



Convergencia

ISSN: 1405-1435

ISSN: 2448-5799

Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración

Omar, Sidi M.

Los Estudios Post-Coloniales y la Filosofía para la Paz: un enfoque comparativo

Convergencia, vol. 27, e12545, 2020

Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración

DOI: <https://doi.org/10.29101/crcs.v27i0.12545>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10562755005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM 

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los Estudios Post-Coloniales y la Filosofía para la Paz: un enfoque comparativo

Post-Colonial Studies and Philosophy for Peace: A Comparative Approach

Sidi M. Omar  <https://orcid.org/0000-0003-3484-8563>

Universitat Jaume I de Castellón, España, omars@uji.es

Abstract: The article seeks to propose a dialogue between post-colonial studies, which represent a critical approach that aims to address the multiple effects of colonialism within (post)colonial cultures, and the proposals of Philosophy for Peace expounded by Vicent Martínez Guzmán. The objective of this comparative approach is to examine the possible concurring points between the two projects as well as their respective contributions with a view to promoting cultures for peace and intercultural dialogue. Apart from their criticism to hegemonic systems of knowledge and their associated forms of violence, both projects also carry out a reconstructive task by proposing an education for peace that seeks to reconstruct the normative horizon that makes explicit our competences to make peace(s) and increases peaceful coexistence in a world that is becoming increasingly globalized and interrelated.

Key words: colonialism, culture for peace, modernity, philosophy, post-colonial studies.

Resumen: El artículo trata de proponer un diálogo entre los Estudios Post-coloniales, los cuales representan un enfoque crítico que pretende abordar los múltiples efectos del colonialismo en el seno de las culturas (post)coloniales, y las propuestas de la *Filosofía para la Paz* promovida por Vicent Martínez Guzmán. El objetivo de esta aproximación comparativa es examinar los posibles puntos de encuentro entre los dos proyectos, así como sus respectivas aportaciones con miras a la promoción de culturas para la paz y la interculturalidad. Aparte de su crítica a los sistemas de saber hegemónicos y las violencias que generan, los dos proyectos también realizan una tarea reconstructiva, haciendo hincapié en proponer una educación para la paz que trata de reconstruir el horizonte normativo que explicita nuestras competencias para hacer las paces e incrementar la convivencia pacífica en un mundo que cada vez se está haciendo más globalizado e interrelacionado.

Palabras clave: colonialismo, cultura para la paz, Estudios Post-coloniales, filosofía, modernidad.

Recepción:

23/05/19

Aprobación:

10/11/19



Introducción

De entrada, es de notar que el diálogo entre estos dos proyectos ya había empezado precisamente hace más de una década, cuando Vicent Martínez Guzmán publicó en 2001 su artículo “Paz, Culturas e Identidades Civilizadoras: ¿Valores Universales o Particularismos?” (Martínez Guzmán, 2001). En su artículo, el autor presenta e incorpora la “perspectiva post-colonial” en la reflexión filosófica que se hace desde la *Filosofía para la Paz*, en el marco de la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz, de la Universitat Jaume I de Castellón.

Es cierto que los Estudios Post-coloniales y la *Filosofía para la Paz* representan dos enfoques bastante diferentes en lo relativo a sus puntos de partida, herramientas analíticas y objetos de estudio. Sin embargo, como vamos a exponer a lo largo de este artículo, comparten ciertos intereses analíticos y preocupaciones normativas, respecto a la conceptualización y reconstrucción de las relaciones humanas de manera constructiva y pacífica.

Al criticar los discursos (neo)coloniales y las diversas formas de violencia que generan, los Estudios Post-coloniales pretenden plantear posibles alternativas para concebir y promover unas relaciones humanas basadas en el diálogo y la interculturalidad. Por su parte, la *Filosofía para la Paz* propone una reconstrucción normativa de las competencias humanas para hacer las paces y transformar los conflictos de forma creativa y pacífica.

Los Estudios Post-coloniales también analizan y ponen al descubierto el eurocentrismo de los discursos y los sistemas de saber y racionalidad occidentales que han servido —y siguen sirviendo— para justificar prácticas coloniales y neocoloniales. Además, en el contexto de su crítica de la hegemonía epistemológica de los sistemas europeos de saber, los Estudios Post-coloniales centran sus análisis en el proyecto moderno occidental y su vínculo con la historia y la práctica del colonialismo. Por su parte, como se verá a continuación, la *Filosofía para la Paz* se preocupa por examinar críticamente el legado científico y epistemológico de la modernidad occidental, sobre todo en lo que se refiere a los usos unilaterales de la racionalidad y su estrecha relación con el poder colonial y otras formas de dominación.

En definitiva, los dos proyectos tienen un especial interés en investigar todas las formas de violencia, sea física (directa, estructural o institucional) o discursiva (cultural), y presentar alternativas basadas en la construcción de culturas para la paz y la interculturalidad. Además de exponer los elementos clave de estos dos proyectos, el intento de ponerlos en un diálogo también podría permitir que dichos proyectos se interpelaran mutuamente, enriqueciendo sus enfoques analíticos y críticos.

Los Estudios Post-coloniales

Los Estudios Post-coloniales¹ se refieren a un área de estudio importante de los estudios literarios y culturales que desarrollaron en la década de 1980. Se centran particularmente en investigar la relación íntima entre la cultura y la política, destacando así las interrelaciones entre ciertas formas culturales y prácticas políticas e históricas (Omar, 2008: 228). Una característica clave de los Estudios Post-coloniales consiste en su énfasis en revelar los intereses que subyacen en la producción del saber e introducir una crítica de oposición que resalta e intenta recuperar la amplia gama de los “saberes subyugados” (Foucault, 1980: 82) de los pueblos “descolonizados”.

También investigan las relaciones estructurales de dominación y discriminación que se expresan, se manifiestan, se constituyen y se legitiman en y a través de los discursos. En su análisis discursivo de la dominación ideológica, los Estudios Post-coloniales se centran en la “hegemonía” que se produce no solo mediante la fuerza física, sino también a través de la sumisión (consentimiento) consensuada de los dominados y dominadas (Gramsci, 1971: 268).

La condición de hegemonía se perpetúa por la intervención activa de un amplio abanico de “aparatos ideológicos del Estado” (Althusser, 1971:144), que incluyen la educación, la religión, el derecho, los medios de comunicación, etcétera.

Un ejemplo paradigmático de la crítica post-colonial es la obra *Orientalismo* de Edward Said, de 1978, que comúnmente se considera como el principal catalizador y punto de referencia para la teoría post-colonial (Gandhi, 1998: 23) y los Estudios Post-coloniales. Apoyándose en el post-estructuralismo francés, en particular en los trabajos de Michel Foucault, Said se propuso analizar una gama de representaciones europeas de las culturas orientales del siglo XIX: obras de geógrafos, historiadores, viajeros y antropólogos, así como obras literarias y memorias.

Su objetivo era resaltar las formas del saber que actuaban en connivencia con la historia del colonialismo europeo. En resumen, para Said, el orientalismo no era solo un estudio académico sobre “Oriente”, sino también un discurso que, a través de la complicidad de los sistemas del saber europeo con el poder político, contribuía al control colonial y la subyugación de “Oriente”. Dicho de otra forma, el orientalismo era una forma de violencia epistémica o cultural en consonancia con la terminología de *Peace Research*, o la Investigación para la Paz, como veremos a continuación.

1 Cabría notar que a lo largo de este artículo usaré el término “post-colonial” con guion para enfatizar su aspecto crítico más que cronológico, que indica usualmente la forma que no lleva guion.

La Filosofía para la Paz

La *Filosofía para la Paz*, como hemos señalado antes, es la propuesta filosófica promovida por Vicent Martínez Guzmán (2001), cuyos elementos claves se recogen en su libro *Filosofía para hacer las Paces*. En su conjunto, el libro es una contribución original a los Estudios y la Investigación de/para la Paz desde una perspectiva filosófica específicamente transmoderna y transkantiana. Presenta una aproximación novedosa a la temática de paz introduciendo un “giro epistemológico”, cuyos ejes principales se expondrán más adelante. En síntesis, esta propuesta presenta a la Filosofía para la Paz como un compromiso público de la filosofía, así como un proyecto crítico que pretende reconstruir las competencias humanas para hacer las paces y construir culturas de/para la paz, basadas en el reconocimiento mutuo.

Lo que es importante notar, en este contexto, es que la paz no se ve de modo singular, sino en el marco del explícito intento de recuperar la pluralidad y la diversidad de las concepciones, que implican las diferentes maneras culturales de hacer la paz, hablando así de paces. En líneas generales, las propuestas de la *Filosofía para la Paz* abarcan el intento de proponer nuevas formas de concebir las relaciones internacionales, el desarrollo, la acción humanitaria y la cooperación. También plantea la problemática de los estudios de post-desarrollo, así como el post-colonialismo y las aportaciones de los estudios de género, y presenta un análisis de los derechos humanos, el derecho a la diferencia y a la interculturalidad, y el derecho a la hospitalidad y la interlocución.

Los fundamentos de esta propuesta filosófica, como indica su nombre, giran en torno a los temas de filosofía y paz y su interrelación. Se propone en este sentido, y de modo sencillo, que la filosofía representa “el conjunto de capacidades humanas de pedirnos y darnos razones o expresar sentimientos por lo que hacemos a nosotros mismos y a la naturaleza” (Martínez Guzmán, 2001:16).

A partir de la premisa de que la razón humana es una capacidad que los seres humanos tenemos en común y que hace posible, utilizando argumentos, ir más allá del punto de vista particular, la propuesta filosófica de Martínez Guzmán define la filosofía como el uso autónomo de la razón que permite que nos pidamos responsabilidades directamente a nosotros mismos por lo que nos hacemos entre nosotros y a la naturaleza. En definitiva, la filosofía se concibe como una actividad humana caracterizada por tener ganas de saber lo que nos hacemos unos a otros/as y a la naturaleza.

El hilo conductor de esta propuesta sería la elaboración de una *fenomenología comunicativa* (Martínez Guzmán, 2001: 205), entendida como el estudio de la experiencia de lo que nos hacemos unos a otros/as a través de lo que nos decimos sobre lo que nos hacemos. Se trata de ver cómo los seres humanos utilizamos las palabras en nuestras experiencias de comunicación en las cuales nos pedimos y damos razones por lo que nos decimos y nos hacemos unos seres humanos a otros y otras.

En este contexto, la *Filosofía para la Paz* pone especial énfasis en la dimensión *performativa* del lenguaje, la cual nos hace comprender que todo decir es hacer asumiendo la responsabilidad de lo que nos hacemos unos a otros/as y dejando abierta la posibilidad de pedirnos cuentas por lo que nos hacemos. Dado que los seres humanos no somos sujetos abstractos, formamos una “comunidad discursiva” donde la libertad comunicativa no es una mera libertad subjetiva, sino sometida a la *intersubjetividad* por la cual mutuamente estamos dispuestos a responder prácticamente por lo que hacemos y decimos y callamos. Estas características forman parte de nuestra condición humana, y por este motivo queda muy claro que los seres humanos podemos pedirnos cuentas por lo que hacemos unos a otros y a la naturaleza.

Según la *Filosofía para la Paz*, desde esta perspectiva comunicativa *performativa*, los lazos sólidos inherentes a cualquier acto de comunicación son la expresión básica de la *solidaridad*, la cual se entiende, en este sentido, no como algo añadido a las relaciones humanas, sino una característica básica de cualquier tipo de interacción cuando se ven las acciones humanas desde lo que nos hacemos unos a otros/as, los compromisos que asumimos y las responsabilidades que ejercemos. La *violencia*, por tanto, comienza con la ruptura de la solidaridad “originaria” en todas las interacciones humanas, porque rompe la confianza básica en cualquier acto de habla, negando así la *capacidad de interlocución* (Martínez Guzmán, 2001: 110).

La alternativa que propone la *Filosofía para la Paz*, en general, pasa por la recuperación de una ética mínima planetaria que reconstruya los mínimos morales que tienen en común los diferentes mundos de la vida, y que se dan dentro de las estructuras generales de estos mundos de vida. Es decir, se basan en la capacidad de desarrollar las culturas autóctonas, las propias culturas, los propios sistemas de socialización y de construcción de la personalidad individual. Los valores mínimos de esta ética mínima planetaria son, en parte, la necesidad de ajustar las relaciones humanas de manera que todo ser humano o colectividad pueda dejar oír su voz o su silencio en aquello que les afecte y tenga el derecho a la palabra.

Respecto al tema de la paz, la *Filosofía para la Paz* desempeña un rol reconstructivo de los propios Estudios para la Paz², el cual consiste en un intento de realizar una reconstrucción de las intuiciones que sobre la idea de paz tenemos los seres humanos en la práctica de nuestras relaciones. En este proceso reconstructivo, desde la perspectiva de una fenomenología comunicativa a la cual nos hemos referido antes, la *Filosofía para la Paz* parte del mundo en donde vivimos —*el mundo de la vida*— y de las intuiciones que tenemos de cómo hacemos las cosas.

La reconstrucción racional de este *saber* indica un horizonte normativo de *cómo deberíamos hacer* las cosas para transformar nuestros conflictos con miras a la idea de paz. Es decir, es una reconstrucción de las posibilidades que tenemos de hacer las cosas de una u otra manera. Es de notar que este punto de partida, cuyo trasfondo u horizonte es el mundo de la vida de nuestras relaciones, supone el reconocimiento de posibilidades de actuación de los seres humanos: la atención a nuestras potencialidades, a nuestras aptitudes y a nuestras *competencias*.

La *Filosofía para la Paz* entonces tendrá una función reconstructiva de las competencias humanas para vivir en paz; es decir, la *Filosofía para la Paz* consiste en “una reconstrucción normativa de las competencias de los seres humanos para hacer las paces, con atención vigilante a las razones y sentimientos que se expresan desde las diferentes investigaciones para la paz” (Martínez Guzmán, 2001:24). Lo importante es que la reconstrucción de las competencias para hacer las paces supone un compromiso político con la potenciación o empoderamiento de aquellos colectivos a quienes se les niegan sus capacidades y con el reconocimiento de sus identidades como seres humanos y colectivos.

Los puntos de encuentro entre los dos proyectos

El compromiso público y la responsabilidad de la labor intelectual

Como hemos indicado anteriormente, la reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces, que se hace desde la *Filosofía para la Paz*, conlleva un compromiso político con la potenciación de aquellos colectivos a

2 Los Estudios para la Paz abordan temas como el de la agresión y la violencia directa que incluye la guerra; la violencia estructural con reflexiones sobre las necesidades básicas, el desarrollo, la pobreza, y la justicia social; y la violencia cultural que incluye las legitimaciones discursivas y, en general, simbólicas de las violencias estructural y directa (Martínez Guzmán, 2001: 61).

quienes se les niegan sus capacidades, y el reconocimiento de sus identidades como seres humanos y colectivos. Esto quiere decir que la posición de esta filosofía sigue siendo una preocupación por la emancipación o el empoderamiento de los excluidos/as, matizada por una discusión seria de todas estas otras alternativas. Sobre la base de dichas reflexiones, la *Filosofía para la Paz* hace especial hincapié en realizar una reconstrucción conceptual del papel de la filosofía y de su “occidentalidad”, pretendiendo convertir su orgullo en responsabilidad y compromiso con los excluidos/as tantas veces en nombre de la racionalidad europea que se pretende universal.

La conciencia de la identidad europea, por lo tanto, no se propone como un prejuicio etnocéntrico, sino como una responsabilidad y un compromiso universal que no ha de finalizar mientras quede un solo ser humano que “no pueda adoptar la actitud de dar razones de lo que hace y exigir razones de lo que se le hace” (Martínez Guzmán, 2001: 18). De la propia concepción de la filosofía como el uso autónomo de la racionalidad para todos los seres humanos se sigue el compromiso público de los filósofos con la demanda de razones de por qué nos hacemos lo que nos hacemos y la indagación de si podríamos hacernos las cosas de otra manera, hasta que no quede ningún ser humano sin el reconocimiento de esta racionalidad.

Desde el punto de vista post-colonial, se afirma que los intelectuales en general, y por su propia profesión y posicionamiento social, tienen una responsabilidad enorme hacia su entorno histórico, cultural y social. Said (1978: 10) sostiene que:

No one has ever devised a method for detaching the scholar from the circumstances of life, from the fact of his involvement (conscious or unconscious) with a class, a set of beliefs, a social position, or from the mere activity of being a member of a society.

Queda claro entonces que la supuesta neutralidad de la labor intelectual es un mero mito que ha sido utilizado siempre para justificar muchas formas de exclusión y dominación. Lo que se defiende, además, es que las teorías no solo representan una realidad sino también contribuyen a crearla, y, por consiguiente, son intrínsecamente políticas en este sentido. En el marco de afirmar la mundanidad de la labor intelectual, los Estudios Post-coloniales declaran abiertamente su compromiso con su realidad política y socio-económica, a saber: la realidad de los marginados, las oprimidas y los subalternos o “los condenados de la tierra”, como decía Fanon (1999).

Representan así un proyecto básicamente crítico, intervencionista y subversivo que está comprometido no solo con la investigación, sino también con la transformación política, social y cultural de su área de investigación. Es de notar, sin embargo, que los Estudios Post-coloniales no se relacionan

de forma discursiva con los subalternos y las subalternas simplemente como objetos o campos de investigación y conocimiento, sino como interlocutores a los que se dirigen. Por ello, la teoría post-colonial, en esencia, representa un discurso dirigido *al* otro y *a la* otra, porque se esfuerza por crear un espacio para las voces de aquellos y aquellas que “han sufrido la condena de la historia” (Bhabha, 1994). De este modo pretende ayudarlos no solo a resistir las incursiones de la violencia epistémica, a la cual nos referiremos más adelante, sino también a tener su propia voz y obtener la aprobación de sus saberes y formas de vida.

La tarea crítica y transformadora de la labor intelectual

Dentro del marco de su compromiso público, ambos proyectos pretenden también llevar a cabo su otra tarea que consiste en la crítica y transformación pacífica y creativa de la realidad social, política y cultural. Como se verá en los dos ejemplos que analizamos a continuación, la crítica que realizan los Estudios Post-coloniales, y en vez de acatar las categorías dadas, constituiría un cuestionamiento de los mismos contextos epistemológicos que sostienen y posibilitan esas mismas categorías.

Además, Cortina (2003) propone, desde la perspectiva de las éticas aplicadas, que la tarea de la filosofía consiste en ser fundamentalmente una hermenéutica crítica. Dada su característica crítica, la filosofía tiene la capacidad de establecer un punto crítico que permite distinguir entre lo vigente y lo válido, y posibilita, también, potenciar el uso público de la razón que es fundamental en una sociedad pluralista.

Crítica a la “modernidad dominadora”

Teniendo en cuenta que todos los seres humanos tenemos la capacidad de cuestionar las razones que nos damos unos a otros sobre nuestra convivencia, la *Filosofía para la Paz* concibe la filosofía como “un ejercicio crítico”, con lo cual la reflexión filosófica sería siempre una provocación que pone en cuestión las lógicas que se consideran ellas mismas inexpugnables. La *Filosofía para la Paz* supone en este sentido una reflexión crítica sobre la modernidad que, al dialogar con otras reflexiones y críticas a las desviaciones de la racionalidad moderna, tendrá que convertirse en una filosofía *transmoderna*. Es decir, tendrá que ser autocrítica hacia los desarrollos unilaterales de la racionalidad, como lo es hacia su occidentalidad, usando todas las herramientas intelectuales de crítica. Esto sí, pero sin eludir la tarea filosófica de tener un

compromiso público con la reivindicación de la capacidad de dar razones y expresar sentimientos para todos los seres humanos, así como la función crítica sobre las razones que damos de porqué hacemos lo que hacemos.

En ese marco se introduce la *Teoría Crítica*, que forma un componente metodológico muy importante de la *Filosofía para la Paz*. Como ya es sabido, la *Teoría Crítica* denuncia la reducción de la racionalidad a mera *racionalidad instrumental*, porque se basa en una reducción de la noción de observación y objetividad. Sitúa así lo observado en el marco social de los propios científicos y la ampliación de la noción moderna de ciencia de la tradición galileana en el contexto de unas determinadas condiciones socioeconómicas, que han promocionado un tipo de desarrollo industrial y no otros, y privilegiado unas determinadas clases sociales y no otras.

La *Filosofía para la Paz* examina críticamente el legado científico y epistemológico de la modernidad y su estrecha relación con el *poder colonial* que ha impuesto un determinado tipo de culturas a costa de otras. Se afirma, por ejemplo, que en el siglo XIX hubo una interacción entre colonización y “misión civilizadora” (Martínez Guzmán, 2001: 105) que trataba de llevar a los pueblos lejanos los beneficios de la educación, del progreso y de la *ciencia*, como discurso ideológico que enmascaraba formas más sutiles de dominación.

La *Filosofía para la Paz* afirma también que la ciencia moderna guarda una relación congénita con la noción de desarrollo (que están llevando a cabo los países llamados desarrollados en favor de los países denominados “subdesarrollados”), como una suavización de su alianza con el racismo, el sexismo, el imperialismo y el colonialismo. Por lo tanto, la *Filosofía para la Paz* pretende desvelar los supuestos epistemológicos que subyacen en el proyecto desarrollista en todos sus aspectos económicos, políticos y culturales.

Desde una perspectiva multidisciplinaria, los Estudios Post-coloniales centran su crítica de la modernidad y de su racionalidad supuestamente ilustrada en repensar el propio concepto de modernidad. Dussel (2000), por ejemplo, examina el concepto dominante de la modernidad. Según este concepto, la modernidad se concibe como una emancipación, una “salida” de la inmadurez por medio de la razón (Kant, 2005: 21). Además, se presenta como un proceso crítico que da a la humanidad la posibilidad de un nuevo desarrollo que tuvo lugar principalmente en Europa durante el siglo XVIII. Dussel (2000) califica esta perspectiva de ser eurocéntrica, provincial y regional, pues indica unos fenómenos intraeuropeos como el punto de partida de la modernidad y explica su desarrollo posterior sin hacer referencia a cualquier otra cosa fuera de Europa.

Sin embargo, a pesar de su centro racional fuerte y su espíritu emancipador, la modernidad conlleva también un proceso irracional con el que la propia modernidad se ve como la justificación de una praxis irracional de violencia.³ Una de las bases de este proceso irracional reside en la suposición de que la civilización moderna es superior y desarrollada, y que esta superioridad convierte la mejora de los pueblos y culturas “bárbaras” y “primitivas” en una obligación moral.⁴ Además, cuando los pueblos bárbaros se oponían a “la misión civilizadora”, la praxis moderna se veía dando justificación al uso de la violencia para destruir los obstáculos que impedían la modernización.

Como han demostrado los Estudios Post-coloniales, fueron estas contradicciones inherentes a la modernidad (que fueron expuestas en el contexto colonial) las que han llevado, de modo considerable, a la crítica de la propia racionalidad moderna que se fundamentaba en la dominación intelectual y material de una “naturaleza” que había sido instrumentalizada y objetivada. Por extensión, los otros y otras (otras “razas”, etnicidades, mujeres, clases trabajadoras, etcétera), que se concebían simplemente como recursos naturales para ser instrumentalizados y utilizados, se encontraban atrapados dentro del mismo círculo de dominación.

Los Estudios Post-coloniales defienden que cualquier discusión de la modernidad que no tenga en cuenta el impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones “modernas” de poder resulta no solo incompleta, sino también ideológica. En definitiva, los Estudios Post-coloniales pretenden poner de relieve la persistencia de las herencias de un pensamiento moderno dominador en los sistemas de saber y las estructuras políticas y socioeconómicas modernas.

3 Puede apreciarse esta contradicción, por ejemplo, en la afirmación de Montaigne (1967: 208) que dice que “we can call them [the non-Europeans] barbaric with respect to the standards of our reason, but not with respect to ourselves, given that we surpass them in all kinds of outrages”.

4 Durante la era colonial, la suposición eurocéntrica de la superioridad occidental fue respaldada por pensadores como el propio Friedrich Hegel (1770-1831), quien elaboró una teoría “universal” de la historia que fue, en esencia, una teoría de la historia europea en que el resto del mundo se veía como objetos y no como sujetos. Según Said (1993: 168), para Hegel, Asia y África eran “estáticos, despóticos e irrelevantes para la historia mundial”. Posteriormente la teoría de la historia de Hegel tuvo mucha influencia en la historiografía tanto marxista como humanista.

Crítica al eurocentrismo de la racionalidad moderna

Un tema central en el cual coinciden la Filosofía para la Paz y los Estudios Post-coloniales es la toma de postura contra el imperialismo y el eurocentrismo, y el análisis crítico de las formas occidentales de producir el conocimiento y la ciencia. Como ya hemos señalado, la Filosofía para la Paz asume el compromiso de renunciar al orgullo etnocéntrico occidental (Martínez Guzmán, 2001: 16) y la ideología del poder eurocéntrica que, tantas veces, se ha impuesto en nombre de la racionalidad universal, y que ha resultado opresora de otras culturas y de otras maneras de dar razones de las normas que rigen la conducta de otros seres humanos, y de otras colectividades.

Martínez Guzmán (2001: 76) afirma que “hemos sido los ‘indígenas’ masculinos blancos de un lugar del mundo, el Occidente del Norte, quienes hemos modelado un tipo de saber, de conocimiento, de ciencia, que hemos considerado e impuesto como universal”. Esta es la razón por la cual la Filosofía para la Paz pretende re-conceptualizar la noción de racionalidad y occidentalidad que hace posible la autocrítica, respecto a las aventuras y desventuras que la propia racionalidad occidental ha ido teniendo a lo largo de la historia. Sin embargo, esto no implica una renuncia total del uso de esa racionalidad, porque, entonces, no habría la posibilidad de autocriticar las desventuras eurocéntricas de la misma y, desde esta perspectiva, se les dejaría sin razones a quienes padecen en su carne el desconcierto de los occidentales.

Desde la perspectiva post-colonial, la crítica global a la modernidad dominadora no puede ser discutida completamente sin examinar otro elemento constitutivo de la misma, es decir el *eurocentrismo*. En otras palabras, si la experiencia colonial es constitutiva de la experiencia moderna no es posible darse cuenta de la modernidad sin abordar este hecho, que sigue alimentando muchos discursos y prácticas en la actualidad.

Quijano (2007: 171) ha argumentado que durante el mismo periodo en el cual se consolidaba la dominación colonial europea, se constituía el complejo cultural conocido como modernidad/racionalidad europea. Además, ya que no existe modernidad sin colonialidad (Escobar, 2007:184), es necesario reconocer que la apropiación por parte de Europa del calificativo “moderno” es una pieza de la historia global de la cual una parte integral es la historia del imperialismo europeo (Chakrabarty, 1992: 352).

La pregunta fundamental ahora es la siguiente: ¿es posible emprender una crítica de este tipo desde un espacio fuera del espacio discursivo delimitado por el proyecto moderno occidental? Muchos parecen estar de acuerdo en que es difícil realizar esta tarea, pues no existen espacios originarios o no

colonizados desde los cuales se pueda hablar, incluidos los Estudios Post-coloniales (Venn, 2002: 51). Además, como argumenta Nandy (1983: xi), el colonialismo en particular ha llevado a generalizar el concepto del Occidente moderno de una entidad geográfica y temporal a una categoría psicológica. En su opinión, “Occidente está ahora en todas partes, dentro de Occidente y fuera, en las estructuras y en la mente”.

En el contexto de esta intercalación de historias, geografías y sistemas de saber, sostendría que cualquier crítica de la modernidad o el proyecto moderno europeo no debería suponer en modo alguno una regresión al particularismo cultural o al etnocentrismo. Tampoco puede evitar abordar el legado histórico y la dominación epistemológica de los sistemas de saber occidentales, y las formas de violencia epistémica y cultural que vienen generando. Como sostiene Chakrabarty (2000: 16), el “pensamiento europeo es a la vez indispensable e inadecuado para ayudarnos a reflexionar sobre las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales”.

Reconociendo que este pensamiento es ahora un patrimonio común que nos afecta a todos y a todas, Chakrabarty (2000) mantiene que la tarea del crítico post-colonial consiste en investigar cómo este pensamiento podría transformarse y renovarse desde sus márgenes y para los intereses de estos. Esta posición se hace eco de la llamada hecha por Quijano (2007: 177), quien proponía “una descolonización epistemológica”, encaminada a preparar el camino para una nueva comunicación intercultural y un intercambio de experiencias como la base de otra racionalidad, que pueda legítimamente aspirar a la universalidad.

La violencia cultural, simbólica y epistemológica

En este marco de crítica, la *Filosofía para la Paz* amplía su alcance conceptual para poner de manifiesto la *violencia estructural* como categoría de análisis, para abordar las desigualdades que están profundamente arraigadas en las estructuras sociales y económicas. A esa introducción de la violencia estructural, que se inserta en el marco del análisis de la paz negativa y positiva como alternativas a la violencia directa y estructural, se une la discusión de la violencia simbólica más sutil y legitimadora de los dos tipos de violencia.

Esta forma de violencia se denomina también violencia cultural (Galtung 1990), la cual estaría formada por todos aquellos discursos, símbolos, metáforas, representaciones, himnos patrióticos o religiosos, que trataran de legitimar bien la violencia estructural, bien la violencia directa. Se describe también como violencia epistemológica que lleva a “la aniquilación

de otras formas de saber que se consideran femeninas, primitivas o salvajes” (Martínez Guzmán, 2001: 119). Desde la *Filosofía para la Paz*, filosóficamente, uno de los aspectos más relevantes de este tipo de violencia es que vuelve opaca la responsabilidad moral.

Como veremos más tarde, los teóricos y teóricas post-coloniales usan el concepto de “violencia epistémica” de formas diferentes pero interrelacionadas, las cuales se centran en los efectos materiales que causa el saber en sus sujetos y objetos. De modo general, en sus análisis de la era de la expansión colonial europea y sus discursos asociados, los teóricos y teóricas post-coloniales han resaltado la importancia de la producción del saber (los discursos producidos por los colonizadores sobre los colonizados) para el éxito de la dominación colonial.

De esta manera, analizan cómo los colonizadores llevaban a cabo una serie de violencia epistémica en forma de unos modos de saber que posibilitaban y racionalizaban la dominación colonial desde el punto de vista europeo, produciendo ciertas maneras de ver las “otras” sociedades y culturas, cuyos legados perduran hoy en día (Said, 1978; Young, 1990; Spivak, 1990; Bhabha, 1983).

El lenguaje y los discursos desempeñan un papel primordial en la producción, codificación y el ejercicio de la violencia epistémica. Butler (1997: 43) pone énfasis en la palabra que no solo nombra, sino también realiza en cierto modo lo que nombra. Es decir, la violencia epistémica ocurre cuando la “objetividad” nominal repercute en su sujeto. Sin embargo, para que la violencia epistémica funcione se necesita un paradigma intelectual en que el otro y la otra se ven como algo menos humano e irrevocablemente deficiente por naturaleza. Césaire (1972) explica que los colonizadores adquieren el hábito de ver a los colonizados como *animales* y empiezan a tratarlos como tales. Esto, de hecho, es un ejemplo de lo que la *Filosofía para Paz* describe como el hecho de hacer opaca la responsabilidad hacia los demás.

Visto desde un contexto colonial, un paradigma de este tipo surgió, en parte, con la aparición de las ciencias sociales, humanas y naturales que nacieron con la Ilustración europea, que justificaban varias teorías de “raza” y el “incuestionable” supuesto de la superioridad de “la raza blanca” sobre las otras.

Estas disciplinas crearon un conjunto de teorías y conceptos que fueron establecidos como algo normativo con el cual podrían explicarse todas las excepciones. Esto llevó a la formación de *epistemes*⁵ dominantes, es decir,

5 En el análisis que realiza Foucault de la dinámica de poder/saber, una *episteme* consiste en el cuerpo unificado de teoría que tiende a privilegiar unos saberes, mientras que somete a otros relegándolos a un estatuto inferior en su paradigma jerárquico (McHoul y Grace, 1995).

estructuras hegemónicas de saber unidas al poder que aparecen como algo evidente a sus portadores aun cuando su arqueología ha mostrado que son claramente construidas social e históricamente en un contexto de dominación y sumisión.

Según Quijano (2007), la explotación colonial se legitima por un *imaginario colonial* que establece diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de “raza” y de “cultura” funcionan como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. Los colonizados/as aparecen así como el “otro de la razón”, lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario contra ellos y ellas por parte del colonizador. Al igual que muestra Fanon (1999), la maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas “identitarias” del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador. Ambas identidades se encuentran en relación de exterioridad y se excluyen mutuamente. La comunicación entre ellas no puede darse en el ámbito de la cultura (pues se supone que sus códigos son inconmensurables), sino en el ámbito de la pura violencia dictada por el poder colonial.

Al ser de manera invariable una acompañante de una relación dominante de poder que constituye su ideología legitimadora, la violencia epistémica también está indisolublemente relacionada con epistemes dominantes que introducen, establecen y codifican ciertos conceptos (y no otros) como algo relevante, verdadero o posible, sin revelar sus intereses ocultos. La violencia epistémica, en este sentido, se ve como una condición previa para los usos explícitos y directos de la violencia que podría ser directa o estructural.

Conviene señalar, a estas alturas, que al parecer la violencia epistémica podría tener similitudes respecto a su formulación con *la violencia cultural*, como se propone en los Estudios e Investigación de la Paz. Como puede recordarse, Galtung (1990: 291) define la violencia cultural como “aquellos aspectos de la cultura, la esfera simbólica de nuestra existencia [...] que se pueden utilizar para justificar o legitimar la violencia directa o estructural”. Sin embargo, no son intercambiables conceptualmente, debido a que existe una diferencia perceptible en sus respectivos énfasis de análisis, con lo cual la violencia epistémica se centra en ciertas formas de saber relacionadas con ciertas realidades históricas y sociales, mientras que la violencia cultural aborda la cultura en general. El análisis que hacemos a continuación explicará más este punto.

La violencia epistémica consiste, por lo general, en los discursos sistemáticos, regulares y repetidos que, siendo hostiles hacia epistemologías alternativas, pretenden negar la alteridad y la subjetividad de los otros y las otras,

de manera que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación. Es decir, es la violencia ejercida a través de regímenes de saber y la represión epistemológica de los otros, mediante la denigración y la invalidación de sus propios saberes por parte de determinados regímenes discursivos supuestamente “universales” que los representan y re-inventan para ellos mismos.

En el contexto (neo-) colonial, la violencia epistémica funciona para condenar el saber y las prácticas de los pueblos indígenas a una existencia epistémica derivada y sometida. Esto se hace a través de ciertas medidas que abracan: contraponer las formas indígenas de saber al saber científico que es supuestamente más “verdader”; equiparar “la alteridad” con la ignorancia; ocultar, negar o vaciar las formas indígenas de saber de cualquier significado legítimo, y calificarlas de ser “infantiles” y mera “superstición”.

Una crítica post-colonial importante que se asocia con la introducción y la elaboración del concepto de la violencia epistémica es la de Gayatri Spivak. En sus trabajos (1985; 1993a; 1993b), insiste en la persistencia de la “violencia epistémica” como un producto del proceso colonial en el que Europa se establezca como el “Sujeto” indeterminado que tiene el poder explicativo, mientras que los colonizados/as se hacen los/as Otros/as, es decir, meros “Objetos” sin voz ni poder.

Spivak (1985) extiende el significado de la violencia epistémica para hablar de la complicidad en la constitución persistente de la otra y del otro “como la sombra del ego”. Critica a esos intelectuales y activistas, sobre todo en el primer mundo, que afirman que pueden representar a las personas subalternas y hablar por ellas, o tener un punto de vista objetivo para analizar el tema de lo subalterno. No obstante, sus representaciones solo llevan a hacer callar a las personas subalternas, porque se ven representadas por otros. Lo que pretende Spivak (1993a) es proponer una epistemología que considere a la subalterna no como un caso de estudio, sino como una fuente de conocimiento y un sujeto que tiene su propia voz y es capaz de reasentarse a sí mismo.

La ecologista feminista Vandana Shiva (1991 y 1997) examina otra forma de la violencia epistémica relacionada con la naturaleza de la ciencia moderna reduccionista. Al principio, señala que el nexo entre la ciencia moderna y la violencia es obvio, considerando el hecho de que 80% de toda la investigación científica se dedica a la industria y se orienta abiertamente a la violencia a gran escala. La autora defiende que la ciencia moderna es violenta, incluso en las esferas pacíficas como, por ejemplo, la salud y la agricultura, donde el objetivo declarado de la investigación científica no es la violencia, sino el bienestar humano. Para demostrar su superioridad sobre los modos alternativos de saber y para ser el único modo legítimo de saber,

la ciencia reduccionista recurre a la represión y la falsificación de hechos, y así comete la violencia: una violencia contra el sujeto del saber, el objeto del saber, el beneficiario del saber y contra el propio saber.

Shiva (1997) también aborda la política del saber científico y desvela sus suposiciones subyacentes. Según la creencia popular, la ciencia moderna consiste en el descubrimiento de las propiedades de la naturaleza de acuerdo con un “método científico” que genera un saber “objetivo”, “neutral” y “universal”. Esta visión de la ciencia moderna como una descripción imparcial de la realidad tal como es, es una suposición falsa porque la dicotomía hecho-valor es una creación de la ciencia moderna reduccionista, que es, de hecho, una respuesta epistémica a un conjunto determinado de valores e intereses políticos. Hay evidentemente muchos puntos de encuentro entre esta crítica de la ciencia moderna y la que realiza la *Filosofía para la Paz*, como ya hemos explicado antes.

Ahora, si la *Filosofía para la Paz* nos enseña que la oposición a la violencia cultural pasa por la creación de una cultura para la paz, podría emplearse una estrategia similar respecto a la violencia epistémica. Sin embargo, primero hay que reconocer que las diferentes formas de la violencia epistémica con frecuencia representan un conjunto de prejuicios naturalizados que se insertan estructural y constantemente en paradigmas epistemológicos, culturales y sociales. El hecho de intentar ir más allá de estos paradigmas potentes supondría un cambio intelectual importante de un paradigma etnocéntrico a un paradigma más abierto e inclusivo, basado en el reconocimiento mutuo y la interculturalidad dialogante.

La labor reconstructiva

Después de este trabajo deconstructivo, pasamos ahora a la labor reconstructiva de los dos proyectos mediante el análisis del tema del reconocimiento, y del empeño de construir una cultura para la paz, temas que están muy presentes en sus respectivas propuestas. Cabe subrayar que el proyecto post-colonial no se centra exclusivamente en criticar y deconstruir los discursos (neo-)coloniales, sino también en el intento de proponer alternativas que nos permitan abordar las importantes cuestiones de cultura e identidad de manera constructiva. Por su parte, la *Filosofía para la Paz* no se limita a este esfuerzo deconstructivo, sino que lo complementa con un empeño reconstructivo. En palabras de Martínez Guzmán (2001: 174), la *Filosofía para la Paz* “no se contenta expresando cuán listos somos, mostrando lo mal que está todo”, sino que está comprometida con *la reconstrucción del horizonte*

normativo de lo que podríamos hacer. Es decir, se trata de reconstruir el horizonte normativo que explicita nuestras competencias para hacer las cosas e incrementar la convivencia pacífica.

Políticas del reconocimiento

Como ya hemos explicado antes, la *Filosofía para la Paz* afirma que los seres humanos formamos una “comunidad discursiva”, donde todos somos interlocutores con *competencia* y derechos para comunicarnos, y para pedirnos cuentas de lo que nos hacemos unos a otros, porque la experiencia originaria es una atribución de responsabilidad. Es decir, solo nos reconocemos a nosotros mismos como personas-interlocutores en el marco del reconocimiento universal de todas las personas como interlocutores con los mismos derechos de comunicación. La *Filosofía para la Paz* explica que la violencia comienza con la falta de reconocimiento de unos y unas a otras y otros como seres competentes para comunicarse. Es decir, la violencia significa la falta de reconocimiento de unos seres humanos a otros como interlocutores válidos, y de la comunicación y comprensión de la fuerza ilocucionaria con que nos decimos las cosas, así como el abandono de la actitud *performativa* que nos compromete y responsabiliza por lo que nos decimos y nos hacemos.

Como se ha indicado anteriormente, la teoría post-colonial se dirige a “los condenados de la tierra” para poner al descubierto y aliviar su alienación y reificación como “otros”. El gran efecto del colonialismo ha sido el de objetivar a los otros y encerrarlos en unas categorías raciales, étnicas y de género a través de las diferentes modalidades de la violencia epistémica que hemos expuesto antes.

El primer intento de la teoría post-colonial es contrarrestar esta objetivación poniendo énfasis en el hecho de que los subalternos y las subalternas necesitan ser respetadas y validadas mediante actos explícitos de reconocimiento. Sin embargo, las teorías post-coloniales advierten que debemos estar atentos al hecho de que exigir el reconocimiento —en el ámbito no solo individual sino también cultural— a veces podría convertirse en un ejercicio de la reproducción de las categorías en las que han sido codificadas las relaciones sociales existentes de una manera injusta. Es decir, buscar la emancipación en el reconocimiento sin cuestionar las fuentes normativas de privilegio en un sistema dado de hecho, podría tener el efecto de reforzar las injusticias sociales. Butler (1990:15) mantiene en otro contexto que:

The power relations that condition and limit dialogic possibilities need first to be interrogated. Otherwise, the model of dialogue risks relapsing into a liberal model that

assumes that speaking agents occupy equal positions of power and speak with the same presuppositions.

Sobre la base de estas perspectivas, propondría que el mal reconocimiento o “la falta de reconocimiento” (Taylor 1994) —en el ámbito tanto individual como colectivo— consiste en la negación de la condición de interlocutor en la interacción social, como consecuencia de ciertas configuraciones de relaciones de poder. Esto es lo que expresa la *Filosofía para la Paz* como acto de violencia, que significa la falta de reconocimiento de unos seres humanos a otros como interlocutores válidos.

Hacia una cultura para la paz y la transformación cultural constructiva

Otro elemento clave en la labor reconstructiva de la *Filosofía para la Paz* y los Estudios Post-coloniales consiste en profundizar la discusión sobre la cultura para la paz y proponer marcos conceptuales y formas constructivas de llevar a cabo la interacción y transformación cultural.

La *Filosofía para la Paz* concibe la “cultura” como la suma de “las formas en que los seres humanos cultivamos nuestras relaciones entre nosotros mismos y el medio ambiente, la naturaleza” (Martínez Guzmán, 2001: 256). En este sentido, la cultura para la paz trata de recuperar la transparencia en las relaciones humanas para desconstruir la opacidad moral y hacer explícitas las responsabilidades que tenemos por cómo cultivamos nuestras relaciones.

La *Filosofía para la Paz* propone que, como ciudadanos del mundo, los seres humanos compartimos la propiedad del suelo, podemos intercambiarnos, fomentar relaciones *interculturales*, pero nadie tiene derecho a cultivar las tierras y las vidas de los otros, sin tomarlos en cuenta. En contra de la colonización como conquista y asentamiento sin consentimiento, se reivindica el intercambio cultural, el derecho a la interculturalidad y a la interlocución como una manera de tener en cuenta a los afectados.

En lugar de deshacer las culturas de modo violento en nombre de una cultura mejor, se propone la interculturalidad como interpelación entre culturas. Por esa razón se insiste en que el derecho a la interculturalidad consiste en el derecho a la interpelación mutua entre las culturas y, por consiguiente, se basa en el reconocimiento del valor de ser discutidas y puestas en cuestión, y no de la atribución relativista del mismo valor a todas las culturas.

Es evidente que tenemos el derecho a entusiasrnos por cómo imaginamos nuestras raíces y las diferentes corrientes y relatos que constituyen nuestras identidades. Sin embargo, a fin de cuentas, todas nuestras identidades son “impuras”. Para ello debemos ser educados para asumir una identidad

híbrida (Omar, 2008) más que “pura”, que muestre la complejidad de las culturas, los seres humanos y las historias que intervienen en la formación de nuestras identidades individuales y culturales. Porque la falta de reconocer nuestra hibridez mediante la reafirmación de una identidad “pura” que o está “contra” o “con” podría convertir nuestras identidades en “identidades asesinas” (Maalouf, 1999).

Esto lleva la *Filosofía para la Paz* a afirmar que “necesitamos ser impuros para hacer las paces” (Martínez Guzmán, 2001: 291); lo cual no significa que nos desarraigemos de la propia identidad cultural e incluso política de nuestra propia comunidad; por el contrario, la mejor forma de buscar el reconocimiento para nuestra identidad colectiva se basa en la lucha pacífica por el reconocimiento de las múltiples formas de vida y el derecho a la hospitalidad de quienes emigran o inmigran por voluntad o, lo que es peor, por necesidad. No obstante, dotarse de una identidad híbrida no nos libra de la responsabilidad respecto a las particularidades de nuestra propia comunidad.

En este marco, la *Filosofía para la Paz* propone la educación para la paz y la interculturalidad. Este empeño pedagógico parte de la necesidad de profundizar en el origen de nuestras nociones de cultura y su relación con la responsabilidad y la libertad de los seres humanos, para hacernos las cosas de muchas maneras diferentes y pedirnos y rendir cuentas. Es decir, la educación para la paz y la interculturalidad deben estudiar y explicitar las maneras en las que los seres humanos aprendemos “hacer las paces”, asumir responsabilidades para la manera en la que cultivamos las relaciones entre nosotros mismos y la naturaleza.

La educación para la paz ha de ser una educación que abarque todos los niveles y modalidades de enseñanza convencional y no convencional, y partir de la experiencia cotidiana desde nuestras propias maneras de entender nuestra vida. Además, la educación para la paz quiere decir educación recíproca y no unilateral del experto al aprendiz. El colectivo que se educa para la paz es entendido como una comunidad de comunicación que asume el reconocimiento recíproco de competencias o capacidades para llegar a acuerdos.

La educación para la paz que propone la *Filosofía para la Paz* también ha de ser provocadora, impertinente y subversiva en el sentido de demostrar, contra las afirmaciones supuestamente realistas, que lo real es que las cosas que nos hacemos los seres humanos pueden ser de muchas formas diferentes y que algunas son pacíficas, justas y tiernas. Es decir, de lo que se trata es de reconstruir las maneras en las cuales podemos vivir en paz, y de recuperar los poderes para hacer las paces.

Desde una perspectiva post-colonial, la cuestión de la hibridez que también recoge la *Filosofía para la Paz* es de suma importancia en este contexto. Además de ser una categoría analítica que rompe el muro epistémico de una “incomensurabilidad” de personas y culturas, la hibridez intelectual y cultural es una realidad que hay que enfatizar normativamente para llevar la interculturalidad hacia un reconocimiento valioso y mutuo de la dignidad de todos y todas que potencie la convivencia pacífica y transformación creativa de nuestras diversas culturas. Es decir, hay que trabajar educativamente para ir desde la hibridez (fáctica) hacia la hibridez (valor y crítica), hasta que se convierte en un “imperativo intercultural” que entraña la obligación moral de promover el diálogo entre los y las culturalmente diferentes, para confluir en el reconocimiento de un núcleo común de valores compartidos sobre los cuales se pueda asentar la convivencia y la interculturalidad.

En lo que se refiere a la educación para la paz y la interculturalidad, la perspectiva post-colonial pone especial énfasis en la necesidad de efectuar una aproximación crítica a todo el proyecto educativo. Debido a la íntima conexión entre el poder y la escuela como agente socializador del conocimiento y de los valores resulta imprescindible que se tenga conciencia de la realización de una crítica profunda a las condiciones de la producción del conocimiento, de las instituciones educativas y su papel en producir aparatos conceptuales, saberes, ciertas conciencias y orientaciones ideológicas. La educación para la paz tiene que ser diferente de los modos convencionales de educación y de su lógica normalizadora. Al no ser así, podría llevar a la mera fortificación del orden existente y la preservación de la invisibilidad de la violencia epistémica, aun cuando pretende dar voz a los silenciados y silenciadas, y hacerse frente a la injusticia que sufren los marginados y las marginadas.

Conclusión

Con el propósito de abrir un diálogo entre el conjunto epistemológico post-colonial y los principios de la propuesta de la *Filosofía para la Paz*, este artículo ha pretendido investigar los posibles puntos de encuentro entre los dos proyectos, con miras a explorar sus respectivas aportaciones a la hora de proponer un enfoque crítico y pedagógico para la educación para la paz y la transformación cultural creativa.

En este marco, se ha presentado primero una introducción a la *Filosofía para la Paz*, poniendo especial hincapié en su definición de la filosofía como el uso autónomo de la razón que permite que nos pidamos responsabilidades directamente a nosotros mismos por lo que nos hacemos entre nosotros y la

naturaleza. Sobre la base de esta definición, se ha planteado la filosofía para la paz como una reconstrucción normativa de las competencias de los seres humanos para hacer las paces con atención vigilante a las razones y sentimientos que se expresan desde las diferentes investigaciones para la paz.

En vista del estudio comparativo de los temas clave de los dos proyectos, se ha podido constatar que los Estudios Post-coloniales y la *Filosofía para la Paz* comparten una preocupación por la epistemología occidental, precisamente la concepción moderna de la ciencia, y su implicación en generar distintas formas de violencia.

Como han expuesto estos dos proyectos, esta concepción cuantitativista, eurocéntrica y reduccionista de la ciencia ha tenido muchas repercusiones violentas sobre todos aquellos y todas aquellas que han sido percibidas por la cultura occidental como “no europeas”, “femeninas”, “primitivas” y “subdesarrolladas”. Por esta razón, los dos proyectos insisten en la necesidad de criticar y socavar esta idea de la ciencia que llevó a Europa a extenderse fuera de sus fronteras con el fin de conquistar, colonizar y esclavizar a muchos pueblos y culturas en casi todas partes del mundo. Apoyándose en metodologías deconstructivistas, ambos proyectos pretenden reconstruir y recuperar aquellos saberes han sido infravalorados por la ciencia y el discurso moderno por ser “primitivos”. Además, parece clara la alianza crítica que existe entre los Estudios Post-coloniales y la *Filosofía para la Paz*, particularmente en lo que se refiere a la crítica al eurocentrismo de la ciencia occidental moderna, que está relacionada con un saber hegemónico y muchas formas de dominación como el colonialismo y el neocolonialismo.

Aparte de su énfasis en el cuestionamiento y la crítica de los sistemas de saber hegemónicos y las violencias que generan, los Estudios Post-coloniales y la *Filosofía para la Paz* también realizan una tarea reconstructiva mediante el análisis del tema del reconocimiento y el empeño de construir una cultura para la paz y la transformación cultural constructiva. En este marco se hace hincapié en proponer una educación para la paz que sea provocadora, impertinente y subversiva en su intento de reconstruir las maneras en que podemos vivir en paz, y de recuperar los poderes para hacer las paces. Es decir, una educación que trata de reconstruir el horizonte normativo que explicita nuestras competencias para hacer las paces e incrementar la convivencia pacífica y transformar los conflictos de manera constructiva y creativa en un mundo que cada vez se está haciendo más globalizado e interrelacionado.

Referencias

- Althusser, Louis (1971), "Ideology and ideological state apparatuses", en Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Inglaterra: New Left Books.
- Maalouf, Amin (1999), *Identidades asesinas*, España: Alianza.
- Bhabha, Homi (1983), "Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism", en Barker, Francis *et al.* [eds.] (1983), *The Politics of Theory*, Inglaterra: University of Essex.
- Bhabha, Homi (1994), *The Location of Culture*, Inglaterra: Routledge.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Inglaterra: Routledge.
- Butler, Judith (1997), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Inglaterra: Routledge.
- Césaire, Aimé (1972), *Discourse on Colonialism*, Estados Unidos: Monthly Review Press.
- Chakrabarty, Dipesh (1992), "Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History", en *Cultural Studies*, vol. 6, núm. 3, Reino Unido: Taylor & Francis Group.
- Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Cortina, Adela (2003), *Ética mínima*, España: Tecnos.
- Dussel, Enrique (2000), "Europe, Modernity, and Eurocentrism", en *Nepantla: Views from South*, vol. 1, núm. 3, Estados Unidos: Duke University Press.
- Escobar, Arturo (2007), "Worlds and Knowledges Otherwise", en *Cultural Studies*, vol. 21, núm. 2, , Reino Unido: Taylor & Francis Group.
- Fanon, Frantz (1999), *Los Condenados de la Tierra*, España: Txalaparta.
- Foucault, Michel (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Inglaterra: Harvester Press.
- Galtung, Johan (1990), "Cultural violence", en *Journal of Peace Research*, vol. 27, núm. 3, Estados Unidos: Sage Publishing.
- Gandhi, Leela (1998), *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Australia: Allen & Unwin.
- Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, Inglaterra: Lawrence & Wishart.
- Kant, Immanuel (2005), *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, España: Ediciones Cátedra.
- Martínez Guzmán, Vicent (2001), *Filosofía para hacer las paces*, España: Icaria.
- Mchoul, Alec y Grace, Wendy (1995), *A Foucault Primer: Discourse, Power and the Subject*, Inglaterra: UCL Press limited.
- Montaigne, Michel de (1967), "Des cannibales", en *Oeuvres complètes*, Francia: Gallimard-Pléiade.
- Nandy, Ashis (1983), *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Inglaterra: Oxford University Press.
- Omar, Sidi (2008), *Los estudios post-coloniales: una introducción crítica*, España: Universitat Jaume I.
- Quijano, Aníbal (2007), "Coloniality and modernity/rationality", en *Cultural Studies*. vol. 21, núm. 2, Reino Unido: Taylor & Francis Group.
- Said, Edward (1978), *Orientalism*, Estados Unidos: Vintage Books.
- Said, Edward (1993), *Culture and Imperialism*, Estados Unidos: Vintage Books.

- Shiva, Vandana (1991), *The Violence of the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology, and Politics*, Inglaterra: Zed Books.
- Shiva, Vandana (1997), "Western Science and its Destruction of Local Knowledge", en Rahnama, Majid y Bawtree, Victoria [eds.], *The Post-Development Reader*, Inglaterra y Estados Unidos: Zed Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985), "The Rani of Sirmur", en Barker, Francis *et al.* [eds.], *Europe and Its Others*, Inglaterra: University of Essex.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990), *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Inglaterra: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993a), "Can the Subaltern Speak?", en Williams, Patrick y Chrisman, Laura [eds.], *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Inglaterra: Harvester Wheatsheaf.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993b), *Outside in The Teaching Machine*, Inglaterra: Routledge.
- Taylor, Charles (1994), "The Politics of Recognition", en Taylor, Charles [ed.], *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Venn, Couze (2002), "Refiguring subjectivity after modernity", en Walkerdine, Valerie [ed.], *Challenging Subjects: Critical Psychology for a New Millennium*, Estados Unidos: Palgrave.
- Young, Robert (1990), *White Methodologies: Writing History and the West*, Inglaterra y Estados Unidos: Routledge.

Sidi M. Omar tiene Doctorado Europeo en Estudios de Paz y Conflictos de la Universitat Jaume I de Castellón (UJI). Es investigador en el Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz (IUDESP) y de la Cátedra Unesco de Filosofía para la Paz de la UJI, en cuyo marco viene desarrollando su actividad docente como profesor invitado en el Máster Universitario de Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo de la misma universidad. Es también profesor invitado en la Universitat Oberta de Catalunya en España y la Universidad de Addis Ababa en Etiopía. Principales líneas de investigación: los estudios post-coloniales y culturales, los estudios de paz, conflictos y desarrollo, el salafismo violento y la violencia política en el Norte de África y el Oriente Medio. Publicaciones recientes: Omar, Sidi M. (2017), "Paz e Interculturalidad: Algunos planteamientos para construir culturas de paz", en Espejel Carbajal, Claudia y González de la Vara, Martín [eds.], *La Paz Alterada*, México: El Colegio de Michoacán; Omar, Sidi M. (2015), "Más allá del 'choque de ignorancias': interculturalidad y post-colonialismo", en THÉMATA, *Revista de Filosofía*, núm. 52, España: Universidad de Sevilla.