 135).

Según Williams, la hegemonía implica múltiples tensiones y resistencias, por lo tanto, está sujeta a un permanente equilibrio dinámico. En esta línea de interpretación, Williams destaca el carácter histórico-dialéctico de la relación hegemonía / contra hegemonía. De acuerdo con Williams, las transformaciones históricas de las formas de hegemonía no pueden entenderse sin estudiar los episodios de ‘ruptura’ contrahegemónica que dan lugar a la formación de nuevas hegemonías. A este respecto, Williams indicaba que

Sería un error descuidar la importancia de las obras y de las ideas que, aunque

claramente afectadas por los límites y las presiones hegemónicas, constituyen –al menos en parte– rupturas significativas respecto de ellas... y en lo que se refiere a sus elementos más activos se manifiestan, no obstante, independientes y originales (Williams, 2000: 135-136).

La línea de problematización que Williams introdujo en el campo de los Estudios Culturales, a propósito del uso de los conceptos de ‘contragemonía’ / ‘hegemonía alternativa’, venía a complejizar el binomio subalternidad / hegemonía, con el que Gramsci conceptualizó las relaciones de poder en las que las clases oprimidas consienten su situación en conformidad con el sentido común culturalmente instituido. Según Gramsci, el control que ejerce la hegemonía sobre los parámetros del pensamiento colectivo es tal que “las clases subalternas sufren siempre la iniciativa de la clase dominante, aun cuando se rebelan” (Gramsci, 2000: 27).

El enfoque innovador de Williams radica en su crítica a la idea de una ‘hegemonía orgánica’, es decir, a una concepción de la hegemonía cuyos efectos de

control cultural producirían una autoidentificación total de las clases subalternas con los valores de la clase dominante. En esta línea de crítica, Williams defendía que cuando hablamos de “un específico y complejo proceso hegemónico, en la práctica está lleno de contradicciones y de conflictos no resueltos” (Williams, 2000: 140).

Este enfoque crítico remite a un problema metodológico en el que Williams insistió; y es que la hegemonía no debe estudiarse como una estructura formal de valores y significados universalmente aceptados en un momento histórico dado; sino que el estudio de la hegemonía debe abordar el análisis de los procesos histórico-dialécticos, en los que movimientos contrahegemónicos dan lugar a formaciones culturales hegemónicas. El estudio genealógico de los procesos de transformación de la hegemonía nos permite identificar momentos de ruptura contrahegemónica, y momentos de creación de nuevas formas de hegemonía.

Situado en este horizonte hermenéutico crítico respecto a la interpretación del concepto de ‘hegemonía’, a finales de 1976, Perry Anderson⁸ publicó en *New Left Review* un artículo que ha tenido un gran impacto en los estudios contemporáneos

⁸ Anderson fue editor de la revista *New Left Review* desde 1962 hasta 1982. En el año 2000 volvió a ocupar este cargo por un período de tres años.

sobre la construcción de poder popular, *The antinomies of Antonio Gramsci* (1976). En este artículo, Anderson habló de las ‘metamorfosis de la hegemonía’.

El caso de estudio que analiza Anderson es el de la formación de la nueva hegemonía obrera en la Revolución Rusa. Aquí, Anderson presentó el modo en que las alianzas que formaron las clases subalternas generaron nuevas formas de hegemonía, es decir, nuevos consensos sociales; que implicaron tanto una transformación del orden cultural como una transformación del orden económico.

En este nivel de análisis, Anderson describe el modo en que las ideologías contrapuestas de las diferentes clases sociales que tomaron parte en la Revolución Rusa –la clase obrera, el campesinado y la pequeña burguesía-, finalmente formaron una combinación singular, a través de la cual, la visión obrera-bolchevique se impuso en los soviets, y finalmente en el régimen socialista resultante de la Revolución. De acuerdo a la lectura de Anderson, el triunfo del bolchevismo radicó en su capacidad para situar su proyecto de transformación social en un plano de justicia de universal, que fue más allá de las reivindicaciones de carácter corporativo (Anderson, 1976: 15-20).

Del ejemplo de la Revolución Bolchevique, podemos derivar que las posibilidades de generar consenso en torno a una propuesta de ruptura

contrahegemónica dependen de la capacidad del nuevo proyecto de incluir las demandas de los distintos grupos subordinados. El propio Gramsci formulaba esta tesis de manera magistral, en los siguientes términos:

El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tomen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía será ejercida, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, esto es, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden afectar a lo esencial, porque si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica (Gramsci, 1999: 42).

A parte del impacto que tuvo el concepto de hegemonía en el Círculo de Birmingham y en la revista *New-Left Review*, en los años 60-70; el concepto de hegemonía de Gramsci volvió a tener una profunda influencia en Reino Unido en los años 80, a través de su recepción por parte de la conocida como Escuela de Essex, dirigida por Ernesto Laclau, quien ha contado con la colaboración activa de Chantal Mouffe.

El pensamiento de Laclau y Mouffe se inscribe en la corriente teórica posmarxista. El axioma principal que sostiene la teoría posmarxista es que, en las sociedades democráticas, los antagonismos sociales se configuran en el campo del discurso que performa la cultura popular. El campo del discurso se despliega a través de diferentes aparatos ideológicos, tanto públicos como privados. En el marco de la Escuela de Essex, el análisis de los antagonismos políticos se enfoca desde el estudio de las mediaciones discursivo-ideológicas y sus efectos en la cultura popular (Mouffe y Errejón, 2015; Laclau, 2005; Townshend, 2003).

En una lectura actualizada del concepto gramsciano de hegemonía, a la luz de los trabajos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, Anderson publicó en 2016 un artículo titulado, *Los Herederos de Gramsci*. Aquí, Anderson reflexiona sobre las aportaciones que hacen Laclau y Mouffe al desarrollo del concepto de hegemonía, y subraya la idea de que la articulación de demandas plurales en la construcción de la

nueva hegemonía socialista pasa por la redefinición del campo discursivo que define lo nacional-popular, como una categoría político-cultural inclusiva. A este respecto, la siguiente cita me parece especialmente ilustrativa:

fue Gramsci quien dio el verdadero avance al profundizar la concepción de Lenin en dos sentidos, transformando, por un lado, la idea de hegemonía, que pasaba de ser una forma de liderazgo meramente político para serlo también moral e intelectual, y entendiendo que el sujeto de una hegemonía no podía ser una clase socioeconómicamente preconstituida, sino que tenía que ser una voluntad colectiva políticamente construida, una fuerza capaz de sintetizar demandas heteróclitas, que no tenían ninguna conexión necesaria entre sí y que podían tomar direcciones muy diferentes, en una unidad nacional-popular (Anderson, 2016: 89).

Como veremos a continuación, la interpretación que hace Spivak del concepto de ‘subalternidad’ es bastante crítica precisamente con la construcción de lo nacional-popular, en relación a los proyectos políticos que resultaron de la descolonización, en el contexto de las relaciones neo-coloniales entre Occidente y el Tercer Mundo. De acuerdo al análisis de Spivak, el subalterno tercermundista está sometido a un tipo específico de hegemonía, la cual se despliega mediante un determinado dispositivo de control cultural: la ‘violencia epistémica’.

La recepción que hace Spivak del pensamiento de Gramsci está mediada por su colaboración en los años 80 con el grupo ‘Subaltern Studies’. Este grupo se fragua a finales de los años 70 en la India, y estaba compuesto por un núcleo de historiadores indios que regresaron a su país tras acabar sus estudios universitarios en Reino Unido. El grupo se consolida en 1982, con la publicación del primer número de la revista *Subaltern Studies*,⁹ liderada por el historiador indio Ranajit Guha. El grupo Subaltern Studies alcanzó un impacto académico internacional en 1988, a partir de la publicación de una colección de ensayos titulada *Selected Subaltern Studies*,

⁹ La revista *Subaltern Studies* aún sigue funcionando de acuerdo a unos altos estándares de producción científica, y ha ampliado su área de impacto desde el Sudeste Asiático a Latinoamérica, África y Oceanía.

editada por Spivak y Guha, e introducida por un prólogo de Edward Said¹⁰ (Guha & Spivak, 1988).

El grupo Subaltern Studies tematizó en sus estudios historiográficos los modos de acción política de los sujetos subalternos, que habían sido silenciados por el régimen discursivo instaurado por la cultura colonial. En este dominio de análisis, los Subaltern Studies elaboran una crítica al concepto tradicional de ‘política’ entendida a partir de la entente Estado / partidos políticos. Para articular esta crítica, los Subaltern Studies recuperaron experiencias político-organizativas de la sociedad civil y, en concreto, de las comunidades campesinas.

En esta línea de análisis crítico, en *Selected Subaltern Studies*, Guha presenta un capítulo metodológico titulado, *The prose of Counter-Insurgency* (Guha, 1988). En castellano se ha traducido como *La Prosa de la Contrainsurgencia* (Guha, 1999). En este estudio metodológico, Guha conceptualizó la subalternidad situándola respecto a un marco de acción política que se articula en torno a la ‘insurgencia’, entendida

¹⁰ Edward Said fue un teórico de la literatura de fama mundial y un activista por la autodeterminación de Palestina. Fue profesor de literatura inglesa en la Universidad de Harvard, la Universidad de Columbia y la Universidad de Yale. En 1977 fue elegido miembro del Consejo Nacional Palestino. Su libro *Orientalism*, publicado en 1978, está considerado como uno de los textos fundacionales de la teoría poscolonial. En 1992 fue nombrado miembro del Foro de Sabios de la UNESCO.

como una estrategia de resistencia que delimita el espacio de autonomía organizativa popular frente a las estructuras de poder del Estado colonial (y poscolonial).

En *La Prosa de la Contrainsurgencia*, Guha revisa una serie de relatos historiográficos y documentos burocráticos que registran distintos episodios de insurgencia organizados por diferentes comunidades campesinas indias durante los siglos XIX y XX. Guha concluye que

la actitud del historiador hacia los rebeldes es indistinguible de la del Estado: la actitud del cazador hacia su presa. Considerado así, un insurgente no es sujeto de comprensión o interpretación sino de exterminio, y el discurso de la historia, lejos de ser neutro, sirve directamente para instigar la violencia oficial (Guha, 1999: VII).

En este análisis, Guha incluía a la historiografía nacional india como parte de la infraestructura de la dominación colonial, en tanto que ésta identificaba la insurgencia campesina como un elemento desestabilizador de las estrategias

políticas de los partidos nacionalistas que sentaron las condiciones para la independencia india del Raj Británico.¹¹ A este respecto, Guha subrayaba que

En esta afinidad con la política se revela el carácter de forma de conocimiento colonialista de la historiografía [nacional]. Esto es, ésta se deriva directamente de ese conocimiento que la burguesía usó durante el periodo de su ascenso para interpretar el mundo a fin de dominarlo y establecer su hegemonía sobre las sociedades occidentales (Guha, 1999: X).

De acuerdo al análisis de Guha, la lógica de la prosa de la contrainsurgencia producida por las élites británicas durante el Raj Británico, y reproducida por las élites indias tras la independencia, oculta el poder emancipador de la insurgencia campesina, es decir, las estrategias de auto-organización local y las redes territoriales de apoyo mutuo que construyeron las luchas campesinas.

¹¹ ‘Raj’ del hindi *ley*. El Raj Británico hace referencia al control de la ley británica sobre el subcontinente indio (1858-1947), abarcando un territorio que hoy incluiría a la India, Pakistán, Bangladesh y Birmania.

En *Deconstruyendo la Historiografía*, Spivak comenta un trabajo de Guha de 1983, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Y de manera más general, Spivak comenta los tres volúmenes de *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society* (Guha, 1984). Spivak interroga el trabajo de Guha, preguntándose por las condiciones de posibilidad de autodeterminación de las clases subalternas, en los términos de las posibilidades de adquisición de autoconciencia. En esta línea de análisis crítico, Spivak dice: “mi propósito es reflexionar sobre el lugar de la «conciencia» en los trabajos del grupo Estudios de la Subalternidad” (Spivak, 2008: 41).

Esta interrogación implica una crítica al carácter autónomo que Guha otorga al movimiento insurgente campesino, es decir, a la interpretación de Guha que presenta al movimiento insurgente a partir de una ruptura total con el predicamento colonial. En este nivel de análisis, Spivak pone al descubierto un presupuesto básico de la teoría de la significación que maneja la interpretación de Guha sobre la insurgencia campesina, “donde significación equivale a representación, figuración, apropiación (rigurosa delimitación dentro de un perfil único y autoadecuado)” (Spivak, 2008: 42).

Spivak cuestiona, así, el modo en que Guha asume que la insurgencia, como estrategia de resistencia a la dominación colonial, es la manifestación práctica de la

autoconciencia que el movimiento rebelde campesino tiene sobre sí mismo en tanto sujeto político autónomo frente al poder colonial. En esta línea de crítica, Spivak pone al descubierto la proyección idealizada del sujeto subalterno que introduce la interpretación de Guha. En palabras de Spivak:

precisamente mientras Guha ponía en discusión las modalidades canónicas de representación historiográfica de las subjetividades «subalternas», terminaba recuperando de la propia historia de los movimientos anticoloniales indios un presupuesto «romántico-populista» que lo llevaba a superponer un sujeto (y una conciencia) ya desde siempre formado sobre ese campo de batalla en torno a las formas mismas de la subjetividad que su propio análisis sacaba a la luz (Spivak, 2008: 29).

Profundizando en este nivel de cuestionamiento, Spivak define la conciencia del sujeto subalterno como parte de una red formada por determinaciones heterogéneas que producen un descentramiento de la conciencia del sujeto, la cual se supone

soberana y determinante de su propio pensamiento. En esta línea de interpretación crítica, Spivak señala que el colonialismo se ha consolidado históricamente a través de su capacidad de determinar la posición de los sujetos colonizados mediante el uso de múltiples formas de violencia que incluyen la guerra, la explotación y la expropiación.

A parte de las estrategias coercitivas de dominación colonial, Spivak pone en el foco de su análisis el despliegue de una forma de violencia no coercitiva, basada en la producción de conocimiento, frente a la cual las estrategias de lucha armada no representan una forma de resistencia. Spivak conceptualiza este tipo de violencia mediante la categoría analítica de 'violencia epistémica' (Spivak, 2008: 51).

En este dominio de análisis, Spivak plantea la pregunta sobre las condiciones de producción de la conciencia, respecto de la relación dialéctica definida por el binomio élite colonial / pueblo indígena. En su artículo, *¿Puede hablar el subalterno?*, Spivak explica cómo la India mantuvo su estructura de estratificación racial, tras obtener la independencia, gracias al rol disciplinador ejercido por las élites nacionales; que se valieron tanto de estrategias de dominación coercitivas, como de estrategias pedagógicas de construcción de una nueva hegemonía cultural nacional.

A propósito de este sistema de dominación, preguntarse por la capacidad de agencia del pueblo indígena, es decir, por la contribución del pueblo indígena como sujeto agente del desarrollo histórico-político de la sociedad india. La respuesta de Spivak es que el pueblo indígena, a efectos de la violencia epistémica, se ha constituido como un sujeto silenciado. Incluso la interpretación de Guha acerca de la praxis insurgente del sujeto subalterno no viene más que a confirmar la tesis de Spivak; ya que la lucha armada no constituye en sí una forma de toma de la palabra, es decir, la insurgencia en sí misma no representa una ruptura significativa contrahegemónica.

De acuerdo con Spivak, el silenciamiento del sujeto subalterno forma parte del proyecto neo-colonial y su despliegue tras las guerras de descolonización, que incluye una estrategia de control sobre los usos de la historiografía y la construcción de la memoria colectiva; esto es, sobre los medios de narrar el desarrollo histórico-político de la nación india. En este sentido, Spivak habla del “relato nacional de estabilización y codificación de la Ley” (Spivak, 1998: 16).

El control sobre la estabilización y codificación de la ley nacional, según Spivak, queda a cargo de una élite vernácula que reproduce la asimetría colonial entre las ‘autoridades’ y el ‘pueblo’. Esta asimetría depende de la adscripción de raza y clase de las autoridades. En este orden de reflexión acerca del modo en que

opera la violencia epistémica, siguiendo el esquema piramidal élites coloniales / élites vernáculas / pueblo indígena, Spivak ofrece la siguiente ejemplificación:

Me interesa señalar ahora que la fundación de la Sociedad Asiática de Bengala data de 1784 y el Instituto Indio de Oxford de 1883, y que de esas inquietudes nacieron los trabajos analíticos y taxonómicos de estudiosos como Arthur Macdonnell y Arthur Berriedale Keith, quienes fueron ambos administradores coloniales y organizadores de la cuestión del sánscrito [...] Así paulatinamente una versión de la historia de la India fue adquiriendo estado de institucionalización. En ella los brahmanes aparecían teniendo las mismas intenciones que los codificadores británicos (de modo tal que también proveían la legitimación de los colonizadores): “Con el fin de conservar a la sociedad hindú intacta los sucesores de los 'brahmanes originarios' habían tenido que reducir todo a la escritura, haciéndola cada vez más rígida. Y eso fue lo que conservó a la sociedad hindú a pesar de los sucesivos levantamientos políticos y las invasiones extranjeras.” Este es el veredicto expresado en 1925 de Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, un versado erudito en estudios de sánscrito y brillante representante de la élite vernácula producida por la colonización, quien fue requerido para que escribiera algunos capítulos de la *Historia de Bengala*, un proyecto nacido del deseo del secretario privado del gobernador general de Bengala en 1916 (Spivak, 1998: 14-15).

Esta cita ejemplifica cómo el poder colonial despliega una estrategia de control que no se restringe únicamente a los procesos de producción y comercio de mercancías, sino que abarca también los procesos de institucionalización del conocimiento, mediante un sistema de cooperación entre las élites coloniales y las

élites vernáculas. Este control sobre la memoria colectiva implica un control sobre los procesos de escritura de los que depende la institucionalización de la Historia Nacional.

Por otro lado, la violencia epistémica implica también el control sobre los procesos de transmisión de la memoria colectiva a través del control sobre el sistema de educación popular. Este control sobre los medios de narrar la nación define las identidades colectivas, a través de un proceso de normalización de una genealogía que ofrece una explicación racional sobre la posición que las diferentes identidades colectivas ocupan en la jerarquía social, en función de sus orígenes: su pertenencia a una etnia, a una casta, a una religión o a una tribu determinada.

3.4 HUMANISMO POSCOLONIAL

Homi Bhabha reconoce su deuda teórica con la crítica poscolonial. Concretamente en *The Location of Culture*, Bhabha reconoce el valor del concepto de ‘subalternidad’ de Spivak vinculado al estudio de las estrategias culturales coloniales de sujeción, en términos de lo que Bhabha llama “identificación psico-social” (Bhabha, 1994: 249-52).

Por otro lado, en *Nation and Narration* (Bhabha, 1990), Bhabha analiza en profundidad los mecanismos narrativos sobre los cuales se ha construido el mito de la nación; y examina los efectos de las relaciones saber-poder en las prácticas historiográficas tanto del etno-nacionalismo como del imperialismo, en línea con la crítica poscolonial que Spivak había puesto de relieve con el concepto de ‘violencia epistémica’.

En relación al marco teórico-crítico de Spivak, Bhabha plantea la necesidad de repensar las nociones de ‘comunidad’, ‘ciudadanía’, ‘nacionalidad’, ‘clase’ y ‘raza’, en función de los mecanismos de inclusión / exclusión vinculados a las paradojas que genera la descolonización como proyecto de emancipación inacabado.

De acuerdo con Bhabha, la principal paradoja que acompaña al proceso de descolonización es que, tras las guerras de independencia o guerras de liberación, las élites nacionales de los países del Tercer mundo, en su objetivo de alcanzar y mantener el poder, se alían con las élites coloniales; generando antagonismos sociales emergentes al interior de los nuevos Estados-nación.

La otra cara de la paradoja de la descolonización es que los procesos de liberación nacional, durante y después de las guerras de independencia, activaron la solidaridad de determinados sectores políticos del Primer Mundo que cooperaron

con las luchas de emancipación del Tercer Mundo; generando nuevos antagonismos sociales al interior de las viejas potencias coloniales. En esta línea de interpretación, Bhabha problematiza la división geopolítica entre Primer Mundo / Tercer Mundo del siguiente modo:

Como modo de análisis, [la perspectiva poscolonial] intenta revisar aquellas pedagogías nacionales que establecen una división binaria en estructura de oposición entre el Primer Mundo y el Tercer Mundo. La perspectiva poscolonial se resiste a la tentativa de las formas holísticas de explicación social. Nos fuerza a reconocer la formación de fronteras político-culturales más complejas que aquellas que existen en la superficie de estas esferas políticas opuestas (Bhabha, 1994: 248).

A propósito de la problematización del esquema conceptual binario Primer Mundo / Tercer Mundo, Bhabha reconoce en varios trabajos su deuda teórica con la idea del ‘nuevo humanismo’ de Frantz Fanon; un pionero de la teoría poscolonial que se formó y luchó en la diáspora (Bhabha, 2013; 1994). Junto a *Orientalism*

(Said, 1978), *Les damnés de la terre* (Fanon, 1961) está considerado como uno de los textos fundacionales de los estudios poscoloniales (Sidi, 2008; Young, 2001).

Una de las claves analíticas de *Los condenados de la tierra*¹² radica en su interpretación del colonialismo como una relación dialéctica de deshumanización que afecta tanto al colonizado como al colonizador. Esto queda ya de manifiesto en el mismo prólogo, cuando Sartre dice que

Fanon explica a sus hermanos cómo somos y les descubre el mecanismo de nuestras enajenaciones... Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos [...] La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos (Sartre, 1983: 8-9).

¹² En lo siguiente citaré la versión en castellano de 1983.

En esta línea de interpretación, *Los condenados de la tierra* puede leerse como un análisis del colonialismo interpretado en clave de psicopatología social. A modo de diagnóstico, Fanon describe el colonialismo como un modelo de ‘progreso’ alienante / deshumanizador que obtiene su justificación en un humanismo racista, que hunde sus raíces en el nacionalismo burgués occidental. A modo de tratamiento de esta patología, Fanon describe los rasgos de un Nuevo Humanismo, que vislumbra como un proyecto emancipador que se construiría sobre la base experiencial de las luchas de descolonización de los países del Tercer Mundo.

En su crítica al colonialismo, Fanon reformuló la idea del humanismo vinculada a la idea de la dignidad inherente al ser humano, en un sentido universal. En esta línea de interpretación, Sidi Omar destaca que el proyecto humanista de Fanon problematiza “la misma noción de humanismo con vistas a desenmascarar y superar sus supuestos etnocéntricos y violentos y aportar una nueva noción inclusiva de la humanidad” (Omar, 2008: 106). En esta línea de crítica, el propio Fanon decía que

después de llegar al poder en nombre de un nacionalismo mezquino, en nombre de la raza, la burguesía, a pesar de hermosas declaraciones formales totalmente desprovistas de contenido, manejando con absoluta irresponsabilidad

frases salidas directamente de los tratados de moral o de filosofía política de Europa, va a dar prueba de su incapacidad para hacer triunfar un catecismo humanista mínimo (Fanon, 1983: 81).

Creo que el desafío fundamental que plantea Fanon en *Los condenados de la tierra* obligaba a sus contemporáneos a reflexionar sobre la siguiente cuestión: ¿cómo orientar las luchas de liberación nacional para que iniciasen un proyecto de emancipación internacionalista, y no reprodujesen el modelo nacionalista burgués europeo?

Al mismo tiempo que advirtió con una gran lucidez el peligro de repetición de la historia del nacionalismo europeo, Fanon describió en detalle la complejidad de los mecanismos de identificación psico-social que emergen en las luchas de descolonización. Bhabha valora en gran medida la descripción fenomenológica de las relaciones coloniales que aporta Fanon, a partir de su cuestionamiento de la rigidez de categorías binarias dicotómicas tales como: blanco / negro, indígena / extranjero, opresor / oprimido (Bhabha, 1994: 57-93).

En esta línea de problematización, el trabajo de Fanon ofrece una innovadora descripción fenomenológica de las relaciones coloniales, según la cual, las posiciones a las que remiten esta serie de binomios dicotómicos adquieren un carácter dinámico y ambivalente. A este respecto, me parece que la siguiente cita ilustra el carácter innovador del análisis de Fanon:

el pueblo deberá abandonar el simplismo que caracterizaba su percepción del dominador... El escándalo estalla realmente cuando algunos prototipos de esta especie [los blancos] se pasan del otro lado, se convierten en negros o árabes y aceptan los sufrimientos, la tortura, la muerte (Fanon, 1983: 72).

Esta cita adquiere su pleno sentido en el contexto histórico de la solidaridad internacional con la Guerra de Liberación de Argelia. Países como Yugoslavia o Cuba, y un sector minoritario del Partido Comunista Francés, expresaron su apoyo económico, político e incluso militar al FLN, tanto aportando combatientes como material bélico y médico. En el contexto intelectual francés, el conocido como Manifiesto de los 121 tuvo un impacto significativo que trascendió a la opinión pública internacional. Originalmente publicado como la "Declaración sobre el

derecho a la insubordinación en la guerra de Argelia", el Manifiesto de los 121 se publicó el 6 de septiembre de 1960 en la revista *Vérité-Liberté*, y en octubre en *Les Temps Modernes* (bajo la dirección de Sartre).

El Manifiesto 121 fue redactado por Dionys Mascolo, Maurice Blanchot y Jean Schuster, y fue suscrito por 121 intelectuales franceses: actores, escritores, académicos, directores de cine, publicistas, periodistas, pintores, etc. Entre otros, el Manifiesto fue firmado por Simone de Beauvoir, Jean Paul Sartre, Guy Debord, Alain Resnais y Henri Lefebvre. El Manifiesto denunciaba las prácticas de tortura del ejército francés y hacía un llamado a la objeción de conciencia de los militares franceses:

La voluntad del ejército [francés] de mantener este combate criminal y absurdo, y el papel político que muchos de sus altos mandos están jugando, actúa de manera abierta y violenta contra la legalidad, traicionando en extremo y poniendo en peligro los principios en que confía este país... ¿Es necesario recordar que quince años después de la destrucción del orden hitleriano, el militarismo francés, en respuesta a las exigencias de esta guerra, ha reestablecido la tortura como institución en Europa? (Manifiesto 121, 1960).

Como hemos dicho, Bhabha se reconoce deudor del trabajo de Fanon, concretamente, de su compleja conceptualización de la relación dialéctica, dinámica y ambivalente entre colonizador / colonizado. En este sentido, el análisis de Fanon reenfoca la relación Primer Mundo / Tercer Mundo, no solo desde la crítica hacia la cooperación entre élites coloniales / élites vernáculas; sino también, desde una valoración positiva de la cooperación entre los diferentes sectores sociales y políticos que, tanto en el Primer Mundo como en el Tercer Mundo, se rebelaron contra el orden de deshumanización impuesto por el colonialismo.

Bhabha genera un concepto propio para referirse a las formas anticoloniales de resistencia en las que convergen fuerzas insurgentes del Primer Mundo y del Tercer Mundo; el concepto de ‘hibridez’. Este concepto pone de relieve que el proceso de colonización / descolonización despliega una serie de fuerzas de resistencia que generan un nuevo espacio de enunciación crítica, un ‘tercer espacio’, que opera fuera del esquema de oposición binario blanco / negro, extranjero / indígena, opresor / oprimido.

Así pues, el concepto de hibridez reenfoca las relaciones de poder coloniales desde la complejización de las identidades políticas en las estrategias políticas anticoloniales de resistencia y subversión. En esta línea de interpretación, Sidi Omar sostiene que el concepto de hibridez pone de relieve “la posibilidad de una política

cultural que evite las políticas de polaridad entre el colonizador y el colonizado” (Omar, 2008: 139).

Para el propósito que nos ocupa en este apartado, el concepto de hibridez resulta particularmente relevante, en cuanto que nos remite a una lectura de *Los condenados de la tierra* que reenfoca la idea de Fanon sobre un Nuevo Humanismo, entendido como un proyecto de emancipación universal que supera el marco conceptual de las categorías de oposición binarias: blanco / negro, extranjero / indígena, opresor / oprimido.

A propósito de esta estrategia metodológica de superación de categorías de oposición binaria, Bhabha pone de relieve el valor filosófico de la obra de Fanon, en tanto que ofrece una reinterpretación del método dialéctico, de negación de la negación, que Hegel empleó en la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 2010). Desde el punto de vista del análisis hermenéutico dialógico / intertextual que aplicamos en esta tesis doctoral, la cuestión clave a explicar aquí es cómo recibió Fanon la obra de Hegel, en el contexto intelectual francés de posguerra, donde éste se formó en sus años de estudiante universitario.

En la Francia de posguerra, en la que estudió Fanon, la recepción de la filosofía de Hegel estuvo mediada por el magisterio del filósofo ruso-francés Alexander

Kojève. Kojève fue profesor de filosofía en l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, entre 1933 y 1939. Durante estos años, Kojève dictó un seminario semanal sobre la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel. Las conferencias de Kojève se publicaron originalmente en francés en 1947, con el título *Introduction à la lecture de Hegel* (Kojève, 1947).

La interpretación de Kojève tuvo una influencia crucial en toda una generación de filósofos que se formaron en París en los años 30; quienes liderarían el desarrollo de la filosofía francesa tras la Segunda Guerra Mundial (Morot-Sir, 1974). Entre otros, a los seminarios de Kojève asistieron: André Breton, Emmanuel Lévinas, George Bataille, Raymond Aron, Jean Hyppolite, Jacques Lacan o el propio Maurice Merleau-Ponty -quien sería profesor de filosofía de Frantz Fanon en la Universidad de Lyon- (Moreno, 2000).

Situándome en este contexto, voy a presentar la propuesta humanista de Fanon, destacando su crítica al proceso histórico de universalización de los Derechos del Ciudadano, fundados en la Revolución Francesa. Pero, antes de entrar a exponer la crítica de Fanon, presentaré el significado que adquiere la Declaración de los Derechos del Ciudadano tanto en la filosofía de Hegel como en la lectura que palntea Kojève.

Para Hegel, el Estado de derecho moderno instaurado por la Revolución Francesa, sobre la base de la Declaración de los Derechos del Ciudadano, reconcilia la multiplicidad de sistemas históricos anteriores en una forma superior de autoconciencia colectiva. Precisamente, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel explica el desarrollo de la humanidad hasta el tiempo en que él escribe (1807), y presenta la historia de la humanidad como el despliegue del Espíritu en el tiempo, en un proceso de toma de conciencia de sí mismo.

El término en alemán que utiliza Hegel es ‘*Geist*’, que puede traducirse al español simultáneamente por ‘espíritu’, ‘inteligencia’ o ‘razón’. En la *Fenomenología del Espíritu*, el Estado de derecho moderno es el resultado de un proceso dialéctico de reconciliación histórica total (o final). En el estadio histórico en el que se forma el Espíritu absoluto, encarnado en el Estado de derecho moderno (el Espíritu absoluto), la humanidad se reconoce a sí misma mediante la reflexión sobre el despliegue de las sucesivas formas histórico-políticas que ha producido la humanidad.

Otra de las fórmulas que utiliza Hegel en alemán es ‘*Weltgeist*’, en español sería ‘espíritu del mundo’, ‘inteligencia del mundo’ o ‘razón del mundo’. El *Weltgeist* representa la racionalidad práctica de la historia de la humanidad encarnada en las instituciones. Esta racionalidad histórica reconoce su plena realización cuando

alcanza la forma del Estado de derecho moderno. Esta ‘razón del mundo’ (*Weltgeist*) es al mismo tiempo práctica (constitutiva del mundo) y lógica (auto-reflexiva). En el lenguaje filosófico-poético de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel lo formulaba así:

el devenir de la historia es el devenir que se sabe y se media... Este devenir expone un parsimonioso movimiento y sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales se halla dotada de toda la riqueza íntegra del espíritu [...] El reino de los espíritus que se ha formado de este modo dentro de la existencia constituye una serie sucesiva en la que uno iba relevando al otro, y cada uno asumía el reino del mundo del espíritu precedente. Su meta es la revelación de la profundidad, y ésta es el concepto absoluto (Hegel, 2010: 920-921).

Kojève interpretó la Declaración de los Derechos del Ciudadano y la instauración del Estado de derecho moderno como un punto de Fin de la Historia, en términos políticos. Desde este enfoque, Kojève presentó una interpretación de la lógica de las sucesivas luchas históricas por la justicia, que encontrarían su reconciliación final en la Revolución Francesa. En este sentido, el compromiso con la justicia, según Kojève, consistiría precisamente en defender el orden de justicia

instaurado por la Declaración de los Derechos del Ciudadano, frente a las amenazas autoritarias del fascismo y el comunismo.

En esta línea de interpretación, Kojéve situaba la categoría de ‘ciudadano’ en el centro de su lectura de Hegel. En la interpretación de Kojéve, la categoría de ‘ciudadano’ está vinculada a la categoría de ‘libertad’. En el esquema que plantea Kojéve, la libertad solo se alcanza con la protección del Estado de derecho, es decir, con el reconocimiento del individuo como sujeto jurídico por parte del Estado. En sus propias palabras:

El hombre no es pues verdaderamente humano, o “individual”, mas que en la medida en que vive y actúa como ciudadano “reconocido” de un Estado [...] Al realizar plenamente la individualidad, el Estado universal y homogéneo acaba la Historia, puesto que el hombre satisfecho en y por ese Estado ya no será tentado a negarlo y crear así algo nuevo en su lugar (Kojéve, 2013: 563-64).

Según Kojéve, la historia de luchas violentas por la justicia, que conducen hasta la formación del Estado de derecho moderno, han contribuido a depurar el sentido universal e inclusivo de la noción de ‘ciudadano’. De acuerdo con Kojéve, la

categoría de ciudadano depura las diferencias específicas de raza o de clase entre individuos. Ahora bien, la categoría de ciudadano adquiere su contenido universal por efecto único y exclusivo de la intervención del Estado de derecho, que reconoce la personalidad jurídica de todos los individuos que caen bajo su protección.

En este orden lógico, siguiendo la interpretación de Kojéve, la universalización del Estado de derecho garantizaría la protección legal de todo ser humano como ciudadano, es decir, como miembro de una comunidad universal de derecho. Así pues, sin la ‘homogeneidad universal’ del Estado de derecho moderno no se tendría ninguna garantía de que los derechos del ser humano queden protegidos; puesto que al margen del Estado de derecho moderno solo existen sistemas socio-políticos ‘parciales’; los cuales definen su jurisdicción en base a criterios de pertenencia a una etnia, una raza, una religión o una clase social determinada.

El Nuevo Humanismo que propone Fanon genera su propia lectura de la idea del ‘Fin de la Historia’. Fanon elaboró una interpretación crítica respecto a los límites de los Derechos del Ciudadano, destacando que la categoría de ‘ciudadano’, en su alcance institucional, no solo ha implicado mecanismos de protección e inclusión, sino que también ha producido sus propios mecanismos de exclusión jurídica, vulnerabilizando a determinados grupos sociales, al sacarlos de la comunidad de derechos conformada por la ‘ciudadanía’.

En esta línea de interpretación crítica, Fanon denunció que el sistema colonial francés, en la expansión de sus principios de justicia, había generado *de facto* una comunidad segregada, al margen de la ciudadanía, que sufría la discriminación racial y la explotación laboral, y cuya voz se silenciaba en el debate público. De acuerdo con Fanon, este desplazamiento *de facto* del sujeto colonizado se sostenía sobre una división entre razas que, en el plano cultural, justificaba la exclusión del sujeto colonizado de la comunidad de derechos conformada por la ‘ciudadanía’ colonial extranjera portadora de derechos. Fanon se refería a este mecanismo de segregación en los siguientes términos:

Ese mundo en compartimentos, ese mundo cortado en dos está habitado por especies diferentes... Cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza. En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura (Fanon, 1983: 19).

Profundizando en esta línea de reflexión, Bhabha reconoce la capacidad que posee el pensamiento de Fanon para desafiar al discurso de la universalidad de los

Derechos del Ciudadano, sobre el cual se sustentó el proyecto ‘civilizador’ francés y su empresa colonial. En concreto, Bhabha pone de relieve la capacidad de Fanon para identificar un antagonismo nuclear entre la libertad del ciudadano francés (extranjero) y el estatus segregado del sujeto colonial (autóctono). Bhabha describe este antagonismo en los siguientes términos:

Por un lado, Francia es el titular supremo de los Derechos y la Razón universal –titular incluso de una nueva categoría de tiempo para las poblaciones autóctonas-; por otro lado, sus distintos avatares administrativos –asimiliación, asociación, integración- niegan a esas mismas poblaciones el derecho a emerger como ‘ciudadanos franceses’ en la esfera pública de su propio quehacer ético y cultural. Se mantiene el principio de ciudadanía, se niega la *poesis* de la libre elección cultural y la participación comunal (Bhabha, 2013: 144).

En esta línea de interpretación crítica, Fanon puso de relieve que a diferencia de las guerras nacionalistas-burguesas que en Europa defendían privilegios de raza y de

clase; las guerras de liberación nacional del Tercer Mundo reivindicaban el cumplimiento universal de los Derechos del Ciudadano; es decir, reivindicaban la inclusión de los sujetos colonizados en el sistema universal de justicia que había instaurado la Revolución Francesa; y que había sido traicionado por el sistema colonial francés.

A este respecto, quiero subrayar la capacidad de Fanon para describir los complejos procesos de avance y retroceso en el movimiento de la humanidad hacia la conquista de un sistema universal de justicia. El propio Bhabha pone de relieve el valor ambivalente que adquiere la conciencia nacional en *Los condenados de la tierra*; en tanto que la conciencia nacional representa al mismo tiempo: **a)** un valor revolucionario y emancipatorio frente al imperialismo colonial; **b)** un valor (potencialmente) reaccionario respecto a la utopía humanista internacionalista. Para ilustrar esta idea, traigo a colación la siguiente cita de *Los condenados de la tierra*:

Las fallas que se descubren en ella [la conciencia nacional] explican ampliamente la facilidad con la cual, en los jóvenes países independientes, se pasa de la nación a lo étnico, del Estado a la tribu. Son esas grietas las que explican los retrocesos, tan penosos y

perjudiciales para el desarrollo y la unidad
(Fanon, 1983: 74).

CONCLUSIONES

Para cerrar este capítulo, quiero poner de relieve el modo en que la crítica poscolonial ha habilitado la restauración de la idea de un Nuevo Humanismo; a partir de una crítica al neo-colonialismo que focaliza las relaciones de poder geopolíticas y culturales entre Occidente y el Tercer Mundo.

A través de los conceptos de ‘hegemonía’, ‘subalternidad’ y ‘violencia epistémica’, en este capítulo hemos destacado el modo en que el neo-colonialismo opera no solo mediante estrategias de dominación económico-militares, sino también a través de relaciones de saber-poder, esto es, a través de la producción de un determinado tipo de conocimiento político que traza el orden de la organización de las sociedades poscoloniales.

Tal conocimiento político se despliega mediante técnicas de gobernabilidad que reproducen la división élite gobernante / pueblo indígena; apoyándose en un determinado sistema pedagógico de formación de las élites, así como en una serie de

estrategias de normalización de la jerarquía de la estructura social, a través de de la implementación de una serie de mecanismos culturales de educación popular.

En este orden de exposición, hemos visto cómo las estrategias de dominación cultural poscolonial, en las que cooperan las élites extranjeras y las élites nacionales, contribuyen a estabilizar: **1.** El valor del código legal. **2.** La identidad nacional. **3.** La jerarquía de clases en la escala política y económica. **4.** El sentido histórico de la nación que conecta el pasado y el presente con un proyecto de futuro.

Respecto al valor analítico de la idea de un Nuevo Humanismo, hemos visto cómo, en su crítica al colonialismo, Fanon conceptualizó un ‘nuevo tiempo’ para la humanidad, que se articula simultáneamente como una crítica al imperialismo y como una crítica al etno-nacionalismo. Este ‘nuevo tiempo’ integraría la multiplicidad de unidades histórico-culturales en conflicto, que habían conducido a la humanidad hasta las guerras de descolonización.

En esta línea de interpretación, tras el proceso de lucha mundial contra el racismo y el colonialismo, activado por las múltiples guerras de liberación nacional en Asia, Africa y América Latina; Fanon proponía un Nuevo Humanismo que implicaba un proyecto político y pedagógico que, hipotéticamente, traería consigo

una reconciliación global de la humanidad, sustentada en el respeto a la soberanía nacional y la promoción de la solidaridad entre los pueblos.

En la interpretación de Bhabha, la idea del Nuevo Humanismo de Fanon confiere a las reflexiones de *Los condenados de la tierra* una efectividad que va más allá de su publicación en 1961. Concretamente, de acuerdo con Bhabha, el proyecto de un Nuevo Humanismo que delineó Fanon implica la producción de una nueva conciencia histórica de la humanidad, que reconciliaría el pasado bélico de las historias nacionales en el horizonte de una narrativa internacionalista crítica del imperialismo y el etno-nacionalismo.

Para hacer realidad este proyecto, la lucha cultural es *conditio sine qua non*, tal y como hemos visto en los apartados dedicados a explicar la ‘epistemología poscolonial’ y los conceptos de ‘hegemonía’, ‘subalternidad’ y ‘violencia epistémica’. Dentro de la lucha cultural, la lucha contra el racismo ocupa un lugar central; donde juega un rol protagónico la crítica historiográfica del imperialismo y de los etno-nacionalismos.

El siguiente capítulo presenta los dilemas y desafíos a los que se enfrenta la universalización de la democracia y el reconocimiento del derecho a la diferencia como un proyecto contrahegemónico frente a las concepciones políticas y culturales

etno-nacionalistas; en el marco del análisis genealógico de los Derechos Humanos y los Derechos de las minorías.

CAPÍTULO 4

HUMANISMO Y DERECHOS DE LAS MINORÍAS

INTRODUCCIÓN

En este capítulo presentamos una lectura dilemática de los debates ético-normativos sobre el reconocimiento de las diferencias, a propósito de las iniciativas de protección de las minorías, en el marco de la génesis de los Derechos Humanos. Para ello, organizamos el capítulo en cuatro apartados:

1. El primer apartado está dedicado a presentar las distintas generaciones de Derechos Humanos, rastreando las contribuciones de algunos de los principales teóricos de los Derechos Humanos, tales como: René Cassin, Karel Vasak y Héctor Gros Espiell.
2. El segundo apartado está dedicado a presentar la génesis de los Derechos de las minorías.

3. El tercer apartado presenta la lectura ético-filosófica que plantea Charles Taylor sobre el derecho de las minorías, en el marco de su concepción comunitarista de la libertad y el desarrollo individual.
4. El cuarto apartado presenta la lectura ético-filosófica que plantea Bhabha sobre el derecho de las minorías, en el marco de su crítica humanista a la construcción política de la diferencia.

4.1 LOS DERECHOS HUMANOS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

La explicación genética de los Derechos Humanos, a partir de tres generaciones de derechos fundamentales, fue conceptualizada por Karel Vasak;¹³ inspirándose en los tres pilares de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad (Kasak, 1977; 1979).

Aunque Vasak reconocía la autoría de esta clasificación tripartita de los Derechos Humanos al entonces director de la UNESCO, Amadou Mahtar M'Bow,

¹³ Karel Vasak fue director de la sección de Derechos Humanos y Paz de la UNESCO en la década de 1970, y primer Secretario General de el Instituto Internacional de Derechos Humanos en Estrasburgo, entre 1969 y 1980.

hemos de poner de relieve que fue el propio Vasak quien desarrolló esta clasificación, en el ámbito teórico.

En el *Correo de la UNESCO* de noviembre de 1977, Vasak publicó un artículo titulado, *La déclaration universelle des droits de l'homme. 30 ans après*. Traducido en la versión castellana como, *La larga lucha por los derechos humanos* (Vasak, 1977). En este artículo, Vasak explicó por primera vez la génesis de los Derechos Humanos a partir de tres generaciones. Así, Vasak distinguía entre derechos de primera, segunda y tercera generación. A este respecto, Vasak decía en *El Correo de la UNESCO* que

Los derechos que la Declaración Universal estatuye pertenecen a dos categorías: derechos civiles y políticos, por un lado, y derechos económicos, sociales y culturales, por otro. Pues bien, cabe preguntarse si la evolución reciente de las sociedades humanas no exige que se elabore una tercera categoría de derechos humanos que el director general de la UNESCO ha calificado de “derechos humanos de tercera generación”. Mientras los derechos de primera generación (civiles y políticos) se basan en el derecho

a oponerse al Estado y los de segunda generación (económicos, sociales y culturales) en el derecho a exigir al Estado, los derechos humanos de tercera generación que ahora se proponen a la comunidad internacional son los derechos de la solidaridad (Vasak, 1977: 29).

En 1979, en una conferencia impartida en l'Institut International des Droits de l'Homme de Estrasburgo, titulada *Pour les droits de l'homme de troisième generation: les droits de solidarité*, Vasak explicaba del siguiente modo la génesis de la primera y segunda generación de derechos humanos, y la consiguiente necesidad de una tercera generación:

Tratemos de abarcar el conjunto de la evolución de los derechos del hombre después de haber devenido, con la Revolución Francesa, una noción global [...] Se advierte que los derechos del hombre formulados globalmente y en dimensión universal al concluir el siglo XVIII, fueron casi exclusivamente derechos civiles y políticos que buscaban asegurar la libertad, permitiendo a los hombres liberarse de las restricciones y limitaciones del antiguo régimen feudal: estos

son los derechos de libertad. Por inspiración socialista y cristiana, con la revolución mexicana y, sobre todo, la revolución rusa, aparecieron los derechos del hombre formulados, también aquí, de modo global y en dimensión universal, al reconocerse los derechos económicos, sociales y culturales: se trata de los derechos de la igualdad. ¿No debería haber derechos del hombre producidos por la evidente fraternidad de los hombres y por su indispensable solidaridad, derechos que los unan en un [único] mundo... Éste es el sentido de los nuevos derechos humanos de la tercera generación (Vasak, 1979: 2).

A continuación explicaremos cada una de las tres generaciones de derechos humanos.

Derechos humanos de primera generación, conocidos como derechos civiles y políticos: son los derechos que se universalizaron con la Revolución Francesa, a partir de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793. Esta primera generación de derechos humanos (originados en reacción al poder de la monarquía absoluta) aseguran la libertad del sujeto, esto es, protegen las libertades individuales.

Los derechos de primera generación incluyen: el derecho a la vida, el derecho a la integridad física, el derecho a la privacidad de datos, el derecho a la propiedad privada, el derecho a la personalidad jurídica, el derecho a la libre circulación, el derecho a la libre expresión, el derecho a la libertad religiosa, el derecho a la libre asociación, el derecho a la libre elección de residencia, el derecho a la nacionalidad y el derecho al sufragio.

Derechos humanos de segunda generación, conocidos como derechos sociales, económicos y culturales: son los derechos que se universalizaron con la Revolución Mexicana (1910), con la Revolución Bolchevique (1917) y con la fundación de la Organización Internacional del Trabajo (1919). Los derechos de segunda generación vinculan al sujeto con la sociedad, es decir, garantizan el acceso del ciudadano, en igualdad de oportunidades, a los recursos sociales disponibles.

Los derechos de segunda generación suponen un desarrollo del Estado de derecho moderno, inaugurado por la Revolución Francesa, hacia el Estado social de derecho, inaugurado por la Revolución Mexicana y, sobretodo, por la Revolución Bolchevique. Los derechos de segunda generación incluyen: el derecho a un trabajo y un salario digno, el derecho a una vivienda digna, el apoyo a la familia y a la maternidad, el derecho a la educación, el derecho a la información, el derecho al

plurilingüismo, el derecho a la sindicación, el derecho a la asistencia sanitaria, y el derecho al subsidio por enfermedad o desempleo.

Derechos humanos de tercera generación, conocidos como derechos de autodeterminación y solidaridad de los pueblos: son los derechos que se universalizaron entre la década de 1960 y 1990; con la internacionalización, por un lado, del principio de respeto a la soberanía nacional, y por otro lado, con la internacionalización del principio de solidaridad de los pueblos.

El contexto en el que emergió la tercera generación de derechos humanos estuvo marcado por: **a)** los debates sobre la descolonización, el neo-colonialismo y la persistencia del racismo (pos)colonial; **b)** los debates sobre el ‘subdesarrollo’ y la ‘dependencia’ de los países del Tercer Mundo; **c)** los debates sobre la degradación progresiva del medioambiente causada por la mundialización de la economía industrial. Los derechos humanos de tercera generación son los más ‘frágiles’ legalmente hablando, tanto en términos de su constitucionalización como en términos de jurisprudencia.

Los Derechos Humanos de tercera generación incluyen: el derecho a la autodeterminación de los pueblos; el derecho a la no-discriminación de ninguna persona o colectivo por motivos raciales / étnicos, religiosos o lingüísticos; el

derecho a la ayuda humanitaria en situaciones de crisis (incluyendo el derecho de asilo); el derecho a un medioambiente libre de contaminación; y el derecho a la paz. Aplicando una lógica de causalidad compleja, el derecho a la paz sería, simultáneamente, el presupuesto y la consecuencia de la aplicación del conjunto de los Derechos Humanos.

Profundizando en el análisis sobre la naturaleza y evolución de los Derechos Humanos, a continuación considero relevante introducir una reflexión sobre el vínculo entre los derechos humanos de primera generación (derechos civiles y políticos), segunda generación (derechos sociales, económicos y culturales) y tercera generación (derechos de autodeterminación y solidaridad de los pueblos).

Desde un punto de vista lógico, cabe hacer hincapié en que los Derechos Humanos son inalienables, indivisibles, interdependientes y universales. Desde un punto de vista genético, cabe explicar el modo en que la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 se ha ido precisando y concretando en sucesivas resoluciones, declaraciones y pactos internacionales.

El significado de la ‘inalienabilidad’ de los Derechos Humanos está vinculado a la dignidad inherente del ser humano, de todo ser humano. En este sentido, el artículo primero de la Declaración Universal de Derechos Humanos recoge que

“Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” (ONU, 1948).

En esta línea de definición antropológica, el preámbulo de la Declaración de 1948 asume como fundamento de los Derechos Humanos: “el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (ONU, 1948). Así, podemos afirmar que, en el marco de la Declaración Universal de Derechos Humanos, la noción de ‘dignidad’ es un elemento esencialmente constitutivo de la humanidad.

De acuerdo al artículo primero de la Declaración Universal, el significado de la ‘inalienabilidad’ de los Derechos Humanos está lógicamente vinculado al carácter autónomo de la conciencia, es decir, a la racionalidad del ser humano (de todo ser humano) para dirigir su vida en libertad. El reconocimiento de la autonomía de la conciencia implica no solo el reconocimiento de la propia libertad, sino también la obligación moral de respetar y procurar la libertad de otros seres humanos.

En esta línea de interpretación, podemos decir que el significado de la ‘inalienabilidad’ de los Derechos Humanos está lógicamente vinculado a la definición del ser humano como un ser autónomo y consciente de sí mismo, es decir,

como un ser libre: dueño de su propia vida y responsable de sus actos. En esta línea de argumentación, la dignidad en tanto elemento esencialmente constitutivo de la humanidad está vinculada a la libertad intransferible del ser humano, de la cual ningún ser humano puede ser privado.

En resumen, podemos decir que: **1.** La dignidad es inherente al ser humano. **2.** La dignidad entendida como autonomía racional es el fundamento antropológico de los Derechos Humanos. **3.** Los Derechos Humanos son la condición de posibilidad, en términos legales, de la protección de la dignidad humana. **4.** Los Derechos Humanos son inalienables; ninguna autoridad puede privar a ningún ser humano de sus derechos fundamentales.

El significado de la ‘indivisibilidad’ e ‘interdependencia’ de los Derechos Humanos está lógicamente vinculado al carácter sistémico de éstos: los Derechos Humanos, y su relación sistémica, garantizan la protección e inviolabilidad de la dignidad humana. En esta línea de interpretación, la Declaración de los Derechos Humanos no admite la subordinación de unos artículos respecto a otros. Así pues, podemos decir que el respeto de la dignidad humana implica el compromiso activo con el cumplimiento de todos y cada uno de los artículos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, sin excepción.

En este sentido, la violación de uno (o más) de los artículos de la Declaración Universal de Derechos Humanos implica un ataque a la totalidad de la dignidad humana. Respecto al carácter indivisible e interdependiente de los Derechos Humanos, la investigadora de la Cátedra UNESCO de Derechos Humanos de Uruguay, Mariana Blengio Valdés subraya que

el concepto de indivisibilidad unido a la interdependencia nos permite reafirmar que ningún derecho es superior a otro. Como una cadena de eslabones enlazados los derechos circulan en torno al valor de la dignidad (Blengio Valdés, 2016: 9).

Sobre el significado de la universalidad de los Derechos Humanos, René Cassin¹⁴ publicó en 1968 un artículo fundamental en *El Correo de la UNESCO*, titulado *La genèse de la Charte des Droits de L'Homme*. En la versión en castellano se tradujo como, *La Génesis de la Carta de los Derechos del Hombre* (1968). De acuerdo a Cassin, la universalidad de los Derechos Humanos presupone la unidad

¹⁴ René Cassin fue un juez y jurista francés, miembro fundador de la UNESCO, así como uno de los principales redactores de la Declaración Universal de Derechos Humanos. En 1968 recibió el premio Nobel de la Paz.

del género humano sobre la base de la dignidad inherente de la persona. El alcance universal de los Derechos Humanos queda recogido en la siguiente cita de Cassin:

Los términos de la Declaración se aplican a todos los Estados o territorios habitados, independientemente del estatuto político, jurídico o económico internacional del país y del hecho de que éste sea o no miembro de las Naciones Unidas (Cassin, 1968: 6).

El carácter universal de los Derechos Humanos ha habilitado un proceso de internacionalización de éstos, a través de una serie de resoluciones, pactos y convenciones que han venido aprobándose sucesivamente tras la Declaración de 1948. A este respecto, en 1951, Cassin publicó un artículo en *El Correo de la UNESCO*, titulado *La Declaration Universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme* (Cassin, 1951). En este artículo, Cassin se refería a los Derechos Humanos utilizando la metáfora de un 'tríptico', en el que el panel central estaría formado por la Declaración, y los dos paneles laterales los formarían los pactos internacionales para su implementación.

En su artículo de 1968, sin embargo, Cassin utilizó la metáfora del ‘monumento’, la cual me parece más precisa que la del ‘tríptico’. El ‘monumento’ nos remite a una arquitectura mas elaborada, que permite visualizar el proceso de internacionalización de los Derechos Humanos como una articulación compleja, en la que el edificio central (la Declaración) se complementa con una serie de modulos añadidos progresivamente: convenciones, resoluciones, pactos internacionales y declaraciones. A este respecto, Cassin ponía de relieve que la universalidad de los Derechos Humanos

concreta la ética de una época de la civilización, que va levantándose cada vez más como un monumento duradero que domina las Constituciones de cada nación y los estatutos de todas las organizaciones internacionales, llamadas por fuerza a evolucionar y a transformarse (Cassin, 1968: 6).

La formulación de Cassin identifica la Declaración Universal de Derechos Humanos con un vector de fuerza civilizador que organiza las constituciones nacionales y los organismos intergubernamentales. En este sentido, la Declaración de Derechos Humanos permite articular la sociedad global en base a un conjunto de

principios morales y legales universales; y representa una fuente de crítica ética a los procesos de organización de la sociedad global que vulneran la dignidad del ser humano.

Para enfocar la génesis del desarrollo progresivo de los Derechos Humanos, considero de gran utilidad los trabajos de la profesora e investigadora de la Cátedra UNESCO de Derechos Humanos de la Universidad de la República de Uruguay, Mariana Blengio Valdés, quien utiliza el concepto de ‘Derechos Humanos en movimiento’ (Blengio Valdés, 2016).

En colaboración con Espiell, Blengio Valdés pone de relieve el valor de los debates ideológicos que han propiciado avances significativos del marco general de los Derechos Humanos, considerando no solo la Declaración, sino especialmente los posteriores desarrollos en forma de resoluciones, pactos internacionales y múltiples declaraciones. En esta línea de interpretación, podemos identificar tres ejes discursivos: el discurso liberal, el discurso socialista y el discurso soberanista (Espiell y Blengio Valdés, 2010).

A continuación paso a explicar cómo cada uno de estos discursos ha generado un cambio significativo en el desarrollo progresivo de los Derechos Humanos.

La Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 combinaba de manera desproporcionada los derechos de primera y segunda generación; en concreto, de los treinta artículos originales, solo cinco se correspondían con derechos sociales, económicos y culturales, y veinticinco se correspondían con derechos civiles y políticos. Este desequilibrio provocó la abstención de la Unión Soviética y de los países de Europa del Este, en la votación de la Asamblea General de la ONU responsable de aprobar la Declaración, el 10 de diciembre de 1948. Este hecho originó un debate al interior de la ONU que se resolvió el 16 de diciembre de 1966, con la aprobación del Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, y del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

Los dos Pactos Internacionales (conocidos como Pactos de Nueva York) establecen mecanismos de garantía de los Derechos Humanos, que incluyen el monitoreo de los Estados firmantes, por parte de la ONU, del estado del cumplimiento de los derechos recogidos en los pactos. Los Pactos de Nueva York entraron en vigor el 23 de marzo de 1976. Los Pactos junto con la Declaración forman la Carta Internacional de Derechos Humanos, en la forma del ‘tríptico’ que visionaba Cassin en su artículo de 1951, *La Declaration Universelle et la mise en oeuvre des droits de l’homme*.

Respecto al debate ideológico que condujo a los Pactos Internacionales, me parece destacable el modo en que Blengio Valdés argumenta que

Los dos Pactos de 1966 testimonian la connotación ideológica que subyace en la fundamentación y efectiva protección de los derechos [...] Ambos Pactos fueron aprobados en el mismo momento histórico. La discusión dividió el debate y registró dos concepciones opuestas de la sociedad y el Estado en un contexto mundial marcado por la confrontación este – oeste liderada en uno y otro caso, por Estados Unidos y la Unión Soviética en el contexto mundial de la Guerra Fría (Blengio Valdés, 2016: 31).

Además del debate ideológico entre el liberalismo y el socialismo, liderado respectivamente por EE. UU. y la URSS, el debate en torno al soberanismo de los países del Tercer Mundo también jugó un rol fundamental en el desarrollo de los Derechos Humanos. A este respecto, considero de especial relevancia la Declaración 1514 (XV) sobre la concesión de la independencia a los pueblos que habían sufrido la opresión colonial (ONU, 1960). En términos conceptuales, me parece especialmente relevante la Declaración 1514 (XV), aprobada el 14 de diciembre de 1960, en el contexto de las guerras de descolonización que hemos descrito

ampliamente en los apartados anteriores. El preámbulo y los dos primeros artículos dicen lo siguiente:

Convencida de que todos los pueblos tienen un derecho inalienable a la libertad absoluta, al ejercicio de su soberanía y a la integridad de su territorio nacional, [la Asamblea General] proclama solemnemente la necesidad de poner fin rápida e incondicionalmente al colonialismo en todas sus formas y manifestaciones. Y a dicho efecto declara que:

Art. 1 La sujeción de los pueblos a una subyugación, dominación y explotación extranjeras constituye una denegación de los derechos humanos fundamentales, es contraria a la Carta de las Naciones Unidas y compromete la causa de la paz y de la cooperación mundiales.

Art.2 Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Me parece especialmente destacable el modo en que la Declaración 1514 (XV) atribuye al sujeto ‘pueblo’ el derecho inalienable de autodeterminación, basado en “la libertad absoluta al ejercicio de su soberanía y a la integridad de su territorio nacional”. Ahora bien, se ha de tener en cuenta que el derecho de autodeterminación de los pueblos solo se hace efectivo cuando el pueblo se organiza en la forma de un

Estado de derecho (Vasak, 1982). Ahondando en esta línea de interpretación, el jurista uruguayo Héctor Gros Espiell¹⁵ aclaraba que

la soberanía, expresión del principio de la igualdad soberana de los Estados, es un concepto que califica el poder estatal, que se ejerce de acuerdo con el Derecho Internacional, en un ámbito espacial predeterminado. Es la manifestación de la competencia del Estado. Un Estado es soberano bajo el Derecho y de acuerdo con lo que dispone el Derecho Internacional (Gros Espiell, 1995: 104).

El vínculo entre el principio de soberanía de los pueblos y el principio de universalización de la democracia abrió un debate de amplio calado filosófico-político, que aún continúa. A continuación examino el principio de soberanía nacional y el principio de universalización de la democracia, desde la perspectiva del análisis de los derechos de las minorías.

¹⁵ Colaborador de Vasak en la UNESCO, Espiell fue profesor de Derecho Constitucional y Derecho Internacional de la Facultad de Derecho de la Universidad de la República de Uruguay; fue también director del Instituto Interamericano de Derechos Humanos en Costa Rica y presidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

4.2 LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS A DEBATE

En este nivel de análisis, se nos abren dos preguntas fundamentales: **1.** ¿Qué es una minoría? **2.** ¿En qué consisten los derechos de las minorías?

Respondiendo a la primera pregunta, tal y como reconoce la Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de la ONU: “no hay ninguna definición internacionalmente acordada sobre qué grupos constituyen minorías” (ONU, 2010). Ante el vacío de una respuesta clara por parte del Derecho Internacional, la definición del estatus de minoría se juega en el plano político nacional. A este respecto, el instrumento legal más relevante es el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, adoptado por la ONU en 1966, que prescribe que

En los Estados en que existan minorías étnicas, lingüísticas o religiosas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma (ONU, 1966).

A propósito de este artículo, cabe plantearse la siguiente pregunta: ¿cuáles han sido los motivos que han llevado a la mayoría de los países que ratificaron el Pacto Internacional de los Derechos Civiles a no reconocer la existencia de minorías en el interior de su Estado? A este respecto, cabe subrayar que Francia es el Estado que lidera esta postura de no reconocimiento de minorías; precisamente, el Estado que dio nacimiento a la primera declaración de los Derechos del ciudadano.

Si atendemos a la definición de minoría que aportó Capotorti en 1977, en calidad de Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de la ONU, una minoría es:

Un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, que se encuentra en una posición no dominante y cuyos miembros, que son nacionales del Estado, poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes de las del resto de la población y manifiestan, aunque sólo sea implícitamente, un sentimiento de solidaridad para preservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma (ONU, 2010: 3).

El reconocimiento de los derechos de las minorías fue visto por la mayoría de los países como una potencial amenaza para la unidad de los Estados-nación. A este respecto, Bhabha pone de relieve que tras ratificar el Pacto Internacional de Derechos Civiles, durante varios años, fueron muchos los Estados que propusieron enmiendas al artículo 27, con el propósito de: o bien no reconocer la existencia de minorías en su territorio, o bien limitar el alcance de los derechos de las minorías. En este sentido, Bhabha pone de relieve que varios Estados firmantes del Pacto por los Derechos Civiles, sostuvieron que

La existencia misma de minorías no asimiladas constituye una amenaza a la unidad nacional; por tanto, las provisiones relacionadas con los derechos de las minorías no deberían aplicarse en aquellos casos que pudieran favorecer la emergencia de nuevos grupos minoritarios o frustrar el proceso de asimilación, amenazando así la unidad del Estado (Bhabha, 2013: 73).

De acuerdo a esta cita, la negativa de los Estados a reconocer la existencia de minorías en su territorio, o de limitar el alcance de los derechos de las minorías, obedece a un motivo asimilacionista que en términos del propio Bhabha: “cuestiona

el derecho a la propia vida cultural [de las minorías] en favor del principio de lealtad a la nación” (Bhabha, 2013: 73).

Para profundizar en el significado de los Derechos de las Minorías, es fundamental prestar atención a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, aprobada el 18 de diciembre de 1992. Esta declaración establece normas fundamentales para gestionar la diversidad y garantizar la no discriminación de las minorías, en su lucha por alcanzar la igualdad económica y la plena participación social y política.

En el preámbulo se reconoce que esta Declaración se inspira en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; y reconoce la necesidad de lograr una aplicación aún más eficiente de los instrumentos internacionales sobre Derechos Humanos, en lo que respecta a los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas. Los artículos 1.1, 2.3, 5.1 y 5.2 de esta declaración recogen aspectos que considero fundamentales, respecto de las obligaciones de los Estados-nación y de la cooperación internacional para con las minorías:

Artículo 1.1: Los Estados protegerán la identidad y la existencia nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad.

Artículo 2.3: Las personas pertenecientes a minorías tendrán el derecho de participar efectivamente en las decisiones que se adopten a nivel nacional y, cuando proceda, a nivel regional respecto de la minoría a la que pertenezcan o de las regiones en que vivan, de toda manera que no sea incompatible con la legislación nacional.

Artículo 5.1: Las políticas y programas nacionales se planificarán y ejecutarán teniendo debidamente en cuenta los intereses legítimos de las personas pertenecientes a minorías.

Artículo 5.2: Los programas de cooperación y asistencia entre Estados deberán planificarse y ejecutarse teniendo debidamente en cuenta los intereses legítimos de las personas pertenecientes a minorías (ONU, 1992).

Si atendemos a los artículos citados arriba, podemos destacar dos cuestiones centrales respecto de la responsabilidad nacional e internacional para con las minorías: **1.** La responsabilidad de proveer protección a las minorías. **2.** La

responsabilidad de asegurar la participación de las minorías en la vida social y política.

4.3 MULTICULTURALISMO Y DERECHOS DE LAS MINORÍAS

Respecto al tema de la responsabilidad estatal de la protección de las minorías, a pesar de su postura crítica con el multiculturalismo, Bhabha destaca el valor teórico de dos obras fundamentales del filósofo comunitarista canadiense Charles Taylor, que sentaron los fundamentos teóricos del multiculturalismo: *The ethics of authenticity* (1992) y *Sources of the self* (1989). Originalmente, Taylor elaboró su teoría ético-política respecto del caso de la minoría francófona y católica en Canadá. No obstante, la teoría de Taylor ha alcanzado un impacto global y se ha aplicado al estudio de casos de otras minorías en Europa, Latinoamérica y Oceanía (Kymlicka, 2008).

Taylor defiende la tesis central de que el Estado tiene la responsabilidad de proteger a las culturas minoritarias. El axioma sobre el que se construye la argumentación de Taylor es el siguiente: las libertades abstractas que asegura el Estado de derecho moderno no son suficientes para garantizar el libre desarrollo del sujeto, en tanto no incluyan los derechos culturales. Desde un punto de vista

axiológico, Taylor apela al rol trascendental de la comunidad cultural en la que el individuo se ‘desarrolla’ como persona.

Apenas tres años antes de la publicación de *Sources of the Self* (Taylor, 1989), la Asamblea General de la ONU aprobó la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, el 14 de diciembre de 1986. Si atendemos al artículo 1.1 de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, nos encontramos que dice que

el derecho al desarrollo es un derecho humano inalienable en virtud del cual todo ser humano y todos los pueblos están facultados para participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él (ONU, 1986).

De aquí, podemos derivar que el derecho al desarrollo es simultáneamente un derecho individual y un derecho colectivo. Pues bien, según Taylor, el desarrollo ‘auténtico’ del yo precisa de la protección estatal de la cultura en la que se educa la personalidad el individuo. Así, de acuerdo con Taylor, el desarrollo del individuo

siempre se da en una comunidad cultural concreta, cuya protección por parte del Estado se convierte en condición de posibilidad del desarrollo del individuo.

En esta línea de interpretación, según Taylor, desproteger a las culturas minoritarias implica desatender el derecho al desarrollo de aquellos individuos que pertenecen a tales minorías culturales; situadas en una posición asimétrica respecto de los recursos que el Estado destina a proteger la cultura nacional hegemónica. En esta línea de argumentación, Taylor defiende que el libre desarrollo del individuo precisa de la protección estatal de los derechos culturales colectivos.

En este sentido, la protección de la libertad individual ha de incluir la posibilidad de poder desarrollarse en una cultura minoritaria. El Estado tiene así la responsabilidad de garantizar el libre desarrollo de los ciudadanos que pertenecen a culturas minoritarias; de lo contrario, *de facto*, estaría limitando el campo existencial de sus ciudadanos, al no reconocer el valor trascendental de lo que Taylor llama “las fuentes [comunitarias] del yo” (Taylor, 1992).

Taylor analiza la libertad del ciudadano desde el enfoque de lo que él llama ‘el campo de las preferencias’. Para Taylor, las preferencias están ligadas a un ‘sentimiento de la existencia’ que se educa en un contexto cultural comunitario. Así, los sistemas educativos de toda nación inducen las preferencias de sus ciudadanos, o

sea, performan los sentimientos de la existencia de sus ciudadanos. De acuerdo con Taylor, en última instancia, son los sentimientos existenciales los que forman la personalidad ética y orientan los ideales vitales de los individuos.

Según Taylor, la educación que ofrece el Estado presenta a la cultura nacional hegemónica como la auténtica interpretación de la existencia; lo cual genera una tensión en los sentimientos de la existencia de aquellos ciudadanos que se han educado en una cultura minoritaria. De acuerdo con Taylor, la resolución de este conflicto existencial-identitario requiere un proceso de mutuo reconocimiento entre la cultura hegemónica nacional y las culturas minoritarias. A este respecto, la siguiente cita de Taylor es de gran valor ilustrativo:

Yo negocio mi identidad a través del diálogo, parcialmente internalizado, con los otros. Es por ello que el ideal de un nuevo desarrollo de la identidad da una importancia crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de mi relación dialógica con los otros (Taylor, 1989: 48).

De esta cita de Taylor, podemos derivar que la compartimentalización de la sociedad en comunidades culturales aisladas no es la solución al conflicto de

identidades. Por el contrario, de acuerdo con Taylor, la resolución al conflicto de identidades se resuelve por medio del diálogo intercultural, que conduce hacia un proceso de mutuo reconocimiento entre ‘mi identidad’ y la ‘identidad de los otros’.

Según Taylor, el diálogo intercultural entre diferentes identidades aumenta el campo de preferencias del sujeto, es decir, la libertad del individuo. De este modo, Taylor justifica el valor de los derechos culturales de las minorías, manteniéndose aún dentro del marco del liberalismo moderno que sitúa en el centro de la vida moral y política la protección de la libertad individual del ciudadano. La originalidad de la ética de Taylor está en su propuesta de vincular la libertad individual y los derechos culturales; y más concretamente, en su manera de comprender la libertad en el marco del ‘campo de las preferencias’ en el que se educa el individuo, siempre dentro de una determinada comunidad cultural.

Según Taylor, el nivel abstracto en que los derechos civiles y políticos sitúan la libertad del ciudadano, obvia los mecanismos fácticos de significación y elección que operan en la vida cotidiana; esto es, las fuentes culturales comunitarias de la formación del yo como sujeto ético. Respecto a la tensión entre el derecho ‘abstracto’ de los derechos civiles y políticos, y el derecho ‘concreto’ de los derechos culturales, Taylor reconoce en su filosofía la deuda con Hegel, y su

planteamiento de una concepción comunitaria de la libertad y el rol garantista del Estado de derecho.

Situándose en este marco filosófico, Taylor desmonta el mito de la autodeterminación individual de la libertad; y considera esencial garantizar los derechos culturales de las minorías, para garantizar el libre desarrollo de la personalidad subjetiva. Taylor explica el vínculo entre el desarrollo del yo y los lazos comunitarios del siguiente modo:

Cuando llegamos a entender qué es lo que nos define como nosotros mismos, en qué consiste nuestra originalidad, nos damos cuenta que tenemos que acudir a un fondo de sentido que nos indica qué es significativo [...] el significado de mi vida viene dado por el entendimiento que tengo sobre la vida, y tal entendimiento no es una autocreación... Mi entendimiento sobre el significado de las cosas y sobre el significado de la vida es fruto del aprendizaje comunitario, de mi relación con aquellos que son emocionalmente cercanos a mí (Taylor, 1992: 40-41).

En coherencia con esta línea de argumentación, Taylor define las elecciones éticas del sujeto en términos de ‘lealtad’ a su cultura, aprendida en su círculo emocional íntimo. Ahora bien, este componente de lealtad a la propia cultura, esencial en la formación de la identidad ética del yo, en el caso de los individuos que pertenecen a culturas minoritarias puede generar tensiones con la lealtad que el Estado demanda a sus ciudadanos para con la identidad hegemónica nacional.

Para superar este tipo de conflictos, Taylor se opone a la imposición de principios monológicos de regulación de la existencia; lo que en la cultura francófona se conoce como la ‘razón de Estado’; y al mismo tiempo, se posiciona contra la división de la ciudadanía en espacios vitales y políticos fragmentados. Ahora bien, si por un lado, defendemos la libertad de los ciudadanos a ser leales a ideales de vida diferentes a los de la cultura nacional hegemónica; y por otro lado, nos oponemos al dominio de una razón de Estado que regule el cumplimiento de los elementos de socialización generales de la cultura nacional: ¿cómo evitamos la fragmentación de la ciudadanía y el conflicto de lealtades entre ciudadanos pertenecientes a diferentes comunidades culturales?

La solución de Taylor a este dilema pasa por el diálogo intercultural y el mutuo reconocimiento entre ciudadanos de diferentes culturas sobre la base común de los Derechos del ciudadano, y el respeto a la libertad individual como el valor central de

la democracia. A este respecto, el argumento principal que defiende Taylor es que el Estado de derecho ha de proteger los derechos de los ciudadanos, sin privilegiar el valor existencial de una cultura por sobre las demás. Taylor aborda esta cuestión desde el enfoque de lo que él llama “la neutralidad del Estado” (Taylor, 1992: 117). La neutralidad del Estado implica diferenciar entre la comunidad cultural y la comunidad política. Según Taylor, la una no debe estar al servicio de la otra.

En este sentido, el principio de neutralidad se rompe en el momento en que el Estado privilegia una cultura por encima de las demás. Ahora bien, esta concepción neutral del Estado obvia precisamente las condiciones históricas sobre las que se han fundado los Estados modernos sobre la base de la nación; esto es, sobre la base de una cultura que se hegemoniza y adquiere una entidad política propia, diferenciada de las demás, en la forma administrativa-territorial del Estado-nación.

Taylor no ignora esta asimetría histórica entre la cultura nacional hegemónica y las culturas minoritarias. Por ende, partiendo del hecho histórico de que todo Estado-nación se ha formado a partir de la hegemonía nacional de una cultura por sobre las demás, Taylor advierte la necesidad de que el Estado reconozca de manera proactiva el valor denostado de las culturas minoritarias, y aporte recursos para su protección y desarrollo.

Así pues, el Estado tiene el deber de intervenir para compensar la asimetría histórica entre las culturas minoritarias y la cultura hegemónica nacional; y asegurar, así, el libre desarrollo de todos los ciudadanos en igualdad de oportunidades. Taylor interpreta esta intervención del Estado garantista de los derechos culturales desde el enfoque del reconocimiento del valor de las diferentes identidades. En sus propias palabras:

Llegar a un reconocimiento mutuo de la diferencia -es decir, del igual valor de las diferentes identidades- requiere algo más que creer en este principio; requiere también establecer algunos estándares respecto a los cuales las identidades afectadas puedan reivindicar su igualdad. Debe haber algún acuerdo sustantivo sobre el valor de la igualdad, de lo contrario, el principio formal de la igualdad no es sino un concepto vacío. El entendimiento político de la igualdad implica algo más que el mero reconocimiento del valor de la diferencia, implica tomarse en serio cómo asistir el desarrollo de las culturas manteniendo una esfera política compartida (Taylor, 1992: 52).

En el siguiente apartado, al hilo del diálogo crítico que establece Bhabha con la obra de Taylor, presentaremos los dilemas del reconocimiento de las diferencias, más allá de la solución multiculturalista; focalizando la crítica a los mecanismos políticos y culturales de la producción de las diferencias.

4.4 LA CRÍTICA HUMANISTA A LA NORMALIZACIÓN DE LA DIFERENCIA

Desde la década del 90, Bhabha ha venido trabajando en la cuestión del reconocimiento de las diferencias, no tanto desde el punto de vista del análisis de los límites al libre desarrollo de la identidad; cuanto sí desde el punto de vista de los casos de violación de los derechos fundamentales de las minorías (Bhabha, 1994; 2010; 2013).

En este sentido, la responsabilidad del Estado de proteger a las minorías se convierte en la responsabilidad del Estado de garantizar el cumplimiento pleno de los Derechos Humanos de los colectivos que han sido históricamente subalternizados. Así pues, Bhabha analiza la responsabilidad del Estado para con los grupos minorizados, a partir de la misión fundamental del Estado de transformar las dinámicas histórico-políticas de exclusión, discriminación y /o dominación.

Desde este enfoque, Bhabha define a la ‘minoría’ a partir del análisis de las relaciones inter-grupales de desigualdad, discriminación y dominación, es decir, desde la condición de subalternidad de los grupos minorizados. Desde esta perspectiva, la condición de ‘minoría’ no se corresponde necesariamente con una inferioridad numérica / demográfica. Por ejemplo, en el caso del Apartheid de Sudáfrica, la población indígena negra constituía una mayoría numérica / demográfica, no obstante, ocupaba una posición subalterna (minorizada) respecto a la población blanca que ocupaba los puestos de poder.

A este respecto, la Recomendación General nº 18 del Comité de Derechos Humanos de la ONU, en 1989, advertía sobre la responsabilidad de los Estados de cumplir con el principio de no discriminación. Concretamente, la Recomendación General nº 18 indicaba que los Estados están obligados a

adoptar disposiciones positivas para reducir o eliminar las condiciones que originan o facilitan que se perpetúe la discriminación prohibida por el Pacto [de los Derechos Civiles y Políticos]. Las medidas de este carácter pueden llegar hasta otorgar, durante un tiempo, al sector de la población de que se trate un cierto trato preferencial en cuestiones concretas en

comparación con el resto de la población, en cuanto sea necesario para corregir la discriminación de hecho (ONU, 1989).

Aquí, el sentido de la ‘diferencia’ no alude a una diferencia cultural-identitaria; sino mas bien a una diferencia social, política y económica que se define en términos de relaciones estructurales de desigualdad, exclusión y dominación. Así pues, el reconocimiento por parte del Estado de este tipo de ‘diferencias’ intergrupales, genera la obligación de aplicar medidas positivas que deben ser proporcionales a la brecha de diferencia sobre la que se quiere intervenir; con la finalidad de proveer equidad entre todos los ciudadanos. A propósito de este deber ‘especial’ del Estado de derecho para con las minorías, Bhabha plantea los siguientes dilemas:

*¿Acaso puede una demanda de universalidad, al mismo tiempo, alentar un reclamo de especificidad?
¿Cómo se puede trazar la línea divisoria entre una y otra? ¿Cómo habría de alinearse la ‘dignidad igualitaria’ con un derecho a la ‘igualdad en la diferencia’? (Bhabha, 2013: 38) [cursiva en el original].*

Para abordar la respuesta a los dilemas que plantea Bhabha, considero imprescindible distinguir entre dos significados de la categoría de ‘minoría’:

1. Por un lado, debemos considerar el término de ‘minoría’ tal y como queda definido en la filosofía de Taylor, esto es, como un grupo cultural numéricamente / demográficamente inferior al grupo que compone la mayoría cultural de un Estado.
2. Por otro lado, debemos considerar el término de ‘minoría’ tal y como queda definido en la filosofía de Bhabha, esto es, como un grupo social desplazado de las esferas de poder económico, político y / o simbólico, definido así por su ‘condición subalterna’.

Si tomamos el primer sentido del concepto de ‘minoría’, el derecho a la diferencia incluye lo que la Recomendación General nº 18 llamaba

los derechos específicos de determinadas categorías de personas o comunidades, por ejemplo, las personas pertenecientes a minorías a gozar de su cultura, profesar y practicar su religión y emplear su idioma [...] Estos derechos son derechos permanentes,

reconocidos como tales en los instrumentos de los derechos humanos (ONU, 1989).

Si tomamos, sin embargo, el segundo sentido del concepto de ‘minoría’, el reconocimiento de la ‘diferencia’ se concreta en ‘medidas especiales’ conocidas generalmente como ‘acción afirmativa’. Estas medidas no constituyen derechos permanentes, sino que se concretan en la forma de políticas públicas con un origen y un fin determinado en el tiempo.

En la demanda de alinear la ‘dignidad igualitaria’ con un derecho a la ‘igualdad en la diferencia’, en ocasiones ambos sentidos del concepto de ‘minoría’ están implicados de manera imbricada; en otras palabras, hay ocasiones en las que ambos sentidos de ‘minoría’ confluyen en un mismo colectivo, de tal modo que los titulares de los derechos culturales permanentes pueden beneficiarse también de medidas sociales especiales (temporales).

Bhabha va un paso más allá en su reflexión sobre la condición de las minorías y la responsabilidad del Estado en la protección de éstas; y se pregunta por los mecanismos que deberían activarse para evitar situaciones como las del Apartheid en Sudáfrica, o episodios como los del genocidio bosnio en Srebrenica (1995) o el genocidio de los tutsi en Ruanda (1994).

Las reflexiones de Bhabha sobre estos tres casos ponen de relieve un aspecto más profundo acerca de la protección del Estado de derecho a las minorías, que va más allá de las relaciones de desigualdad, discriminación y dominación. Concretamente, Bhabha pone el foco sobre las relaciones de dominación intergrupales que implican prácticas de racismo estructural; y que se ejercen sobre la base de un proceso de deshumanización de los colectivos minorizados, cuyo resultado extremo son las prácticas de genocidio.

En este nivel de reflexión, para Bhabha, la cuestión de la justicia relativa al reconocimiento de las diferencias implica cuestionar las posiciones de hegemonía / subalternidad, a partir de un diálogo democrático que activa una reflexión acerca de la configuración histórico-política de la diferencia. En este sentido, Bhabha formula la siguiente pregunta: “¿acaso la ‘Justicia’ es meramente un principio ético y legal, o emerge cargada de un bagaje histórico y político?” (Bhabha, 2013: 31).

Según la concepción del ‘reconocimiento’ que defiende Bhabha, la lucha por el reconocimiento es una lucha histórica por la justicia, que se inserta en el campo de los antagonismos políticos del presente; en el que distintas subjetividades colectivas entran en disputa por determinar el alcance y la aplicación de la universalidad del derecho. En esta lucha histórica por el reconocimiento, las voces de las minorías cuestionan los límites de la universalidad de la justicia, a partir de relaciones

concretas de desigualdad, discriminación y dominación. En esta dialéctica entre lucha por el reconocimiento / lucha por la justicia, emerge la agencia de la alteridad. A este respecto, Bhabha subraya que en la lucha por el reconocimiento

somos parte de un diálogo que al principio puede no ser oído –siempre pueden ignorarte-, pero ya nadie puede negar tu estatus como persona (Bhabha, 2013: 108).

En este caso, el objetivo de la lucha por el reconocimiento no es legitimar el valor cultural diferencial de las distintas identidades colectivas; sino cuestionar el poder que concentran las identidades hegemónicas para regular las normas de la producción simbólica, la redistribución económica y la representación política.

En este sentido, las luchas por el reconocimiento libran una disputa en el terreno ético-político; en el cual se define el sentido de la justicia; en aras de construir un sentido de la justicia capaz de transformar las relaciones intergrupales de discriminación, exclusión y dominación. En este sentido, el objetivo político de las luchas por el reconocimiento radica en hacer emerger un debate ético-político que cuestione la jerarquía de poder entre las diferentes identidades colectivas.

Así pues, la lucha por el reconocimiento no persigue como objetivo estratégico ‘institucionalizar’ el valor de las diferencias culturales; sino que busca, en un nivel más fundamental, combatir las dinámicas de exclusión, discriminación y dominación, fundamentadas en procesos histórico-políticos de construcción hegemónica de una identidad cultural que subalterniza a otras. Esta lucha por el reconocimiento implica un diálogo político que alcanza el nivel de la memoria histórica como parte de la comprensión de la producción de la diferencia. Tal diálogo sentaría las bases para una ‘ética de la vecindad’; entendiendo la ‘vecindad’ como una metáfora de la convivencia con el ‘otro’ que habita con nosotros y cuya identidad ha sido históricamente negada, menospreciada, subalternizada o incluso deshumanizada.

En respuesta a estas lógicas político-culturales de negación y deshumanización del ‘otro’, Bhabha defiende la actualidad del humanismo como una propuesta ética para la paz. En esta línea de investigación, Bhabha considera esencial re-descubrir la humanidad que nos une, a partir de lo que él mismo llama una “ética de la vecindad” (Bhabha, 2013; 2011). Bhabha relaciona la metáfora de la ‘vecindad’ con la metáfora de la ‘hospitalidad’, en diálogo con la ética de Derrida y Lévinas (Bhabha, 2013; Derrida, 2006; Lévinas, 1999).

En la filosofía de Bhabha, las metáforas de la ‘vecindad’ y la ‘hospitalidad’ re-significan la espacialidad del vivir juntos como una relación dialógica. En esta línea de interpretación, la vecindad y la hospitalidad refieren a un modo dialógico de relacionarnos con el ‘otro’ que, en su alteridad, es nuestro ‘vecino’. A este respecto, Bhabha destaca que para Lévinas “el lenguaje es hospitalidad” (Bhabha, 2013: 29).

Bhabha considera el lenguaje como el campo original donde se constituyen las relaciones éticas de convivencia. Partiendo de este axioma, Bhabha subraya la función deshumanizadora que desempeñan los estereotipos, como un modo de construir la indignidad del ‘otro’, es decir, de significar la diferencia como inferioridad ontológica. En esta línea de interpretación, Bhabha explica la violencia desde

la ausencia de ese trabajo ético y político de negociación constante entre lo condicional y lo incondicional, entre la significación lingüística y las regulaciones discursivas y gubernamentales (Bhabha, 2013: 31).

Aquí aparece la cuestión ética del reconocimiento de las diferencias, ya no primaria y exclusivamente desde la perspectiva de la responsabilidad del Estado;

sino antes bien desde un nivel aún más profundo de la responsabilidad ética y política que nos implica a todos/as en tanto que ‘vecinos de los otros’. Este planteamiento reenfoca la pregunta por la justicia desde la perspectiva de la responsabilidad ciudadana.

A este respecto, Bhabha habla de la función de la pedagogía humanista en la misión de la construcción de la paz social. Aquí la pedagogía no ha de entenderse en el sentido restringido de la educación formal que se imparte en las aulas. La pedagogía humanista aquí se refiere al sentido más amplio de la educación popular, en el sentido gramsciano, que involucra a varios aparatos ideológicos.

En el centro de la misión de la pedagogía humanista está la crítica al esencialismo de la identidad que ha tomado la forma política del etno-nacionalismo como un proyecto político que organiza la sociedad, la economía, la política y la cultura a partir del proyecto hegemónico de una identidad cultural que subordina o incluso niega al resto de identidades.

En la crítica de Bhabha al etno-nacionalismo, la crítica cultural ocupa un lugar central. En este sentido, Bhabha declara un compromiso de las ciencias hermenéuticas con el análisis de las experiencias lingüísticas y simbólicas que estructuran la subjetividad humana; focalizando “el valor específico de la política

de producción cultural” (Bhabha, 2002: 40). De acuerdo con Bhabha, el valor de la crítica cultural no consiste en prescribir tolerancia hacia el valor de las diferentes identidades culturales; sino en cuestionar el modo en que las representaciones simbólicas ‘normalizan’ las diferencias sociales y culturales mediante la significación estereotipada de la ‘alteridad’.

Esta concepción de la crítica cultural se construye sobre el axioma de que la política de la producción cultural implica una política de identificación que produce un campo de antagonismos identitarios ‘normalizados’, mediante un sistema de construcción estereotipada de ‘las diferencias’. Desde este enfoque analítico, la crítica cultural aborda diferentes dominios de producción simbólica incluyendo a los medios de comunicación, la industria cultural y el discurso científico-universitario; esto es, las diferentes fuentes de producción simbólica que regulan la opinión pública y configuran el imaginario colectivo que define las diferencias identitarias.

A este respecto, en abril de 2017 Bhabha contribuyó al panel *World, Image, Thought*, en la conferencia *Culture beyond borders*, poniendo de relieve el valor de la crítica cultural en el cuestionamiento analítico de los modelos simplistas y esencialistas de la representación de las diferencias (Bhabha, 2017). En esta conferencia, Bhabha destacó que el valor democrático de la crítica cultural radica precisamente en la toma de conciencia del impacto que la producción simbólica de

las diferencias tiene sobre la esfera pública deliberativa donde se forma la opinión pública y se informa el debate político.

En este nivel de análisis cultural crítico, Bhabha dialoga con un texto póstumo de Edward Said: *Humanism and Democratic Criticism* (2004). El núcleo del diálogo Bhabha / Said radica en el compromiso de las humanidades con un tipo de análisis crítico de la ‘identidad’ que desvela los mecanismos de ‘normalización’ de las diferencias; esto es, un análisis crítico en el que las estrategias de identificación cultural son presentadas respecto de los procesos histórico-políticos contingentes. En este nivel de análisis, en el que Bhabha se reconoce deudor de la hermenéutica humanista de Said, el lenguaje se constituye como un ‘agente’ de la paz. En esta línea de interpretación, Bhabha pone de relieve que

El elemento retórico se convierte en una cuestión política tan fundamental para la re-construcción de la ciudadanía como la identidad legal o la protección de los derechos individuales y grupales. Lo que confiere a la retórica una causalidad y una agencia cuasi autónoma (Bhabha, 2013: 175).

En este sentido, la crítica al discurso nacionalista constituye un objetivo estratégico principal, en la conceptualización de “la nación como una forma de elaboración cultural” (Bhabha, 2010: 14). En esta línea de análisis, la crítica cultural aborda los procesos de producción de la ‘conciencia nacional’, a partir del estudio de los fenómenos de integración / exclusión; entendiendo en este sentido la noción de la ‘diferencia’ a partir de los procesos de marginalización, discriminación y exclusión. Desde esta perspectiva, la crítica cultural focaliza los discursos que

En nombre del interés nacional o la prerrogativa étnica racionalizan las tendencias autoritarias, “normalizadoras” que existen dentro de las culturas. En este sentido, la perspectiva antagonista de la nación como narración establece las fronteras culturales de la nación para que estas puedan ser reconocidas (Bhabha, 2010: 15).

En esta línea de crítica cultural, a la que Bhabha se refiere como ‘resistencia humanista’, el potencial emancipador de la crítica radica en su capacidad de identificar los nodos de interacción entre “el reino de las palabras y el ámbito de la acción social” (Bhabha, 2013: 169). A este respecto, Bhabha destaca el valor

hermenéutico del humanismo de Said y su contribución a la reflexión sobre el lugar que la narración ocupa en las practicas de la vida cotidiana. Así, Bhabha afirma que “la idea de la narración resulta de fundamental interés para el humanismo como parte de su compromiso con una interpretación revisionista de la historia” (Bhabha, 2013: 170).

Esta dimensión lingüística constituyente de los procesos de transformación no-violenta de los conflictos sociales y políticos, implica un proyecto ético de memoria colectiva que ahonda en las practicas dialógicas de la convivencia como estrategia de reconciliación con la ‘otredad’; con el objetivo de reconstruir la relación de vecindad y superar las lógicas culturales de deshumanización del ‘otro’. En este sentido, el compromiso humanista con la paz radica en reconstruir una memoria polifónica en la que emerge un sentido de la comunidad que incluye distintas narrativas y subjetividades, teniendo especialmente en cuenta a aquellas identidades que han sido silenciadas o borradas por la ‘Historia’ hegemónica. En esta línea de análisis estratégico y reconstructivo de la historia, Said decía:

Creo firmemente que el humanismo debe ahondar en los silencios , en el mundo de la memoria, en los lugares de la exclusión y la

invisibilidad, en ese tipo de testimonios que no aparecen en los informes (Said, 2004: 81).

Para cerrar este apartado, queremos traer a esta reflexión sobre el compromiso humanista de las ciencias hermenéuticas, el punto de vista del investigador de la Catedra UNESCO de Filosofía para la Paz, Sidi Omar; quien defiende el valor de las humanidades para combatir el ‘choque de ignorancias’ (Omar, 2015; Said, 2001). En concreto, Omar lanza el siguiente envite para seguir trabajando en la reconstrucción de la memoria colectiva contra la normalización estereotipada de la producción de las diferencias:

mientras que Said ha desempeñado un papel importante en llamar la atención sobre este problema fundamental, a saber el choque de las ignorancias, éste simplemente tocó su superficie. Queda mucho más trabajo por hacer en el desarrollo de una teoría que proporcione un marco intelectual para el análisis de la información empírica sobre las cuestiones de la ignorancia en la comunicación intercultural (Omar, 2015: 203).

El propio Sidi Omar subraya el valor de ‘la educación para la paz’ que implica “el reconocimiento de las diferencias culturales y la capacidad de superar las limitaciones de la propia visión del mundo y abrirse a otros horizontes cognitivos, experiencias y relatos diferentes” (Omar, 2015: 206). Nos interesa, en este sentido, explorar el vínculo entre esta concepción de la educación para la paz y la concepción educativa de lo que Bhabha llama la “ética de las pedagogías humanistas” (Bhabha, 2013: 168).

A este respecto, queremos señalar el núcleo dilemático del reconocimiento político de las diferencias culturales, desde la perspectiva de la crítica cultural de la construcción política de las diferencias; cuyas conexiones hay que rastrear en un análisis histórico y contextual, en una dinámica diferente a la instituida por la ética de la tolerancia y el relativismo de la diferencia en el modelo comunitarista.

Cerramos este capítulo, así, subrayando la ambivalencia que encierra el proyecto ético-normativo humanista, en función de la aplicación de principios hermenéuticos de interpretación no esencialista de la identidad, que permiten:

1. Focalizar los antagonismos entre los diferentes grupos sociales y culturales.

2. Relevar los procesos de integración / exclusión de la pluralidad de voces y sujetos colectivos en los espacios institucionales de toma de decisiones democráticas.

3. Ampliar el horizonte de la memoria colectiva, desde un enfoque historiográfico crítico, respecto del estudio de la construcción política de la ‘normalización’ de las diferencias.

CONCLUSIONES

En este capítulo hemos presentado una lectura dilemática de los debates ético-normativos sobre el reconocimiento de las diferencias, a propósito de las iniciativas de protección de las minorías, en el marco de la génesis de los Derechos Humanos y los Derechos de las minorías.

Profundizando en el análisis sobre la naturaleza y evolución de los Derechos Humanos, este capítulo ha presentado una reflexión sobre el vínculo entre los derechos humanos de primera generación (derechos civiles y políticos), segunda generación (derechos sociales, económicos y culturales) y tercera generación (derechos de autodeterminación y solidaridad de los pueblos). En este nivel de análisis explicamos el carácter inalienable, indivisible, interdependiente y universal de los Derechos Humanos.

Ampliando el análisis genealógico de los Derechos Humanos, el capítulo ha situado la génesis de los Derechos de las minorías, explicando los desafíos normativos, políticos y semánticos que han definido la institucionalización de los derechos de las minorías.

Entrando en el análisis filosófico de los Derechos de la minorías, este capítulo ha presentado dos modelos de conceptualización de los derechos de las minorías:

1. El modelo comunitarista de Taylor, que se basa en el modelo multiculturalista del reconocimiento político de las diferentes identidades culturales.
2. El modelo humanista de Bhabha, que se basa en la crítica cultural a la producción histórica y política de la diferencia en diálogo con la ética de la hospitalidad de Levinas / Derrida y con el humanismo hermenéutico de Edward Said.

A estos dos modelos de interpretación del ‘reconocimiento de las diferencias’ subyacen distintas conceptualizaciones de la noción de ‘minoría’:

1. Mientras que el modelo de Taylor define a la ‘minoría’ como un grupo cultural numéricamente / demográficamente inferior al de la mayoría cultural de un Estado.
2. El modelo de Bhabha define a la ‘minoría’ en términos de las relaciones de poder inter-grupales, donde la ‘minoría’ se corresponde con la posición subalternizada de un colectivo social y / o cultural en los espacios de poder político, simbólico o económico.

Por un lado, Taylor propone el modelo multicultural de reconocimiento y protección estatal a las diferentes minorías como un proyecto ético basado en la tolerancia, el respeto mutuo y el dialogo intercultural.

Por otro lado, Bhabha propone una crítica de los procesos políticos y culturales de producción de la ‘normalización’ de las diferencias, sobre la base de un dialogo ético que implica la transformacion de la memoria colectiva y de las estructuras de opinión y deliberación; haciendo hincapié en los procesos políticos y culturales de reconciliación / emancipación respecto de las relaciones históricas inter-grupales de violencia, discriminación y dominación.

Bhabha plantea esta tarea de transformación política y cultural como parte del compromiso humanista con la interpretación del rol que los símbolos y el lenguaje juegan en la construcción de las identidades colectivas. En este sentido, Bhabha plantea una pedagogía humanista que:

1. Desarticule las concepciones esencialistas y estereotipadas de las diferencias.
2. Genere un modelo de democracia interactiva y dialógica entre las diferentes identidades antagónicas en lo que él mismo llama ‘una ética de la vecindad’.
3. Reconstruya, desde un enfoque reconciliador, los lazos históricos comunitarios entre las identidades colectivas antagónicas.

GENERAL CONCLUSIONS

Throughout the four chapters, this thesis has shown how the concept of ‘humanism’ has been at the core of many relevant debates on ‘interculturality’ and ‘recognition of differences’, in different moments of the history of the UN / UNESCO since 1951 until 2011. In order to explain the historical development of the semantic field of the concept of ‘humanism’, our analysis does not oppose the discourses of global political institutions to academic and university institutions; on the contrary, the findings of this thesis allow us to affirm that these two areas interact in different ways. At the foundations of the ethic and normative dilemmas that this thesis elucidates, it lies the complex significance of ‘humanism’ and its application to multicultural societies in the general context of globalization. To highlight the main findings of this thesis, this section re-addresses the two research questions formulated in the introduction:

1. How does Philosophy for Peace link the ethical and normative dimensions of 'humanism'?
2. How has the question of 'interculturality' and 'recognition of differences' evolved from the emergence of the idea of 'New Humanism' in 1951 until its

renewal in 2011, within the institutional-discursive framework of the UN/UNESCO?

In general terms, this thesis has framed the notion of ‘humanism’ as an ethical and political project that aims to empower those social groups that have been historically and structurally excluded, discriminated or violated in their fundamental rights and dignity. To articulate this general objective, each chapter has focused on concrete conditions of empowerment, highlighting different challenges and dilemmas related to the ‘recognition of differences’ through the mechanism of intercultural dialogue.

In chapter one, we explained how ethics has become a scientific discipline within the institutional frame of the UNESCO Chair of Philosophy for Peace, from the nineties, by analyzing the dialogue between Philosophy for Peace, Discourse Ethics, Social Theory of Recognition and Postcolonial Theory. In this line of analysis, we have explained the link between ‘humanism’ and ‘interculturality’ from the ethical debates within the UNESCO Chair of Philosophy for Peace.

According to these debates, the project of New Humanism implies a two level strategy: **a)** one addressed to transform the social grammar of moral sentiments; **b)**

another addressed to transform the system of scientific knowledge and public opinion.

In this regard, in chapter one, we have explained the critical role of philosophy when it comes to analyze the symbolic construction of social and cultural antagonisms, by highlighting how the media and the institutionalized systems of knowledge contribute to ‘normalize’ hierarchies of power and structural injustices. As a positive response to this logics of representations, the idea of New Humanism aims to build intercultural solidarity on the basis of Human Rights as a common ground, by giving voice to different social actors under the principle of the right of self-representation and self-definition in different spaces of the public sphere.

As a focus remark, in chapter one we have explained how symbolic construction of social and cultural antagonisms determines the scale of affections, by activating or disactivating basic human moral capacities of indignation and solidarity towards certain groups that suffer structural injustices. In this sense, chapter one concludes that communicative action in different spaces of the public sphere –political parties and political institutions, universities, the media and the civic spaces of political activism- lays out the ground for the possibility of group identification, empathy and recognition among different social and cultural groups. Therefore, the possibilities of building an intercultural dialogue relies on the sinergies and interactions among

these four spaces of dialogue; making sure that all different voices are heard on the basis of equal access to political, symbolic and mediatic representation.

In chapter two, we analyzed Lévi-Strauss's criticism of the teleological interpretation of history produced in the West, under the name of 'humanism', which prescribes a normative model of human development, forcing 'primitive' cultures to disappear. In this line of analysis, chapter two delves into Lévi-Strauss's epistemological arguments that re-evaluate the ecological logic of 'primitive' cultures and underline the need to protect cultural diversity as a fundamental condition for the preservation of biological diversity, in the context of the twenty-first century ecological crisis.

Thus, in chapter two we have seen how Levi-Strauss focused his critique to 'humanism' as a wider critique to the process of globalization of the 'industrial civilization'. In this line of criticism, we have underlined how Lévi-Strauss endeavored to unveil the 'myth of progress', explaining its mechanisms of operation through profound techno-economic transformations that have defined long-term strategies of development world wide.

According to Lévi-Strauss, such demands of techno-economic development produce a hierarchy between cultures, deciding which ones live and which ones die,

depending on how they approach or distance themselves from the ideal horizon of the global progress of humanity. Against this conception of progress, Lévi-Strauss elaborated his critique to the idea of a New Humanism as an idea that would legitimize the Western 'myth of progress'.

In order to face the challenge fostered by the Western model of progress, Lévi-Strauss defends the epistemological value of ethnography and, in particular, his own materialistic conception of structural anthropology. From this perspective, he proposed to explain the rules of culture (ideological superstructure) in reference to the ecological laws of conservation of the ecosystem (material infrastructure). In defense of this methodological strategy, Lévi-Strauss elaborated his critique to Sartre's humanist historicism, in particular, and to any other teleological conception of social development, in general.

As a result of his own epistemological and ethical position, Lévi-Strauss maintained a very critical distance from the idea of New Humanism. On the normative dimension of humanism, he advocated that the protection of cultural diversity is an illusion unless the material living conditions of the 'primitive cultures' are legally protected and enforced by international institutions such as the ONU / UNESCO. On the ethic dimension of humanism, Lévi-Strauss defended the epistemological value of 'primitive cultures' and their deep understanding of

ecological laws for the preservation of life in Earth. In this regard, he was an advocator of the value of ethnology as a science that bridges the epistemological gap between 'modern' and 'primitive' societies.

In chapter three, we analyzed the debates on the idea of 'New Humanism' from the Postcolonial Theory perspective. These debates influenced the renewal of the idea of Humanism, relaunched in 2011 by UNESCO's Director-General, Irina Bokova.

In chapter three we have shown how postcolonial criticism has enabled the renewal of the idea of New Humanism from a profound critique to neo-colonialism that focuses on geo-political and cultural relations of domination / resistance between the West and the Third World. In this regard, in chapter three we have highlighted how strategies of postcolonial domination / resistance have enabled new alliances and antagonisms between: **a)** on the one hand, the cooperation between the vernacular elites and the international elites for the continuation of colonial relations among the West and the Third World; **b)** the international cooperation between anticolonial movements for the autonomy and sovereignty of the Third World countries.

Tracking from the postcolonial critique, the New Humanism denounces the persistence of racial and cultural discrimination in the second half of the twentieth century; and it calls for a debate on the realization of the Human Rights, including the right of self-determination. In this sense, the New Humanism addresses the core tension between: **a)** on the one hand, the intention of universality of the Human Rights framework; **b)** on the other hand, the multiplicity of voices that, from different subordinate positions, make a demand for full access and enjoyment of the universal system of Human Rights.

In chapter four, we presented a dilemmatic reading of the ethical-normative debates on ‘recognition of differences’, regarding the initiatives for the protection of minorities, within the framework of the Human Rights and Minority Rights. Deepening into the genealogical analysis of the Human Rights, in chapter four, we have located the genesis of Minorities Rights, by explaining the normative, political and semantic challenges that have defined the institutionalization of the rights of persons belonging to ethnic, religious or linguistic minorities. At this level of analysis, we have explained the inalienable, indivisible, interdependent and universal character of Human Rights.

Entering into the philosophical analysis of the issue of Minority Rights, in chapter four we have presented two models of conceptualization of 'minority rights':

1. Taylor's communitarian model, based on the multiculturalist paradigm of political recognition of different cultural identities.
2. Bhabha's humanist model, which is based on the approach of cultural criticism to the historical and political construction of cultural differences.

These two models of interpretation of the issue of 'recognition of differences' are underpinned by different conceptualizations of the notion of 'minority': **a)** while Taylor defines a 'minority' as a cultural group numerically / demographically inferior to that of the cultural majority of a State; **b)** Bhabha defines a 'minority' in terms of inter-group power relations, where the 'minority' corresponds to a subaltern position in the hierarchy of power: political, symbolic or economic power.

On the one hand, Taylor proposes a multicultural model of State recognition and protection to minorities, as an ethical project based on tolerance, mutual respect and intercultural dialogue. On the other hand, Bhabha proposes a critique of the political and historical processes of 'normalization' of differences, which implies an ethical

project of transformation of the nation's collective memory; by enacting political and cultural processes of reconciliation / emancipation with respect to inter-ethnic historical relations of violence, discrimination or domination. Bhabha poses this task of political and cultural transformation as part of the humanist commitment to de-essentialize cultural and social differences. In this sense, Bhabha proposes a humanistic pedagogy that aims to:

1. Disarticulating essentialist and stereotyped conceptions of social and cultural differences.
2. Generating a model of interactive and dialogical democracy between different antagonistic identities under the principle of 'an ethic of neighbouring'.
3. Reconstructing, from a reconciliatory approach, the historical community ties between antagonistic ethnic and cultural identities.

To sum up, throughout the four chapters of this thesis, we have explained the core dilemmas and challenges deployed through the debates on 'humanism' in different epistemic and institutional domains, from the end of the World War II. To this purpose, this thesis has intended to:

1. Reconstructing the debates on 'humanism' originated within the UNESCO, firstly in the 1950s and renewed in 2011, taking 'humanism' as the driving force that guides intercultural dialogue as an essential part of the global project of protection of minorities and the fight against racism, since the end of World War II.

2. Analyzing the idea of 'humanism' from a critical point of view, taking as reference the debates opened firstly by Levi-Strauss and later by Homi K. Bhabha, on the ethical and normative dimensions of the 'recognition of differences'.

3. Generating a proposal of humanistic epistemology within the theoretical framework of Philosophy for Peace, through a re-interpretation of the categories of 'interculturality' and 'recognition', from a critical-communicative and postcolonial approach, according to which the system of scientific knowledge produced at university and academic circles should critically interact with other ethical and political knowledges generated in spaces of civic activism, political parties and the media.

To end, we want to remark that the proposal of a humanistic epistemology feeds into the UNESCO renewal of the idea of a New Humanism. In this epistemological and ethical strategy, the humanistic academic knowledge is not an

alien to the rest of political and ethical knowledges generated by the wider society; but it emerges precisely in interaction and confrontation with other knowledges and discourses. In this sense, the humanistic epistemology emerges as a critical response to the normalization of cultural and epistemic violence embodied in hegemonic symbolic structures.

From this perspective, the humanistic commitment to the peaceful transformation of society must produce a critical analysis of both the normative and ethical frameworks that legitimate structural inequalities and violations of fundamental rights. Ultimately, the New Humanism maintains alive the principle of hope in the peaceful coexistence and mutual understanding of a plural common humanity, in the context of multicultural societies, despite the large threatening shadow of ethno-politics and ethno-nationalism.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, L. (1970) Idéologie et appareil Idéologique d'État (notes pour une recherche), *La Pensée*, n. 151, version électronique:

http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE_texte.html

AMOSSY, R. y HERSCHBERG, A. (2011) *Estereotipos y clichés*, Buenos Aires: Eudeba.

ANDERSON, P. (1976) The antinomies of Gramsci, *New Left Review*, **Special Issue**, pp. 5-78.

ANDERSON, P. (2016) Los herederos de Gramsci, *New Left Review*, n. 100, pp. 79-110.

APEL, K-O. (1991) *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*. Barcelona: Paidós.

AUDI, R. (2004) *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid: Akal.

BADIOU, A. (2005) The adventure of French Philosophy, *New Left Review*, n. 35, pp. 67-77.

BAKHTIN M. (1970) *La Poétique de Dostoïevski*, Paris: Le Seui.

BERTHOLET, D. (2005) *Sartre*, Paris: Tempus.

BHABHA, H. K. (ed.) (1990) *Nation and Narration*, London: Routledge.

BHABHA, H. K. (1994) *The location of culture*, London: Routledge.

BHABHA, H. K. (2002) El compromiso con la teoría, en Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, pp. 39-59.

BHABHA, H. K. (2010) Narrar la nación, en Homi K. Bhabha (ed.) *Nación y Narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Mexico DF: Siglo XXI, pp. 11-19.

BHABHA, H. K. (2011) *Our neighbors, ourselves: contemporary reflections on survival*, Berlin: Hegel Lectures series / De Gruyter.

BHABHA, H. K. (2013) *Nuevas minorías, nuevos derechos: notas sobre cosmopolitismos vernáculos*, Mexico DF: Siglo XXI.

BHABHA, H. K. (2017) Word, Image, Thought, public lecture in the conference Culture beyond borders: the Roma contribution, Harvard University. April 11.

BLENGIO VALDÉS, M. (2016) *Manual de Derechos Humanos*, Montevideo: Universidad de la República.

BOKOVA, I. (2010) Perspectivas del Nuevo Humanismo en el siglo XXI. Discurso pronunciado en la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, 1 de Diciembre.

BOKOVA, I. (2011) El Humanismo: una nueva idea, *El Correo de la UNESCO*, Octubre-Diciembre. pág. 5.

BOKOVA, I. (2014) UNESCO in a Globalised World: New Humanism for the 21st Century, in Irina Bokova (ed.) *Envisioning a New Humanism for the 21st Century. New Avenues for Reflection and Action*. Paris: UNESCO. pp. 5-7.

BUTLER, J. (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad.*

Buenos Aires: Amorrortu.

CASSIN, R. (1951) La Declaration Universelle et la mise en oeuvre des Droits de l'Homme, *Le Courrier de l'UNESCO*, pp. 2-11.

CASSIN, R. (1968) Génesis de la Carta de los Derechos Humanos, *El Correo de la UNESCO*, pp. 4-7.

COMINS, I. (1999) Cultura para la paz, hacia una búsqueda del reconocimiento, *Cuartas Jornadas para el Fomento de la Investigación en Ciencias Sociales y Humanas*, Castelló, Universitat Jaume I, pp. 37-60.

COMINS, I. (2008) Antropología filosófica para la paz: una revisión crítica de la disciplina, *Revista de Paz y Conflictos*, n. 1, pp. 61-80.

COMINS, I. y MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2011) Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado, en Francisco Muñoz (coord.) *Los habitus de la paz. Teoría y práctica de la Paz imperfecta*, Granada, Universidad de Granada, pp. 95-122.

COMINS, I. y PARIS, S. (2012) Epistemologías para el Humanismo desde la Filosofía para la Paz, *Reçerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, n. 12. pp. 5-11.

COMINS, I. y MUÑOZ, F. (2013) Filosofías para la praxis de la paz, en Irene Comins y Francisco Muñoz (eds.) *Filosofías y praxis de la paz*, Barcelona, Icaria, pp. 23-58.

CORTINA, A. (2004) El horizonte ético de la Unión Europea, en Sonia Reverter Bañón (ed.) *Valores básicos de la identidad europea*, Castelló, Universitat Jaume I. pp. 13-20.

COMAROFF, JOHN L. (2009) *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*. Buenos Aires-Barcelona: Katz / CCCB.

DERRIDA, J. (2006) *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

DESCOMBES, V. (1979) *Le Même et l'Autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit.

DORAN, R. (2013) Sartre's "Critique of Dialectical Reason" and the debate with Lévi-Strauss, *Yale French Studies*, no. 123, especial issue, *Rethinking Claude Lévi-Strauss (1908-2009)*, pp. 41-62.

DURKHEIM, É. (1956) *Les reglas de la méthode sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.

EAGLETON, T. (2001) Subjects and Truths, *New Left Review*, n. 9, pp.155-160.

ENGELS, F. (2003) *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring. El anti-Dühring*. Edición Digital: Ediciones Bandera Roja.

ESCOBAR, A. (2007) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas: El perro y la rana.

ESPIELL, H. G. (1995) Naciones Unidas, Derechos Humanos y Democracia Internacional, *Revista de la Facultad de Derecho, Universidad de la República de Uruguay*, n. 7, pp. 100-110.

ESPIELL, H. G. y BLENGIO VALDÉS, M. (2010) *La construcción de los Derechos Humanos es una obra sin fin*, Montevideo: Universidad de la República.

FANON, F. (1952) *Peau noire, masques blancs*, Paris: Le Seuil.

FANON, F. (1961) *Les damnés de la Terre*, Paris: La Découverte.

FANON, F. (1983) *Los condenados de la Tierra*, Mexico DF: Fondo de Cultura Económica.

FORASTELLI, F. (2013) Peace Profile: Vicent Martínez Guzmán, *Peace Review: A Journal of Justice*, Vol. 25(3), pp. 439-446.

FRASER, N. (2000) Rethinking recognition, *New Left Review*, n. 3, pp. 107-120.

FRASER, N. (2009) *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York , Columbia University Press.

FRASER, N. (2011) Repensar la esfera pública. Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente, en Nancy Fraser, (coord.), *Dilemas de la justicia en el siglo XXI: género y globalización*, Palma: Universitat de les Illes Balears, pp. 217-254.

FRASER, N. (2014) Behind Marx's hidden abode, *New Left Review*, n. 86, pp. 55-72.

FRASER, N. & HONNETH, A. (2003) *Redistribution or Recognition? A Political–Philosophical Exchange*. London, New York: Verso.

FOUCAULT, M. (1980) *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.

FOUCAULT, M. (1988) El sujeto y el poder, *Revista mexicana de sociología*, 50 (3), pp. 3-20.

GALTUNG, J. (1964) An editorial: what is peace research?, *Journal of Peace Research*, n. 1, pp. 1-4.

GALTUNG, J. (1990) Cultural Violence, *Journal of Peace Research*, 27 (3), pp. 291-305.

GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (2009) El combate contra el racismo en Claude Lévi-Strauss, *El Genio Maligno, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 4, pp. 51-78.

GRAMSCI, A. (1967) *La Formación de los intelectuales*. México DF: Grijalbo.

GRAMSCI, A. (1975) *Quaderni del carcere*, Turin: Giulio Einaudi.

GRAMSCI, A. (1986) *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 4, Mexico DF: Ediciones Era.

GRAMSCI, A. (1999) *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 5, Mexico DF: Ediciones Era.

GRAMSCI, A. (2000) *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 6, Mexico DF: Ediciones Era.

GRASA, R. (2010) *Cincuenta años de evolución de la Investigación para la Paz*. Barcelona: Generalitat de Catalunya / Oficina de Promoción de la Paz y los Derechos Humanos.

KOJÉVE, A. (1947) *Introducción a la lectura de Hegel*, Paris: Gallimard.

KOJÉVE, A. (2013) *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta.

GUHA, R. (1983) *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Durham: Duque University Press.

GUHA, R. (1984) *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, Oxford: Oxford paperback. 3 vols.

GUHA, R. (1999) La prosa de la contrainsurgencia, en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, Mexico DF: El Colegio de Mexico, pp. 129-171.

GUHA, R. & SPIVAK, G. C. (1988) *Selected Subaltern Studies*, Oxford: Oxford University Press.

HABERMAS, J. (1998) *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado Democrático de Derecho en términos de Teoría Del Discurso*, Madrid, Trotta.

HABERMAS, J. (2006) Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research, *Communication Theory*, 16 (4), pp. 411-426.

HABERMAS, J. (2010) *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta.

HEGEL, G. (2010) *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Abada / UAM.

HEGEL, G. W. (1976) *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar.

HOBSBAWM, E. (1998) *Historia del siglo XX*, Buenos Aires: Critica / Grijalbo.

HOGGART, R. (1957) *Uses of literacy: aspects of working-class life*, London: Chatto & Windus.

HONNETH, A. (1996) *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, MIT Press.

HONNETH, A. (2007) *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz.

HONNETH, A. (2009) *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.

HONNETH, A. (2011) *La Sociedad del Desprecio*, Madrid, Trotta.

HONNETH, A. (2012) Recognition as Ideology: The connection between Morality and Power, in Axel Honneth, *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge, Polity Press, pp. 75-97.

HUSSERL, E. (2002) *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Barcelona / México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.

HUSSERL, E. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.

JARAMILLO J. M. (2012) Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo metateórico, *Agora. Papeles de Filosofía*, 31 (2), pp. 43-69.

KENNEDY, D. (1996) Imperial History and Post-colonial Theory, *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 24, no. 3, pp. 345-363.

KANT, I. (1971) *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.

KRISTEVA, J. (1978) *Semiótica*. Madrid: Fundamentos.

KRISTEVA, J. (1986) *The Kristeva reader*. New York: Columbia University Press.

KYMLICKA, W. (2008) Los derechos de las minorías en la filosofía política y en el derecho internacional, *Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, n. 22, pp. 46-72.

LACLAU, E. (2005) *On populist reason*. London: Verso.

LEDERACH, J.P. (2003) *The little book of conflict transformation*. Intercourse: Good Books.

LEDERACH, J.P. (2009) Conflict transformation: a circular journey with a purpose, *New Routes. Conflict transformation: three lenses in one frame*, vol. 14, pp. 7-10.

LÉVINAS, E. (1993) El otro: utopía y justicia, *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*. n. 12. pp. 35-41.

LÉVINAS, E. (1999) Peace and proximity, in Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, The Athlone Press, London. pp. 131-145.

LÉVINAS, E. (2003) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

LÉVINAS, E. (2005) *Humanismo del otro hombre*. Mexico DF: Siglo XXI.

LÉVINAS, E. (2006) Ética como filosofía primera, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n. 43, pp. 2-22.

LÉVI-STRAUSS, C. (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.

LÉVI-STRAUSS, C. (1952) *The race question in modern science: race and history*. Paris: UNESCO.

LÉVI-STRAUSS, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

LÉVI-STRAUSS, C. (1962) *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

LÉVI-STRAUSS, C. (1964) *Mythologiques: le cru et le cuit*. Paris: Plon.

LÉVI-STRAUSS, C. (1971) Race et culture, *Revue internationale des sciences sociales*, 23 (4), pp. 647-666.

LÉVI-STRAUSS, C. (1973) *Estructuralismo y Ecología*. Barcelona: Anagrama.

LÉVI-STRAUSS, C. (1985) The refusal to collaborate. Claude Lévi-Strauss à l'Université Laval, Québec (septembre 1979), *Laboratoire de recherches anthropologiques. Documents de recherche*, n. 4.

LEVI-STRAUSS, C. (2005) La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad, speech à la c elebraci on del 60o aniversario de l'UNESCO, Paris.

MANIFESTE DES 121 (1960) *V erit e-Libert e*, 6 septembre.

MARIO, L. (dir.) (2004) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*. Granada: Eirene / Instituto de la paz y los conflictos.

MARX, C. (1968) *The German ideology*. Moscow: Progress Publishers.

MARX, C. (1972) *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en Tierno Galvan (ed.) *Antología de Marx*, Madrid: Cuadernos para el dialogo, pp. 145-190.

MARX, C. (1977) *El capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Akal.

MARX, C. (1981) Tesis sobre Feuerbach, en Carlos Marx, *Obras Escogidas*, Tomo I, Mosc , Editorial Progreso, pp. 7-10.

MARX, C. (2003) *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Fundacion Federico Engels.

MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1998) De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz, en Mari Luz Pintos Pe aranda (ed.) *Actas del Congreso de*

Fenomenología y Ciencias Humanas. Santiago de Compostela. 24-28 de Septiembre de 1996, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 87-99.

MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1999) Apel en Castellón: del discurso de las humanidades al discurso de la paz, *Anthropos*, n. 183, pp. 106-110.

MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2001) *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.

MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2005) La filosofía para la paz como racionalidad práctica, *Investigaciones Fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n. 4, pp. 87-98.

MARTÍNEZ, V. (2008) *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz: un estudio introductorio*. Barcelona: Icaria.

MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2009) La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: los estudios para la paz, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, UAEM, Núm. Esp. IA. pp. 91-114.

MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2010) La Filosofía para hacer las Paces: fuentes filosófico-biográficas de la Investigación para la Paz, en Irene Comins y Sonia Paris (eds.) *Investigación para la Paz. Estudios Filosóficos*, Barcelona, Icaria, pp. 11-24.

MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2011) Reflexiones para nuevos humanismos, Conferencia en el Centro UNESCO ETXEA, 9 de Junio.

MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2015) Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz, *Themata. Revista de Filosofía*, nº 52. pp. 147-158.

MARTÍNEZ, V., COMINS, I. y PARIS, S. (2011) Algunos elementos fenomenológicos para una Filosofía para hacer las Paces, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: *Fenomenología y Política*. pp. 331-348.

MOUFFE, C. y ERREJÓN, I. (2015) *Construir pueblo*, Barcelona: Icaria.

MORENO, C. (2000) *Fenomenología y filosofía existencial: entusiasmos y disidencias*. Vol. II. Madrid: Síntesis.

MOROT-SIR, E. (1974) *El pensamiento francés actual*. Buenos Aires: Ateneo.

MUÑOZ, F. (2001) La paz imperfecta ante un universo en conflicto, en Francisco Muñoz (ed.), *La paz imperfecta*. Universidad de Granada, Granada. pp. 21-66.

MUÑOZ, FRANCISCO A. (2010) Una Cultura de Paz compleja y conflictiva. La búsqueda de equilibrios dinámicos, *Revista de Paz y Conflictos*, n. 3, pp. 44-61.

OMAR, S. (2008) *Los estudios post-coloniales: una introducción crítica*. Universitat Jaume I. Castellón.

OMAR, S. (2012) Humanism Reconsidered: Post-colonial Humanistic Proposals, *Reçerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, n. 12, pp. 143-161.

OMAR, S. (2015) Más allá del «choque de ignorancias»: interculturalidad y post-colonialismo, *Themata. Revista de Filosofía*, n. 52. pp. 199-208

ONU (1948) Declaracion Universal de Derechos Humanos. Asamblea General, 10 de diciembre.

ONU (1960) Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales. Aprobada por la resolución 1514 (XV) de la Asamblea General de las Naciones Unidas, 14 de diciembre.

ONU (1966) Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Asamblea General, 16 de diciembre.

ONU (1986) Declaración sobre el Derecho al Desarrollo. Asamblea General, 4 de diciembre.

ONU (1989) Observacion General 18 sobre no discriminacion. Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos, 10 de noviembre.

ONU (1992) Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas. Asamblea General, 18 de diciembre.

ONU (1998) Definición de *Cultura de Paz*, emitida por la Resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas, 15 de enero.

ONU (1999) *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*. Resolución A/ 53/ 243 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, 6 de octubre.

ONU (2010) *Derechos de las minorías: normas internacionales y orientaciones para su aplicación*. Nueva York - Ginebra: Naciones Unidas, Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos.

ONU (2016) Las Naciones Unidas y la descolonización (pagina web, acceso 15 de noviembre de 2016).

PARÍS, S. (2009) *Filosofía de los conflictos: una teoría para su transformación pacífica*, Barcelona, Icaria.

PARÍS, S. (2013) Philosophy, Recognition, and Indignation, *Peace Review: A Journal of Social Justice*, vol. 25(3), pp. 336-342.

PARIS, S. (2015) Hacia una revalorización de la filosofía en diálogo con la indignación, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, n. 68, pp. 51-70.

RAPOPORT, A. (1992) *Peace. An idea whose time has come*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

RICOEUR, P. (1971) *Estructura, palabra, acontecimiento. Estructuralismo y lingüística*. Buenos Aires: Nueva Visión.

SAID, E. (1978) *Orientalism*, London: Penguin Books.

SAID, E. (2001) The clash of ignorance, *The Nation*, 18 October.

SAID, E. (2004) *Humanism and democratic criticism*, New York: Columbia University Press.

SAN MARTÍN, J. (1999) *Teoría de la Cultura*. Madrid. Síntesis.

SAN MARTÍN, J. (2007) *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva.

SAN MARTIN, J. (2010) La fenomenología y el pensamiento no étnico como cultura de paz, en Irene Comins y Sonia Paris (eds.) *Investigación para la Paz. Estudios Filosóficos*. Icaria. Barcelona. pp. 25-50.

SAN MARTIN, J. (2015) Intersubjetividad, interculturalidad y política, *Themata. Revista de Filosofía*, n. 52. pp. 129-145.

SARTRE, J. P. (1949) Matérialisme et Révolution, en J. P. Sartre, *Situations III*. Paris: Gallimard. pp. 135-225.

SARTRE, J. P. (1960) *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques précédé de Questions de méthode*. Paris: Gallimard.

SARTRE, J. P. (1963) *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

SARTRE, J. P. (1983) Prólogo a Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Mexico DF: Fondo de Cultura Económica, pp. 5-16.

SAUVY, A. (1952) Trois mondes, une planete, *L'Observateur*, n. 118, p. 14.

SPIVAK, G. C. (1988) Can the subaltern speak?, in Cary Nelson y Larry Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago: University of Illinois, pp. 271-315.

SPIVAK, G. C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno?, *Orbis tertius*, n.6, pp. 175-235.

SPIVAK, G. C. (2008) Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía, en Sandro Mezzadra (comp.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 33-66.

STOCZKOWSKI, W. (2008) Claude Lévi-Strauss and UNESCO, *The UNESCO Courier: Claude Lévi-Strauss, the view from afar*, n. 5, pp. 5-9.

STRAWSON, P. F. (1974) *Freedom and Resentment and Other Essays*, London, Methuen.

TAYLOR, C. (1989) *Sources of the self: the making of modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, C. (1992) *The ethics of authenticity*. Cambridge MA: Harvard University Press.

THOMPSON, E. P. (1963) *The making of the English working class*, New York: Vintage Book.

TORTOSA, J. M. (2010) Violencia, crisis y culturas, *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, n. 53, pp. 69-89.

TOWNSHEND, J. (2003) Discourse theory and political analysis: a new paradigm from the Essex School?, *British Journal of Politics and International Relations*, 5 (1), pp. 129-142.

UNESCO (1945) Constitución de la UNESCO, Londres.

UNESCO (1950) Declaración sobre la raza, París, julio.

UNESCO (1951) Discussion on the cultural and philosophical relations between East and West, New Delhi, 13-20 December.

UNESCO (1969) *Four statements on the race question*. Paris: UNESCO.

UNESCO (1972) Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, 16 de noviembre.

UNESCO (1978) Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, 27 de noviembre.

UNESCO (1995) Programa de Cultura de Paz acompañado de un Plan de Acción de educación para la paz, los derechos humanos, la democracia y la tolerancia.

UNESCO (2001) Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, 2 de noviembre

UNESCO (2005) Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, 20 de octubre.

UNESCO (2009) *Informe mundial de la UNESCO: invertir en la diversidad cultural y el dialogo intercultural*, París: UNESCO.

UNESCO (2012) *Textos Fundamentales*. París: UNESCO.

URDAL, HENRIK (2014) 50 years of peace research, *Journal of Peace Research*, Vol. 51(2) pp. 139–144.

YOUNG, J. C. (2001) *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Blackwell. Oxford.

YOUNG, J. C. (2004) *White Mythologies. Writing History and the West*. Routledge, London.

YOUNG, J. C. (2006) *¿Qué es la crítica poscolonial?* <http://robertjcyoung.com>

YOUNG, J. C. (2008) *Nuevo recorrido por (las) Mitologías Blancas*, en Sandro Mezzadra (comp.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Traficantes de Sueños. Madrid. 197-237.

YOUNG, J. C. (2009) What is the postcolonial? *A Review of International English Literature* 40(1), 13-26.

VASAK, K. (1977) La larga lucha por los Derechos Humanos, *El Correo de la UNESCO*, pp. 4-7.

VASAK, K. (1979) Pour les droits de l'homme de troisième génération: les droits de solidarité. Leçon inaugurale à la dixième session d'enseignement de l'Institut International des Droits de l'Homme, Strasbourg, Juillet.

VASAK, K. (ed.) (1982) *The international dimensions of Human Rights*, Paris / Connecticut: UNESCO / Greenwood Press.

WILLIAMS, R. (1958) *Culture and Society*, London: Chatto and Windus.

WILLIAMS, R. (1977) *Marxism and literature*, Oxford: Oxford University Press.

WILLIAMS, R. (2000) *Marxismo y literatura*, Barcelona: Ediciones Península.

