

EL HUMANISMO POSCOLONIAL COMO CRÍTICA DEL ETNONACIONALISMO

POSTCOLONIAL HUMANISM AS A CRITIQUE OF ETHNONATIONALISM

Ismael Cortés Gómez*

RESUMEN: Aplicando una metodología hermenéutica intertextual, el artículo ofrece un análisis de diferentes momentos en la articulación del humanismo poscolonial, sistematizando los nexos conceptuales entre las propuestas de Fanon / Bhabha y Bhabha / Said. El artículo interpreta el humanismo poscolonial como una epistemología crítica que permite dilucidar los mecanismos de violencia cultural y epistémica inherentes a los proyectos y a las narrativas etno-nacionalistas, y plantea la posibilidad de un horizonte de ciudadanía intercultural en el contexto presente de crisis de la Unión Europea posBrexit.

ABSTRACT: *This article offers an analysis of different moments in the articulation of postcolonial humanism through a systematization of conceptual nexus among the proposals of Fanon / Bhabha and Bhabha / Said, the article highlights the contemporary dimensions of postcolonial humanism. By doing intertextual hermeneutic analysis, the article interprets postcolonial humanism as a critical epistemology that elucidates the mechanisms of cultural and epistemic violence inherent to ethno-nationalist narratives and strategies, in the current context of postBrexit EU crisis.*

PALABRAS CLAVE: interculturalidad; etno-nacionalismo; humanismo poscolonial; democracia; derechos universales

KEYWORDS: *interculturality; ethno-nationalism; postcolonial humanism; democracy; universal rights*

Fecha de recepción: 04/07/2018

Fecha de aceptación: 21/11/2018

doi: <https://doi.org/10.20318/universitas.2019.4512>

* Doctor de la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz – Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz (Universitat Jaume I - Universitat d'Alacant). Postdoctoral Fellow de la Central European University (Viena-Budapest). E-mail: ismaelcortes@hotmail.com

1.- INTRODUCCIÓN

1.1.- Contexto

La hostilidad etno-nacionalista hacia la Unión Europea ha ido *in crescendo* en los últimos años¹. Así lo demuestran los últimos resultados electorales de partidos euroescépticos tales como: Agrupación Nacional (Francia), Fidesz (Hungría), Justicia y Ley (Polonia), Liga Norte (Italia), Partido de la Libertad (Austria) o el Partido Popular Danés (Dinamarca). Excepto Agrupación Nacional (principal partido de la oposición en Francia), el resto de partidos forman parte de la ejecutiva de sus respectivos gobiernos. A esta lista hay que añadir el éxito de la campaña del partido ultra-nacionalista UKIP, a favor del Brexit, en el referéndum del 23 de junio de 2016.

El historiador José Álvarez Junco define el despliegue de la estrategia etno-nacionalista a partir de un esquema de tres fases: 1. Primera fase, reivindicación de un nacionalismo cultural que pone en valor los lazos religiosos, lingüísticos e históricos que distinguen de manera particular y exclusiva a una comunidad cultural de otras. 2. Segunda fase, impugnación del régimen legal compartido con otras identidades culturales. 3. Tercera fase, creación de un Estado autónomo cuya ciudadanía se basa en la pertenencia cultural o étnica a la nación; de tal modo que, en términos políticos, el fundamento étnico de la nación tiene primacía sobre el fundamento jurídico del Estado².

En oposición al etno-nacionalismo, Habermas ha popularizado la idea de 'patriotismo constitucional', y ha defendido un modelo de 'nacionalismo cívico' que resultaría del compromiso ciudadano con el respeto por las normas jurídicas que regulan la vida social; y no tanto de la adscripción a normas culturales que regulan los hábitos y costumbres de la vida privada³. En la propuesta cívico-nacional, la fuerza vinculante de la comunidad política es la igualdad democrática, es decir, la participación simétrica de ciudadanos libres e iguales en el proceso de decisión y de legislación. Mientras que en la propuesta etno-nacional, la fuerza vinculante de la comunidad política radica en la *praxis* de una cultura homogénea. En el modelo etno-nacional hay una identificación necesaria entre el *demos* (comunidad política) y el *ethnos* (comunidad cultural). En la concepción cívico-nacional esta relación es contingente, y está supeditada al ideal regulador de una asociación de miembros libres e iguales en una comunidad jurídica que adquiere la forma de Estado de derecho⁴.

¹ Eckart WOERTZ (coord.), *El populismo en Europa: ¿de síntoma a alternativa?* Barcelona: CIDOB. 2017.

² José ÁLVAREZ JUNCO, *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg. 2017. pp. 24-25.

³ Jürgen HABERMAS, *La Constitución de Europa*, Madrid: Trotta. 2012.

⁴ Jürgen HABERMAS, *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós. 1999. p. 118-119.

Frente al etno-nacionalismo insurgente, el eje Madrid-París-Berlín aún puede revitalizar el proyecto de una ciudadanía Europea, en la que el *demos* constituyente estaría circunscrito a una comunidad cosmopolita de ciudadanos libres e iguales en derechos y libertades: vinculados jurídicamente por la Carta Europea de Derechos Fundamentales (2000) y los diferentes Tratados de la UE (Maastricht, 1992; Amsterdam, 1997; Niza, 2001; Lisboa, 2007). No obstante, es preocupante ver cómo la Unión está haciendo poco, o al menos no lo suficiente, por recuperar el proyecto frustrado de construir un Estado confederal posnacional, tras el fracaso de la propuesta de una Constitución Europea en 2005.

Por el contrario, los partidos populistas ultranacionalistas permanecen más certeros hoy si cabe, en su proyecto de desintegrar la Unión, aupados por el éxito movilizador del euroescepticismo. La convergencia de las distintas crisis por las que atraviesa la UE, ha dado más protagonismo a la 'microgestión' nacional para responder a dos de los desafíos más apremiantes: 1. La crisis económica ha puesto de manifiesto la dificultad para armonizar el crecimiento / endeudamiento dispar entre los países Norte / Sur de la zona Euro. 2. La crisis migratoria, efecto de la inestabilidad originada por las 'Revoluciones Árabes', ha puesto de manifiesto la falta de una política exterior común, en lo que se refiere a la gestión de las fronteras. Esto se ha traducido en un crecimiento de las demandas de más soberanía nacional, tanto en materia económica (con serios cuestionamientos al Euro), como en materia de seguridad (con serias críticas a las leyes humanitarias de acogida).

Frente a la abstracción de la ciudadanía europea, cimentada en una economía comunitaria en crisis y en el anhelo frustrado de recobrar un proyecto constitucional, confederal y postnacional; los nacionalismos euroescépticos ofrecen la certeza del ejercicio de una ciudadanía cimentada en una solidaridad orgánica: basada en el sentimiento de pertenencia común a unos mismos valores y metas existenciales, que se concretan en la cultura nacional. Esta vuelta espectral del *ethnos* sobrevolando la *polis*, emerge de las grietas de una Europa en crisis, donde el inconsciente nacionalista cobra fuerza como pulsión política; y representa el desafío más importante para la supervivencia de la UE. De momento, irónicamente, ya se ha cobrado la salida del país que ha legado a la Unión su lengua franca.

Lo más preocupante, desde el punto de vista ético, es que este proceso de desintegración política viene acompañado de un nuevo racismo poscolonial, que representa al 'extranjero' simultáneamente como una carga económica para el Estado del bienestar y como una amenaza civilizatoria para la supervivencia de las culturas nacionales de los pueblos de Europa⁵. El peligro político estriba en las posibilidades reales y fehacientes de que el Estado de derecho, garante del carácter universal de la ciudadanía, esté gobernado por y para una comunidad

⁵ Liz FEKETE, *Europe's Fault Lines: Racism and the Rise of the Right*. London: Verso. 2017.

cultural particular: generando una jerarquía de ciudadanía de primera, segunda y tercera clase, en base a criterios étnicos o culturales.

En nuestros días, en la Europa poscolonial, los reclamos de soberanía nacional vinculados a un supuesto *ethnos* originario, expulsan de la ciudadanía a los 'extranjeros': tanto a los ciudadanos comunitarios de la UE que migran de un país a otro, como a los migrantes procedentes de las excolonias europeas. Esto nos recuerda al Estado tribal que el propio Fanon se esforzó en denunciar, es decir, al Etno-Estado.

1.2.- Objetivos y problema de investigación

Respondiendo a este contexto, el artículo propone una lectura crítica de las lógicas etno-nacionalistas, y plantea las posibilidades de una ciudadanía intercultural desde el enfoque teórico del humanismo poscolonial. El planteamiento dilemático del artículo nos invita a reflexionar sobre las siguientes cuestiones: *a)* ¿Cómo podemos reorientar la crisis por la que atraviesa la UE dentro de un debate democrático de soberanía ciudadana? *b)* ¿Cómo podemos distanciar los debates sobre soberanía ciudadana del modelo etno-nacionalista que está reinventado la extrema derecha europea, es decir, del modelo de ciudadanía fragmentada y excluyente?

1.3.- Metodología

Para analizar los conceptos y argumentos centrales del 'humanismo poscolonial', este artículo aplica el principio *hermenéutico intertextual*: desarrollado en el campo filosófico por Julia Kristeva⁶ y actualizado por Ruth Amossy y Anne Herschberg⁷. Esta metodología nos va a permitir explicar la formación y evolución del campo semántico del 'humanismo poscolonial', a partir de dos ejes de análisis: 1. Un análisis del diálogo 'vertical' entre los textos y su contexto contemporáneo. 2. Un análisis del diálogo 'horizontal' entre los textos y su contexto histórico, desde un enfoque retrospectivo y prospectivo.

Este análisis nos lleva a cartografiar una constelación de autores que se influyen y responden los unos a los otros, y nos permite dimensionar la actualidad del pensamiento poscolonial. De manera concreta, en este artículo nos encargamos de explicar el proceso semántico productivo de los textos en su relación dialógica, tomando la noción de 'humanismo poscolonial' en su función de ideogema, y entendiendo por 'ideogema': "una función intertextual que se puede leer 'materializada' en la estructura de todo texto, y que se extiende a

⁶ Julia KRISTEVA, *Semiótica*. Madrid: Fundamentos. 1978.

⁷ Ruth AMOSSY y Anne HERSCHBERG, *Estereotipos y clichés*, Buenos Aires: Eudeba. 2011.

lo largo de todo su trayecto dándole sus coordenadas históricas y sociales⁸.”

En una interpretación actualizada, Amossy y Herschberg definen así la noción de ‘ideologema’: “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 des-contextualizaciones y re-contextualizaciones a las que se somete⁹.”

La hermenéutica intertextual, lejos de borrar las huellas históricas y materiales de la producción del campo semántico del ‘humanismo poscolonial’, nos permite estudiar a los textos y a los autores respecto a un problema que se ha constituido en su doble interfaz teórica y política. Nuestro estudio no presupone un registro de todos los debates sobre humanismo poscolonial que han tenido lugar en los siglos XX y XXI. La pertinencia de los núcleos de debate seleccionados se define, en este caso, por su relación con las posibilidades de construir una ciudadanía inclusiva en las modernas democracias europeas posnacionales, en el contexto de la crisis por la que atraviesa la UE.

1.4.- Estructura y unidades de análisis

El artículo se estructura en tres apartados, cada uno de los cuales aborda una unidad de análisis específica. El primer apartado se ocupa de presentar una versión actualizada del ‘humanismo’, tematizando el debate sobre ciudadanía, interculturalidad y democracia. El segundo apartado está dedicado a presentar el nexo conceptual Fanon / Bhabha: este apartado explora el vínculo entre humanismo, derechos humanos y ciudadanía. El tercer apartado profundiza en el nexo conceptual Bhabha / Said: este apartado explica el humanismo como una forma de compromiso de las humanidades con la crítica al ‘choque de ignorancias’ que produce estratégicamente el etnonacionalismo.

2.- HUMANISMO Y CIUDADANÍA INCLUSIVA

En trabajos anteriores he desarrollado una renovación del concepto de ‘humanismo’, a partir de la epistemología comunicativa-crítica y la teoría del reconocimiento¹⁰. En el presente artículo propongo una mirada ampliada del humanismo, incluyendo la crítica poscolonial.

⁸ Julia KRISTEVA, op. cit. p. 148.

⁹ Ruth AMOSSY y Anne HERSCHBERG, op. cit. pp. 70-71.

¹⁰ Ismael CORTÉS, “Solidaridad comunicativa y reconocimiento: contribuciones de la filosofía para la paz al proyecto Unesco de un nuevo humanismo”, *Panorama*, vol. 10, n. 19, 2016, pp. 77-83.

La epistemología comunicativa-crítica concibe el diálogo como el mecanismo básico de coordinación del pensamiento y la acción social¹¹. En el nivel ético, el diálogo codifica los marcos de sentido intersubjetivo que se construyen en las dinámicas microsociales. En el nivel político, el diálogo codifica los marcos procedimentales que regulan las posibilidades de transformar las normas institucionales.

La evolución de la epistemología comunicativa-crítica ha desembocado en el análisis de las estructuras de reconocimiento que se configuran en la esfera pública, estudiando las dinámicas de inclusión y exclusión socio-política, a partir de las formas de bloqueo o interacción comunicativas¹². Esta función analítica se yergue sobre la premisa de que, en las sociedades democráticas, la legitimidad de los marcos normativos institucionalizados emana de la producción lingüística de sentido social compartido, que forma e informa a la opinión pública.

El potencial crítico de esta epistemología radica en su capacidad de señalar las barreras que bloquean el diálogo entre la esfera institucional-estatal y las demandas de justicia que se generan en el seno de la sociedad civil¹³. Desde el enfoque comunicativo-crítico, el humanismo que propongo remite a un ideal de democracia liberal articulada por una cultura deliberativa. Desde el planteamiento que nos ocupa en este artículo, nos interesa interrogar el modo en que la interculturalidad se ha convertido en condición de posibilidad de la democracia liberal.

El filósofo experto en fenomenología comunicativa, Javier San Martín insta a una reinterpretación del sentido de la *isegoría* griega (el igual derecho al uso de la palabra), en el contexto de un *demos* multicultural¹⁴. Así pues, nos encontramos con que los complejos procesos actuales de crisis de integración política precisan de canales institucionales de diálogo que permitan reconocer a la identidad 'otra' como parte del *ágora* común. Para profundizar en la reflexión ética y política de los retos actuales de la democracia, en los siguientes dos

¹¹ En este artículo tomamos como referencia los trabajos de los años 80 de Habermas, donde aplica la investigación de las condiciones universales de la pragmática comunicativa al campo del análisis ético y sociológico: Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1987.

¹² En la evolución de la epistemología comunicativa-crítica, nos interesan especialmente los desarrollos de Honneth y Fraser, respecto de las dimensiones éticas implicadas en las luchas sociales y la institucionalización de principios normativos de justicia. Este giro hacia la facticidad de las luchas sociales representa un alejamiento del neo-kantismo habermasiano, y un acercamiento a la actualización de la Filosofía del Derecho de Hegel, a través de la Teoría Social del Reconocimiento: Nancy FRASER & Axel HONNETH, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso. 2003. / Axel HONNETH, *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press. 2012. / Nancy FRASER, "Behind Marx's hidden abode", *New Left Review*, n. 86, 2014. pp. 55-72.

¹³ Tomamos como referencia los siguientes trabajos: Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN, *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz: un estudio introductorio*. Barcelona: Icaria. 2008. / Sonia PARIS ALBERT, *El papel de la sociedad civil en la transformación pacífica de conflictos*. Barcelona: Icaria. 2008.

¹⁴ Javier SAN MARTÍN, "Intersubjetividad, interculturalidad y política", n. 52, *Thémata*, pp. 129-145.

apartados nos ocuparemos de analizar las contribuciones originales de Fanon, Bhabha y Said al humanismo poscolonial.

3.- FANON, EL HUMANISMO POSCOLONIAL Y LOS DERECHOS UNIVERSALES

En este artículo entendemos los Derechos Humanos como el fundamento normativo que inspira los derechos universales en todas y cada una de las constituciones nacionales.

Es importante aclarar que, en este artículo, el debate que abre el humanismo poscolonial no pretende cuestionar la validez del marco normativo de los Derechos Humanos. Entendemos que la dimensión crítica del humanismo poscolonial radica en plantear 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 a dicho sistema universal de Derechos, por otro lado. En otras palabras, el humanismo poscolonial plantea un cuestionamiento al alcance de los Derechos Humanos, desde los márgenes de la ciudadanía, es decir, desde las voces de los sin voz: desde los excluidos del sistema.

La matriz epistémica a la que nos referiremos como 'crítica poscolonial' o 'teoría poscolonial', 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 formulación de Young, al señalar: "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 contemporáneos¹⁵."

La pregunta clave que se nos abre es la siguiente: ¿cuáles son los efectos de poder que producen los supuestos etnocéntricos en las dinámicas poscoloniales de dominación / resistencia? Para responder a esta pregunta, hemos de empezar aclarando que hablar de lo 'poscolonial' no presupone el fin del colonialismo; al contrario, lo poscolonial adquiere un sentido crítico, en términos epistémicos, culturales y políticos, con los propios proyectos de emancipación que resultaron de las guerras de descolonización en el Tercer Mundo. En este sentido, Sidi Omar habla del proceso inacabado de la descolonización: "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

¹⁵ Robert J. C. YOUNG, "Nuevo recorrido por (las) Mitologías Blancas", en Sandro Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños. 2008. p. 198.

sujetas, de maneras sutiles, a formas neocoloniales de dominación y explotación¹⁶.”

Los estudios poscoloniales analizan un conjunto de prácticas discursivas y sus efectos de poder sobre la producción de nuevas fronteras identitarias: políticas y culturales. El problema de investigación nuclear de los estudios poscoloniales se define a partir de un complejo orden geo-político que configura el espacio de nuevas relaciones materiales y simbólicas, como resultado de la evolución de las relaciones coloniales entre Occidente y el Tercer Mundo. Este campo de análisis se vuelve aún más complejo, si reconocemos, siguiendo a Bhabha, que en el dominio poscolonial el Primer Mundo y el Tercer Mundo han producido geografías e identidades híbridas. Ambos mundos no están ya ni espacial, ni política, ni culturalmente separados: se configuran mutuamente de forma imbricada, respondiendo a las dinámicas aceleradas de deslocalización que generan los flujos globales de información, personas, mercancías y capitales.

La crítica poscolonial nos fuerza a reconocer la formación de fronteras político-culturales más complejas que aquellas que existen en la superficie de estas geografías opuestas. A propósito de la problematización del esquema conceptual binario Primer Mundo / Tercer Mundo, Bhabha reconoce su deuda teórica con la idea del ‘humanismo’ de Frantz Fanon¹⁷. Bhabha valora especialmente las descripciones analíticas de complejos procesos de hibridación intercultural, a partir del cuestionamiento de la rigidez de categorías binarias y dicotómicas tales como: blanco / negro, indígena / extranjero, opresor / oprimido¹⁸. Concretamente, Bhabha se reconoce deudor de la conceptualización dialéctica de la categoría de ‘ciudadanía’ manejada por Fanon, y de su original reinterpretación del método dialéctico, de negación de la negación, que Hegel formuló en la *Fenomenología del Espíritu*¹⁹.

Aplicando un análisis intertextual, la cuestión clave a explicar aquí es cómo recibió Fanon la obra de Hegel, en el contexto intelectual francés de posguerra, donde se formó en sus años de estudiante universitario. En la Francia de posguerra, la recepción de la filosofía de Hegel estuvo mediada por el magisterio del filósofo ruso-francés Alexander Kojève, profesor en l’Ecole Pratique des Hautes Etudes de París, entre 1933 y 1939. Durante estos años, Kojève dictó un seminario semanal sobre la *Fenomenología del Espíritu*. Las conferencias de Kojève se publicaron originalmente en francés, en 1947²⁰.

Kojève tuvo una influencia crucial en toda una generación de filósofos que lideraría el desarrollo de la filosofía francesa tras la

¹⁶ Sidi M. OMAR, *Los estudios post-coloniales: una introducción crítica*. Castellón: Universitat Jaume I. 2008. p. 64.

¹⁷ Homi K. BHABHA, *The location of culture*. London: Routledge. 1994. pp. 248-250.

¹⁸ Homi K. BHABHA, op. cit.

¹⁹ Friederich W. G. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Abada / UAM. 2010.

²⁰ Alexander KOJÉVE, *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard. 1947.

Segunda Guerra Mundial.²¹ Entre otros, a los seminarios de Kojève asistieron: André Breton, Emmanuel Lévinas, George Bataille, Raymond Aron, Jean Hyppolite, Jacques Lacan o Maurice Merleau-Ponty -quien sería profesor de Fanon en la Universidad de Lyon-²². Situada en este contexto, la propuesta humanista de Fanon destaca por su profundidad crítica sobre el proceso histórico de universalización de los Derechos del Ciudadano.

Para Hegel, el Estado de derecho moderno reconcilia la multiplicidad de sistemas históricos anteriores en una forma superior de justicia universal. En la *Fenomenología del Espíritu*, el término en alemán para referirse a la evolución racional de la Historia es 'Weltgeist', que en español podría traducirse como 'espíritu del mundo', 'inteligencia del mundo' o 'razón del mundo'. La idea de *Weltgeist* representa la evolución histórica de la humanidad encarnada en la racionalidad de las instituciones. El *Weltgeist*, en tanto *logos* histórico que codifica la *praxis* jurídica y política, reconoce su plena realización cuando alcanza la forma del Estado de derecho moderno, tras la Revolución Francesa. En el lenguaje filosófico-poético de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel lo formula 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 espíritu absoluto²³."

En sus lecciones sobre Hegel, Kojève interpretó la Declaración de los Derechos del Ciudadano como un punto de *Fin de la Historia*. Kojève presentó una interpretación de la lógica subyacente a las sucesivas luchas históricas por la justicia, que encontrarían su reconciliación final en la Revolución Francesa. En el *Fin de la Historia*, se resuelve la vindicación de la lucha a muerte por la libertad que está implicada en la dialéctica del amo y el esclavo. En esta interpretación, la posibilidad de alcanzar la 'individualidad' que ofrece la revolución burguesa, está jurídicamente ligada a la noción de 'ciudadanía', y solo se alcanza por mediación del reconocimiento del Estado: "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 lugar²⁴."

²¹ Edouard MOROT-SIR, *El pensamiento francés actual*. Buenos Aires: Ateneo. 1974.

²² César MORENO MÁRQUEZ, *Fenomenología y filosofía existencial: entusiasmos y disidencias*. Vol. II. Madrid: Síntesis. 2000.

²³ Friederich W. G. HEGEL, op. cit. 920-921.

²⁴ Alexander KOJÉVE, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta. 2013. pp. 563-564.

Según Kojève, la historia evolutiva de los sistemas jurídico-políticos ha contribuido a depurar el sentido universal de la justicia: mediante la inclusión universal de la 'humanidad' en la 'individualidad', y de la 'individualidad' en la 'ciudadanía': superando así las diferencias específicas de etnia, religión, clase o cultura. Sin la homogeneidad que provee el Estado, no existirían derechos y libertades universales; puesto que al margen del Estado de derecho solo existen sistemas jurídico-políticos parciales, que definen la justicia en base a criterios de pertenencia a una etnia, una raza, una religión o una clase social determinada.

El humanismo de Fanon genera una lectura crítica de la idea del 'Fin de la Historia'. Concretamente, Fanon elaboró una interpretación crítica respecto a los límites de los Derechos del Ciudadano, destacando que la categoría de 'ciudadanía' no solo ha posibilitado mecanismos de protección e inclusión, sino que también ha producido sus propios mecanismos de exclusión jurídica y política, *i.e.* vulnerabilizando a determinados grupos sociales, al sacarlos de la comunidad de derechos conformada por la 'ciudadanía'. 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 humanidad²⁵."

Los condenados de la tierra, obra maestra de Fanon, puede leerse como un intento de psicoanálisis del colonialismo²⁶. En ella, Fanon diagnostica 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 europeo. A modo de tratamiento de esta patología socio-política, 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. Fanon denunció que el sistema colonial francés había generado *de facto* una humanidad fragmentada: una comunidad de hombres y mujeres que vivía al margen de la ciudadanía; y que sufría la discriminación racial, la explotación laboral y el silenciamiento en el debate público. Este desplazamiento del sujeto colonizado se sostenía sobre una división entre razas que Fanon describía así: "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 raza²⁷."

²⁵ Sidi M. OMAR, op. cit. p. 106.

²⁶ Frantz FANON, *Los damnés de la Terre*, Paris: La Découverte. 1961.

²⁷ Frantz FANON, *Los condenados de la Tierra*, México DF: Fondo de Cultura Económica. 1983. p. 18.

Bhabha reconoce la capacidad del humanismo de Fanon para desafiar el 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 del pensamiento de Fanon para identificar un antagonismo nuclear entre la libertad del ciudadano francés (extranjero) y el estatus segregado del sujeto colonial (autóctono). Bhabha define 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 –asimilación, 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 *poiesis* de la libre elección cultural y la participación comunal²⁸."

A este respecto, Fanon puso de relieve que las guerras de descolonización 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, precisamente, había sido traicionado por el sistema colonial francés. Fanon puso de manifiesto, así, los complejos procesos dialécticos de avance y retroceso, en el movimiento de la humanidad hacia la realización de un sistema universal de justicia. Hemos de destacar, en este punto, el carácter ambivalente de la categoría de 'ciudadanía' vinculada a la 'nacionalidad'. La responsabilidad del Estado, para con *sus ciudadanos*, encierra una doble potencialidad: 1. Opera como un instrumento de solidaridad institucionalizada, que iguala a todos los ciudadanos en derechos y libertades, más allá de las diferencias de etnia, cultura, raza o religión. 2. Opera como un instrumento de fragmentación social institucionalizada que genera espacios políticos, jurídicos y geográficos segregados, al excluir a determinados grupos sociales del estatus ciudadano. Sobre este fenómeno Fanon advirtió que: "las fallas que se descubren en ella [la ciudadanía] 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 desarrollo²⁹."

4.- EL HUMANISMO DE SAID CONTRA EL CHOQUE DE IGNORANCIAS

Aparte del diálogo entre Bhabha / Fanon, el diálogo Bhabha / Said constituye otro de los pilares centrales en los que se fundamenta el humanismo poscolonial. En el diálogo Bhabha / Said, la integración

²⁸ Homi K. BHABHA, *Nuevas minorías, nuevos derechos: notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. México DF: Siglo XXI. 2013. p. 144.

²⁹ Frantz FANON, op. cit. p. 74.

política de las diferencias no se estudia primariamente desde la perspectiva de la responsabilidad del Estado, sino antes desde un nivel más profundo de la responsabilidad ética que nos implica a todos, en tanto conciudadanos de los 'otros'. En este nivel de análisis, Bhabha habla de la función de la 'pedagogía humanista', que tiene por misión la crítica del esencialismo de la identidad vinculado a los proyectos etnonacionalistas, en los que la *diferencia cultural* se percibe como una amenaza al *ser propio*.

Bhabha declara un compromiso ético de las ciencias hermenéuticas con el análisis de las experiencias lingüísticas y simbólicas que estructuran las identidades colectivas. El valor de la crítica humanista radica en cuestionar el modo en que las representaciones simbólicas normalizan y naturalizan los antagonismos identitarios, a través de las construcciones estereotipadas de las diferencias.³⁰ Bhabha utiliza la expresión 'resistencia humanista', para referirse al poder de las narraciones en las prácticas cotidianas de producción y reproducción de las identidades y las diferencias colectivas; con el propósito de identificar los nodos de interacción entre: por un lado, los discursos y los símbolos que articulan los significados en la esfera de la opinión pública; y por otro lado, las normas que articulan las estrategias y los programas de acción en la esfera política³¹.

Bhabha destaca el valor del pensamiento de Said sobre el 'compromiso' y la 'misión' humanista de producir una comunidad democrática polifónica, reconstruyendo las narrativas que dan cuenta de las diferentes subjetividades sociales, culturales y políticas. Said defiende el valor de las humanidades para combatir el 'choque de ignorancias' y enfatiza el valor de rastrear, en un análisis histórico crítico, los mecanismos políticos y culturales que naturalizan los antagonismos identitarios³². Este compromiso humanista incluye un análisis estratégico de la historia, teniendo especialmente en cuenta las narrativas de aquellas voces que han sido silenciadas por la Historia hegemónica. En palabras de Said: "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 informes³³."

Respondiendo a este problema ético-epistémico, en este artículo me interesa reinterpretar la noción de 'violencia cultural', esto es, los usos de la cultura para legitimar las estructuras de desigualdad, 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

³⁰ Homi K. BHABHA, "El compromiso con la teoría", en Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial. 2002. pp. 40-45.

³¹ Homi K. BHABHA, *Nuevas minorías, nuevos derechos: notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. México DF: Siglo XXI. 2013. p. 169.

³² Edward SAID, "The clash of ignorance", *The Nation*, 18 October, 2001.

³³ Edward SAID, *Humanism and democratic criticism*, New York: Columbia University Press. 2004. p. 81

política.³⁴ El caso específico del 'choque de ignorancias' constituye un mecanismo de violencia epistémica, en el que los usos ideológicos del conocimiento legitiman las estructuras de desigualdad económica, de dominación política e incluso de violencia directa que sufren determinados colectivos. Para clarificar el sentido ideológico del 'choque de ignorancias', me parece de gran valor ilustrativo la siguiente cita del teórico poscolonial Sidi Omar: "la ignorancia 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 culturales³⁵."

Como alternativa a las lógicas culturales de menosprecio, exclusión y negación del 'otro', el humanismo poscolonial se compromete con una ética del reconocimiento de las diferencias que reenfoca las relaciones interculturales, desde un modelo de análisis crítico que: 1. Por un lado, explica la formación de las identidades culturales desde sus dimensiones históricas de co-formación, intercambio y contacto. 2. Y por otro lado, explica la formación de las identidades culturales desde sus dimensiones políticas, esto es, dilucidando los mecanismos que producen las jerarquías de poder intergrupales, y desenmascarando las estrategias de violencia cultural y epistémica que contribuyen a la reproducción de las estructuras de exclusión, desigualdad y violencia que sufren determinados grupos sociales.

5.- CONCLUSIONES

El artículo ha procurado sistematizar las claves conceptuales y argumentales del humanismo poscolonial, a partir de una revisión actualizada de conceptos como: 'antagonismo identitario', 'violencia epistémica', 'violencia cultural', 'etnonacionalismo', 'interculturalidad', 'derechos universales' y 'ciudadanía inclusiva' / 'ciudadanía fragmentada'. Esta revisión ha implicado la reconstrucción de los nexos entre Bhabha / Fanon y Bhabha / Said. La revisión de estos diálogos se ha llevado a cabo respecto del marco de los debates sobre interculturalidad y democracia.

Tales dilemas se han abordado problematizando: 1. En qué medida la democracia deliberativa incluye o excluye la pluralidad de identidades sociales y culturales que de manera fehaciente forman

³⁴ Gayatri C. SPIVAK, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*. Madrid: Akal. 2010. / Johan GALTUNG, "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, 27 (3), 1990, pp. 291-305.

³⁵ Sidi M. OMAR, "Más allá del «choque de ignorancias»: interculturalidad y post-colonialismo", *Thémata*. n. 52. 2015, pp. 204-205.

parte de nuestro contexto político. 2. En qué medida la exclusión política de determinadas identidades traduce un déficit del Estado democrático de derecho. 3. Cómo las producciones culturales y científicas normalizan los antagonismos identitarios y las consiguientes formas violencia estructural y simbólica. 5. Cómo la crítica cultural contribuye a desmontar los mitos que se han construido en torno al esencialismo de la identidad y las diferencias, por parte de las narrativas y las estrategias etnonacionalistas.

El humanismo poscolonial responde a estos problemas aplicando una epistemología crítica que estudia las relaciones sociales, políticas y culturales, poniendo de manifiesto las dinámicas de contacto, intercambio y co-existencia entre diferentes grupos sociales y culturales. El humanismo poscolonial prioriza el *estar* (entiéndase el habitar) sobre el *ser*, en el análisis de la relación con el 'otro'. Esto significa que las identidades colectivas no se definen por un 'ser' que sobrevive en su esencia al *factum* de co-habitar con los 'otros'. Así, el humanismo poscolonial se hace cargo de la co-existencia de la identidad y la diferencia, destacando su carácter relacional co-constituyente.

Esta interpretación nos lleva a repensar las diferencias que constituyen a las sociedades plurales y complejas, donde los conflictos identitarios se tornan significativos, en tanto que configuran un orden propio de discusión política. Esta interpretación no es ingenua respecto de las violencias inherentes al paradigma esencialista de la identidad, que se ha manifestado históricamente mediante las narrativas y las estrategias etnonacionalistas: 1. La expulsión *de facto* del 'otro' de la propia comunidad de derechos. 2. Los mecanismos narrativos y simbólicos de estigmatización que configuran la creación de las figuras del 'otro' como amenaza al ser 'propio'. 3. La segregación geográfica y política que se impone sobre el 'otro', es decir, la exclusión del 'otro' de cualquier posibilidad de contacto físico o dialógico. Teniendo en cuenta estas tres formas de violencia estructural y simbólica, el compromiso humanista con la transformación pacífica de la sociedad produce un análisis crítico de los marcos normativos, epistémicos y culturales que legitiman la reproducción de los antagonismos identitarios.

Por último, cabe subrayar que la crítica poscolonial implica una dimensión propositiva para nuestro tiempo presente, que consiste en: 1. Desarticular las concepciones esencialistas y antagónicas de las diferencias culturales. 2. Generar un modelo de democracia dialógica que incluya en un mismo espacio deliberativo a las diferentes subjetividades sociales, políticas y culturales. 3. Reconstruir los lazos históricos comunitarios entre identidades construidas como antagónicas, con el objetivo de facilitar la construcción de una ciudadanía en común. En última instancia, el humanismo poscolonial mantiene vivo el principio de esperanza en la co-existencia pacífica de una humanidad plural; a pesar de los espectros amenazantes de la

etnopolítica, y el resurgir de los viejos nacionalismos bajo la forma de los nuevos populismos en la Unión Europea posBrexit.

En nuestro contexto, para hacer frente al desafío existencial que el nacionalismo etnopolítico representa para la supervivencia de la UE, no basta solo con fortalecer la cohesión burocrática de las instituciones comunitarias: políticas, económicas y de defensa en Estrasburgo, Fráncfort o Bruselas. Es necesario, además, un trabajo de diálogo social intercultural más capilar que llegue a distintos segmentos poblacionales; y que cultive en la ciudadanía una identidad abierta capaz de integrar tanto a las diferentes culturas continentales, como a las diásporas transcontinentales de origen poscolonial. Es decir, se requiere una pedagogía popular que enseñe a 'Europa' como una unidad histórica con un destino cosmopolita: una Europa unida en su diversidad, que con los siglos ha pasado de constituir una geografía de enclaves a redibujar una geografía de conexiones comunitarias transnacionales y transcontinentales.