

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

CONFLICTO INTERCULTURAL EN SAMUEL PHILLIPS HUNTINGTON Y ESTRATEGIAS DE CONFRONTACIÓN RACIONAL. UN ANÁLISIS CRÍTICO

TESIS DOCTORAL

Javiel Elena Morales

Directores:

Prof. Dr. Julián Pacho García

Prof. Dr. José Ignacio Galparsoro

Departamento de Filosofía

San Sebastián/Donostia, España

2021

“Los problemas de la Filosofía no son, a fin de cuenta, sino problemas que plantean al hombre la relación con la naturaleza y la relación con los otros. Una relación que es común a todos los hombres. Al origen de todo reflexionar, de todo filosofar. Problemas a resolver con pretensiones que a veces aspiran a ser definitivas o, a veces, con la conciencia de la circunstancialidad de las mismas”.

Leopoldo Zea (1969, ed. 2012),
La Filosofía Americana como Filosofía sin más, 27.

AGRADECIMIENTOS

A mi madre, la mujer que hace varias décadas partió a la conquista del mundo desconocido, por forjar el ser humano que soy.

A mi padre, Cristino Elena, por enseñarme el don del trabajo y la paciencia.

A mi esposa, María Luisa Ledesma, por apoyarme siempre en la materialización y elaboración de esta tesis. Además, a Jade, Perla, Ámbar, Esmeralda, Víctor, Adriana, María Victoria, María Gabriela y Socorro.

A todas las personas que me motivaron y animaron a continuar con la investigación. De modo especial, al director de la tesis, profesor Julián Pacho García, catedrático de la Universidad del País Vasco (UPV) por sus correcciones y aportes, siempre en el marco del respeto académico; además al codirector Dr. José Ignacio Galparsoro, por sus aportes y recomendaciones.

A los profesores que me acompañaron en el programa, en especial al profesor Nicanor Ursua Lesaun, catedrático de Filosofía y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco (UPV).

A la Universidad del País Vasco (UPV) y la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD) y al profesor Francisco Caballero Harriet, por la organización de los congresos que sirvieron para escuchar sugerencias para la tesis y conocer el planteamiento de otros autores.

Al doctor Julio Minaya por sus correcciones y observaciones a la tesis. Además, al doctor Miguel Peyró García, por autorizarme vía correo a utilizar un gráfico de un escrito sobre la comunicación intercultural.

A la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, por realizar este programa doctoral, el cual facilita que sus docentes sigan desarrollando sus capacidades en los conocimientos filosóficos.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

En esta tesis se utilizan las siglas y abreviaturas que aparecen en la lista debajo. Es pertinente aclarar que se utilizan con más frecuencia: EE. UU., para designar a los Estados Unidos y URSS que se refiere a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

ALBA	Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe
CAN	Comunidad Andina de Naciones
CEPAL	Comisión Económica para América Latina
CIA	Agencia Central de Inteligencia
CLC	Congreso por la Libertad Cultural
CCNY	City College of Nueva York
COORD.	Coordinador
DIR.	Director
EE. UU.	Estados Unidos
ED./EDS.	Editor y Editores
ET AL.	Proveniente del latín, significa “y otros”
ERP	European Recovery Program
HUAC	House on Unamerican Activities Committee
KOMINFORM	Oficina de Información Comunista
OEA	Organización de los Estados Americanos
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OTAN	Organización del Tratado del Atlántico Norte
PNAC	Project the New American Century
TLC	Tratado de Libre Comercio
SIC	Así fue escrito (cuando el texto original presenta un error)
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
USA	Estados Unidos de América
USSR	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
UASD	Universidad Autónoma de Santo Domingo
UPV	Universidad del País Vasco
UNASUR	Unión de Naciones Suramericana
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
SIGLAS Y ABREVIATURAS	4
ÍNDICE	5
INTRODUCCIÓN	9

PRIMERA PARTE

MARCO HISTÓRICO-CULTURAL GUERRA FRÍA Y NUEVO ORDEN MUNDIAL ...22

CAPÍTULO I:

GUERRA FRÍA Y CHOQUE DE CIVILIZACIONES..... 23

1.1 ASPECTOS GENERALES..... 23

1.2 ANTECEDENTES..... 24

1.3 ORIGEN DEL TÉRMINO GUERRA FRÍA 25

1.3.1 INICIO DE LA GUERRA FRÍA..... 25

1.3.2 ETAPAS DE LA GUERRA FRÍA..... 27

1.3.2.1 Contención y beligerancia..... 28

1.3.2.2 Conflictos y coexistencia pacífica..... 30

1.3.2.3 Distensión y crisis..... 30

1.3.2.4 Nuevas crisis y conflictos..... 32

1.3.2.5 Nuevos enfrentamientos o segunda Guerra Fría..... 32

1.3.2.6 Nuevas cooperaciones..... 33

1.4 EL ANÁLISIS DE HUNTINGTON..... 34

1.5 CULTURA COMO ESTRATEGIA IDEOLÓGICA DURANTE LA GUERRA FRÍA..... 35

1.6 LA NOCIÓN DE “TERCER MUNDO” Y LOS MUNDOS DE LA GUERRA FRÍA..... 37

1.6.1 AMÉRICA LATINA “Y LOS MUNDOS” DE LA GUERRA FRÍA 38

1.6.2 ANÁLISIS DE LA CEPAL DURANTE LA GUERRA FRÍA..... 40

1.7 FIN DE LA GUERRA FRÍA..... 43

1.8 PENSAMIENTO DE HUNTINGTON EN EL CONTEXTO DE LA GUERRA FRÍA 46

1.8.1 HUNTINGTON Y EL PENSAMIENTO NEOCONSERVADOR..... 46

1.8.2 DE 1950 A 1960..... 48

1.8.3 DE 1960 A 1970..... 49

1.8.4 DE 1970 A 1990..... 51

1.9 NOCIONES DE CHOQUE INTRACIVILIZATORIO CULTURAL Y CHOQUE DE CIVILIZACIONES 52

1.9.1 NOCIÓN DE CHOQUE CULTURAL..... 53

1.9.2 EL CHOQUES DE CIVILIZACIONES..... 56

1.9.3 POSTURAS TEÓRICAS FRENTE AL CHOQUE DE CIVILIZACIONES..... 58

1.9.3.1 Reducción del choque a dominio hegemónico de Occidente y Estados Unidos de América.....	58
1.9.3.2 Choque producto de relaciones culturales conflictivas.....	58
1.9.3.3 Neoliberalismo y neoconservadurismo.....	59
1.9.3.4 Confusión de Huntington de los elementos del choque de Civilizaciones.....	59
1.9.3.5 La identidad como negación de la diferencia.....	62
1.9.3.6 Alianza y diálogo frente al choque de civilizaciones.....	62

CAPÍTULO II:

NUEVO ORDEN MUNDIAL: CONFLICTOS INTERCULTURALES.....	66
2.1 ASPECTOS GENERALES.....	66
2.2 DE LA BIPOLARIDAD A LA MULTIPOLARIDAD.....	67
2.2.1 ANÁLISIS DE HUNTINGTON DE LA MULTIPOLARIDAD.....	68
2.3 NUEVO ORDEN MUNDIAL ENTRE EL AFÁN DE JUSTICIA Y EL DOMINIO.....	69
2.3.1 GLOBALIZACIÓN Y EL NUEVO ORDEN MUNDIAL.....	73
2.3.2 EL CAPITALISMO Y EL SOCIALISMO EN EL NUEVO ORDEN MUNDIAL.....	78
2.3.3 LA VIOLENCIA GLOBAL JUSTIFICADA.....	81
2.3.3.1 Bill Clinton y la hegemonía suave.....	82
2.3.3.2 George Bush, “pax americana” y guerra justa”.....	83
2.3.3.3 Obama y la Teoría de la Guerra Limitada.....	86
2.3.3.4 La paz fría.....	86
2.4 EL ISLAM EN EL NUEVO ORDEN.....	87
2.5 ESTADOS-NACIÓN EN EL NUEVO ORDEN.....	89
2.6 PENSAMIENTO DE HUNTINGTON EN EL NUEVO ORDEN MUNDIAL.....	90
2.6.1 UNIDAD DEL PENSAMIENTO DE HUNTINGTON EN LA POSTGUERRA FRÍA.....	93

SEGUNDA PARTE

LA TEORÍA DE SAMUEL PHILLIPS HUNTINGTON SOBRE LAS RELACIONES CULTURALES CONFLICTIVAS.....	97
--	-----------

CAPÍTULO III: VISIÓN DE SAMUEL HUNTINGTON DE LA CIVILIZACIÓN Y LA CULTURA.....	98
---	-----------

3.1 ASPECTOS GENERALES.....	98
3.2 CULTURA.....	99
3.2.1 INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII.....	102
3.2.2 APORTES DE LOS ANTROPÓLOGOS CULTURALES EN EL SIGLO XIX Y XX.....	103
3.2.2.1 Evolucionismo cultural.....	109
3.2.2.2 Difusionismo cultural.....	110
3.2.2.3 Funcionalismo cultural.....	110
3.2.2.4 Particularismo histórico.....	111

3.2.2.5 Postura estructuralista	112
3.2.3 PLANTEAMIENTO DE LA UNESCO SOBRE LA CULTURA	112
3.2.4 CULTURA EN UN MUNDO GLOBAL	113
3.2.4.1 Hiperglobalizadores, homogeneidad e industria cultural.....	116
3.2.4.2 Posición escéptica	117
3.2.4.3 Posición transformacionalista	118
3.3 CIVILIZACIÓN	119
3.3.1 CIVILIZACIÓN EN CONTRAPOSICIÓN A BARBARIE	121
3.3.2 CIVILIZACIÓN EN CONTRAPOSICIÓN A BARBARIE EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO.....	122
3.3.3 REEDICIÓN EN HUNTINGTON DE LA ALTERIDAD COMO BARBARIE.....	124
3.3.4 RELACIÓN DE LOS TÉRMINOS CIVILIZACIÓN Y CULTURA	124
3.4 ANÁLISIS DE HUNTINGTON DE LOS TÉRMINOS CIVILIZACIÓN Y CULTURA.....	127
3.4.1 CULTURALISMO Y ETNOCENTRISMO EN HUNTINGTON	129
3.4.2 DEL PARADIGMA DE LA ARMONÍA AL CIVILIZATORIO.....	131
3.4.3 La NATURALEZA DE LAS CIVILIZACIONES.....	135
3.4.4 INTERACCIONES Y ENCUENTROS ENTRE CIVILIZACIONES	137
3.4.5 LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL DESDE LA VISIÓN DE HUNTINGTON	138

CAPÍTULO IV.

CONFLICTOS CULTURALES DESDE LA VISIÓN DE HUNTINGTON	143
4.1 ASPECTOS GENERALES.....	143
4.2 APROXIMACIÓN A LA “NOCIÓN DE CONFLICTO”	144
4.2.1 TEORÍAS SOBRE EL CONFLICTO	145
4.2.2 CONFLICTOS INTERCULTURALES	150
4.3 VISIÓN DE HUNTINGTON DE LOS CONFLICTOS ENTRE CIVILIZACIONES	153
4.3.1 HUNTINGTON Y LAS RELACIONES CULTURALES DE AMIGOS Y ENEMIGOS	157
4.3.2 CONFLICTOS EN LA LÍNEA DE FRACTURA Y DE ESTADOS CENTRALES.....	158
4.3.3 CONFLICTOS ENTRE OCCIDENTE Y EL ISLAM	159
4.3.4 CONFLICTOS ENTRE ASIA, CHINA Y ESTADOS UNIDOS	160
4.3.5 GUERRA EN LA LÍNEA DE FRACTURA.....	161
4.4 AMÉRICA LATINA Y ESTADOS UNIDOS: LA VISIÓN REGIONAL DE LOS CONFLICTOS.....	162
4.4.1 LA NOCIÓN DE IDENTIDAD DE HUNTINGTON	162
4.4.2 IDENTIDAD COMO ASIMILACIÓN	164
4.4.3 LA HISPANIZACIÓN O PELIGRO DE LA CULTURA MEXICANA PARA ESTADOS UNIDOS	165
4.4.4 PROPUESTA DE HUNTINGTON PARA AMÉRICA LATINA	166
4.5 ESTADOS CENTRALES Y CULTURAS CENTRALES: SOLUCIÓN DE HUNTINGTON A LOS CONFLICTOS DE CIVILIZACIONES.....	168

TERCERA PARTE	
CONFRONTACIÓN DE ESTRATEGIAS RACIONALES SOBRE EL CHOQUE CULTURAL	171
CAPÍTULO V:	
CONFRONTACIÓN DE LA TESIS DEL CHOQUE CULTURAL DE POPPER CON LA DE SAMUEL PHILLIPS HUNTINGTON.....	172
5.1 ASPECTOS GENERALES.....	172
5.2 JUSTIFICACIÓN DE LA CONFRONTACIÓN DE TESIS DEL CHOQUE CULTURAL DE POPPER CON LA DE HUNTINGTON	173
5.3 CONFRONTACIÓN DE LOS PLANTEAMIENTOS DE HUNTINGTON Y POPPER SOBRE EL CHOQUE CULTURAL	176
5.3.1 RELECTURA CRÍTICA DEL CHOQUE CULTURA	179
5.3.2 DISCUSIÓN RACIONAL EN EL CHOQUE CULTURAL	182
5.3.3 DIÁLOGO CRÍTICO	188
5.4. REPLANTEAR LA CONVIVENCIA CULTURAL.....	192
5.4.1 VISIÓN ACTUAL DEL COSMOPOLITISMO.....	193
5.4.2 LA HUMANIDAD COMO PUNTO DE PARTIDA	197
5.4.3 REPENSAR LA FUNCIÓN DE LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES.....	200
5.4.4 REVISIÓN DE LA DEMOCRACIA ACTUAL	201
5.4.5 REPLANTEAR LA GEOPOLÍTICA	204
5.5. CONVIVENCIA CULTURAL DIALÓGICA CONSTRUCTIVA.....	208
CONCLUSIONES	214
REFERENCIAS	224
ANEXOS	248

INTRODUCCIÓN

CUESTIONES A TRATAR E HIPÓTESIS DE TRABAJO

La civilización Occidental y otras civilizaciones en la postguerra fría se encuentran en un transcurrir de acomodados y cuestionamientos de sus identidades, por los cambios que ocurren en el mundo. El impacto global las empuja a encontrarse con distintas formas culturales y a tomar postura frente a este fenómeno. En este contexto planteamos la necesidad de analizar las interpretaciones teóricas con relación a este tema, por lo que esta tesis aborda esa problemática bajo el título de: *Conflicto Intercultural en Samuel Phillips Huntington y Estrategia de Confrontación Racional. Un Análisis Crítico.*

Esta tesis pretende demostrar que la concepción de Huntington de los conflictos interculturales es fragmentada y confusa, porque atribuye a la cultura los males de la humanidad sin analizar otros factores que inciden en que se produzcan los conflictos. En este sentido, se utiliza el pensamiento de Popper para confrontarlo al planteamiento de Huntington, porque planteó el choque cultural a partir de la necesidad de la racionalidad crítica como forma de superar y entender las diferencias y desacuerdos.

La noción Guerra Fría se utilizó para designar el periodo de tiempo que transcurrió desde la Segunda Guerra Mundial hasta el derrumbe del Muro de Berlín. Las potencias se concentraron en utilizar la cultura para promover sus estrategias ideológicas en referencia a sus valores, usando recursos materiales e intelectuales para lograr sus propósitos, siendo recurrente las publicaciones en revistas académicas.

No obstante, difieren en la interpretación del nuevo orden. Huntington y Fukuyama¹ justifican que los Estados Unidos (EE. UU.) utilicen la fuerza, y si es necesario, la guerra para defenderse de ataques a su territorio, porque el enfrentamiento es con un enemigo que utiliza estrategias de actuación diferente al bipolar con la Unión de Repúblicas Socialistas Soviética (URSS).

¹ Francis Fukuyama publicó primero un artículo "El fin de la historia" en la revista *The National Interest*, a partir de una conferencia en el John M. Olin Center. Luego publica en 1992 el libro *El fin de la historia y el último hombre*. Es importante destacar que Fukuyama fue discípulo de Huntington, pero difieren en su interpretación de los cambios ocurridos en el nuevo orden mundial.

Es, en ese sentido, que García Newman (2008) resalta que fue determinante el planteamiento del choque de civilizaciones de Huntington en la visión geopolítica de los neoconservadores estadounidenses, sobre los acontecimientos que estaban ocurriendo en el mundo postguerra fría.

Es destacable que el planteamiento de Huntington haya servido de plataforma teórica para justificar la intervención de los EE. UU. Después del 11 de septiembre del 2001, su planteamiento encajaba con la visión de los neoconservadores de realizar una respuesta armada que garantizara un nuevo orden mundial bajo las directrices de Occidente.

En este sentido, Fukuyama (2007) entronca su análisis con el legado de los neoconservadores en la política estadounidense después del 11 de septiembre del 2001, como se evidencia en los planteamientos del autor en referencia a las acciones de defensa frente a las amenazas del terrorismo.

Además de los autores neoconservadores mencionados, Kagan (2003) analiza la incidencia de los EE. UU. y Europa Occidental en el nuevo orden mundial argumentando que existen coincidencias en sus visiones del mundo, pero difieren en la concepción del poder global por la inclinación de la última a la defensa de los derechos humanos.

Huntington (1993a) se planteó el choque de civilizaciones como base para la explicación de los conflictos culturales, por lo que asume que es de raíz cultural. Esta postura teórica se expande y profundiza en su publicación de (1997a), justificando la influencia de la cultura para abordar el tema de las relaciones entre civilizaciones. En (2004a y 2004b) su enfoque da un giro regional para evidenciar el conflicto entre los hispanos y los estadounidenses en relación a sus diferencias culturales. (Sobre la diferencia entre cultura y civilización en general y en el propio Huntington véase 2ª parte, caps. 3 y 4.).

El viraje teórico de Huntington hacia la cultura se produce en la postguerra fría, defendiendo que el paradigma civilizatorio era el adecuado para explicar los cambios ocurridos por los enfrentamientos entre civilizaciones. A partir de esa argumentación, emerge la euforia y la justificación de un solo mundo defendido por Fukuyama.

Huntington en su análisis de la cultura recibe influencia del planteamiento de la ecología de Robert E. Park (1999), perteneciente a la escuela de Chicago en la que estudió el impacto provocado por las inmigraciones en la identidad de los EE. UU., así como los elementos que incidían en su adaptación.

Desde la visión de Huntington, también la religión incide en la generación de conflictos en los ámbitos globales y regionales. De hecho se convierte en el detonador de los enfrentamientos de Occidente y el islam, mientras que en los regionales el catolicismo se constituye en el peligro latente para la identidad estadounidense de tradición protestante.

Pero ¿Por qué culpa a la cultura de los conflictos y choques que ocurren en el plano global y regional? Este es el núcleo fundamental en el pensamiento de Huntington, porque para él los cambios de la postguerra fría son caóticos al no existir cohesión de las potencias hegemónicas, por tal razón propone Estados centrales que se convertirían en los garantes del orden y la disciplina al estilo del orden bipolar, imponiendo sus patrones culturales a otros Estados.

La base para la confrontación del pensamiento de Popper con el de Huntington parte de cuestionar al segundo –un análisis de las interacciones sociales por la incidencia de la cultura–, dado que el primero basó su propuesta argumentativa en el principio del diálogo crítico y la racionalidad crítica.

En esta tesis se tienen en cuenta los planteamientos de los siguientes autores para el análisis del pensamiento de Huntington:

En primer lugar, las publicaciones Samuel Phillips Huntington durante la Guerra Fría (1956, 1965, 1968, 1975, 1981) y la producción intelectual de la postguerra fría (1993a, 1993b, 1997a, 1997b, 2002, 2004a, 2004b) donde desarrolla su planteamiento sobre el conflicto intercultural. Además, la de Popper (1996, 1997) en la que analiza las implicaciones del choque cultural desde la racionalidad crítica y el diálogo cultural.

En segundo lugar, se utilizan como obras complementarias los planteamientos de autores que abordan la Guerra Fría y los conflictos postguerra fría. Desde esta perspectiva, son relevantes los planteamientos de: Albuquerque (2010), Delgado de Cantú (2006), Guidden (2002), Lozano (2007), Held (2012), Hernández Chinarro (2014), Martínez Peinado (2001), Ribeira (2006), Pacho (2009) y Stiglitz (2006, 2007).

En relación a la civilización y las relaciones culturales, son relevantes los aportes de Bueno (1996), Braudel (1970), Bozeman (1975), Caballero Harriet (2011), Calduch Cervera (1991), Elías (1987), Fernández Buey (2004), Ferguson (2012), Jahanbegloo (2007), Naïr (2006), Remiro Brotons (1994), Pacho (2009), San Martín (1999), Spengler (1923. ed. 2009) y Valle de Frutos (2008).

En tercer lugar, los autores que cuestionan los planteamientos de Huntington sobre los conflictos de civilizaciones en el ámbito mundial y regional. Es importante destacar que son imprescindibles para analizar el pensamiento de Huntington, los libros de Jaime García Newman, *Neoconservadores y choques de civilizaciones*, y el de Gilbert Achcar, *El choque de Barbaries*. Además, los artículos de varios autores publicados en revistas electrónicas sobre el tema.

Además, se utilizan también los análisis de Achcar (2007), Agudelo Velásquez (2009), Ali (2005), Baudrillard (2001), Beck (2003), Béjar (2001), Caballero Harriet (2011), Cacho Canales y Riquelme Rivera (2014), Campusano Volpe (2007), García Ferrando (2005), Fox (2002), Güidere y Howard (2006), Chomsky (2006), Held y McGrew (2003), Inglehart y Norris (2003), Jahanbegloo (2007), Naïr (2006), Meyssan (2014), Tahir y Mian (2012), Touraine (2001), Trías (2006), Said (2001), Saint Upery (2001) y Segura (2007).

La cuestión de fondo que se plantea en toda la literatura y en esta tesis es si las relaciones culturales en el futuro serían determinadas por los conflictos o por el diálogo y el aprendizaje intercultural, planteando la necesidad del respeto mutuo. Desde esta perspectiva, se han asumido las siguientes preguntas:

¿Cuáles interpretaciones realizan las escuelas historiográficas y Huntington sobre la Guerra Fría y la postguerra fría?

¿Qué impacto tienen los conceptos de “choque intracivilizatorio”, “choque cultural” y “choque de civilizaciones” en la interpretación geopolítica que realiza Huntington durante y después de la Guerra Fría?

¿Por qué Huntington refuerza el planteamiento neoconservador de la confrontación en el nuevo orden mundial, frente a propuestas que defienden una globalización más justa y equilibrada, recurriendo a la cultura como el eje articulador para explicar los conflictos entre civilizaciones?

¿Qué evolución histórica habían sufrido las nociones de cultura y civilización para entender mejor la posición de Huntington?

¿Por qué Huntington difiere de autores que concibieron la cultura y la civilización desde el aprendizaje y la construcción social, planteando que el paradigma civilizatorio era el único que podía explicar los cambios postguerra fría a nivel mundial y regional?

¿Por qué la noción de conflicto de Huntington, en los ámbitos mundiales y regionales, coincide con autores que los consideran anómalos, proponiendo como salida que Estados centrales en la postguerra fría garanticen el orden y asuman la función de las potencias de la Guerra Fría por la diversidad cultural?

¿Qué importancia tiene el planteamiento del choque cultural de Popper para la confrontación racional del pensamiento de Huntington?

¿Por qué los planteamientos teóricos de autores como Popper (1996,1997), Wimmer (1995), Jahanbegloo (2007) y Pacho (2008) pueden servir de base para una propuesta de la convivencia cultural basada en el diálogo crítico?

¿Qué importancia tiene la propuesta de la convivencia cultural dialógica constructiva para la coexistencia pacífica en la postguerra fría?

Para analizar estas cuestiones se asume como hipótesis principal que: Huntington reduce el conflicto intercultural en la postguerra fría a la etapa del enfrentamiento entre civilizaciones a nivel global y regional, por lo que parece asumir que los choques culturales son anómalos y se resuelven por la imposición de los argumentos de los que se consideran superiores y tienen el poder, excluyendo soluciones racionales y dialógicas como las planteadas por Popper.

Esta tesis pretende dar respuestas a la hipótesis formulada desde el planteamiento del choque cultural de Popper para confrontarlo con el pensamiento de Huntington. Se analiza y confronta el planteamiento de autores en el capítulo V: Confrontación de la Tesis del Choque Cultural de Popper con la de Samuel Phillips Huntington.

ESTRUCTURA Y CONTENIDOS

En cuanto a la estructura, esta tesis parte del análisis de los planteamientos del choque cultural de Huntington y su producción intelectual, antes y después de la Guerra Fría, para analizar cómo evoluciona su lógica argumentativa en relación con los conflictos de civilizaciones.

Esta investigación ha sido dividida en tres partes:

- a) La primera parte: Marco Histórico-Cultural Guerra Fría y Choques de Civilizaciones está compuesta por:

Capítulo I. Guerra Fría y Choque de Civilizaciones.

Capítulo II. Nuevo Orden Mundial: Conflictos Interculturales.

- b) La segunda parte: La Teoría de Samuel Phillips Huntington sobre las Relaciones Culturales Conflictivas, contempla:

Capítulo III. Visión de Samuel Phillips Huntington sobre la Civilización y la Cultura.

Capítulo IV. Conflictos Culturales desde la Visión de Huntington.

- c) La tercera parte: Confrontación de Estrategias Racionales sobre el Choque Cultural. Contiene:

Capítulo V. Confrontación de la tesis del choque cultural de Huntington con el planteamiento de Popper.

La primera parte aborda la Guerra Fría y el nuevo orden mundial. El primer capítulo presenta la incidencia de la Guerra Fría y los acontecimientos que propiciaron su fin. Se analiza el planteamiento de varios autores sobre el término, para luego presentar su impacto geopolítico en el mundo y América Latina, mostrando la postura de los países no alineados que permanecían dentro de la lucha estratégica de las potencias hegemónicas como plantea Hobsbawm (1998). Se examinan algunos aspectos del pensamiento de Samuel Phillips Huntington desde los años 50 hasta 1990.

El pensamiento de Huntington durante la Guerra Fría se inclinó por la defensa de un orden basado en la supremacía del esquema bipolar, justificando la supremacía del orden civil sobre el militar, manteniendo el equilibrio con la profesionalización de los militares. El capítulo finaliza con un análisis de los acontecimientos que propiciaron el fin de la lucha bipolar. En este contexto, las obras de Huntington analizan los cambios democráticos, pero descartan la democracia para los países latinoamericanos por la debilidad de sus instituciones.

El pensamiento de Huntington se desarrolla en pleno apogeo de la Guerra Fría al asumir posiciones teóricas que privilegiaban las implicaciones del control civil sobre el militar en (1956). Esta postura teórica se inscribe en el autoritarismo desde la lógica de dominio de EE. UU. y la URSS, como forma de garantizar la estabilidad mundial.

Durante la década de los 60 recibió influencia del realismo político, siendo relevante su análisis sobre los cambios políticos ocurridos. En su estudio se plantea las implicaciones de modernizar las instituciones y la política en sociedades en proceso de desarrollo, pero asumiendo patrones autoritarios para aquellas que no habían llegado a ese nivel. En la década de 1970, el pensamiento de Huntington se enfocó en el análisis de los procesos democráticos, lo que se evidencia en las publicaciones realizadas en (1975 y 1981).

Aunque ocasionalmente se utilicen aquí como sinónimos las nociones de “choque de civilizaciones” y “choque cultural”, como a veces Huntington, su diferencia es significativa para entender su posición, tanto al referirse a los conflictos y choques a escala global como regional. Ambos términos son útiles para entender los planteamientos del autor sobre los enfrentamientos postguerra fría, pero el último no se utiliza con frecuencia en la literatura que analiza su pensamiento.

En este capítulo se sostiene que la diferencia de la noción de “choque cultural” de Huntington de las de autores que le precedieron radica en que él solo contempla el enfrentamiento, mientras que ellos lo interpretaron desde dimensiones donde el conflicto formaba parte de un proceso para llegar a la armonía y la estabilidad.

El segundo capítulo aborda lo relativo al nuevo ordenamiento mundial. Se presenta una visión de los cambios provocados por el paso de un orden mundial bipolar a uno multipolar. En este sentido, surgen tres interpretaciones: a) la neoconservadora de Fukuyama y Huntington; b) la asumida por Bush, por influencia neoconservadora al defender que el nuevo orden mundial era caótico, siendo necesario la guerra preventiva para preservar la paz mundial; c) la de la Comisión Sur que planteaba que el nuevo orden era una oportunidad para replantearse las injusticias y desigualdades en el mundo.

En correspondencia con el análisis anterior, el pensamiento neoconservador asume el nuevo orden mundial como caótico y conflictivo, apareciendo dos interpretaciones teóricas: a) la de Fukuyama que plantea el fin de las contradicciones con el surgimiento del neoliberalismo y el fin del capitalismo y el socialismo; b) la asumida por Huntington al plantear que los cambios son caóticos y provocarían conflicto entre las civilizaciones. Ambos planteamientos difieren en la interpretación de los cambios, pero coinciden en la necesidad de preservar la hegemonía estadounidense en el mundo.

Se analiza la globalización en el nuevo ordenamiento mundial, así como la visión del capitalismo. Finaliza el análisis destacando la posición de Huntington, que favorece una clasificación mundial semejante a la bipolar desde una perspectiva Hobbesiana.

Al final del capítulo se examina el pensamiento de Huntington, que defiende que la cultura sería la responsable de los conflictos entre civilizaciones. Se plantea que la cultura establece la unidad conceptual del pensamiento de Huntington postguerra fría en los ámbitos mundiales y locales.

La segunda parte revisa los conflictos culturales y abarca los capítulos 3 y 4. Se examina la postura teórica de varios autores sobre la cultura y la civilización. Luego se realiza una comparación con la asumida por Huntington.

En el tercer capítulo se analizan los conceptos de cultura y civilización. Se realiza un rastreo histórico de estos términos, enfatizando en los aportes de la antropología cultural, al realizar estudios etnográficos para relacionarlos con la posición asumida por Huntington, sobre las ocho civilizaciones que han cambiado la hegemonía en el nuevo orden mundial.

Desde la Antigüedad se asumieron los conceptos cultura y civilización, utilizando epítetos en referencia a lo “culto y civilizado”, frente al “bárbaro incivilizado”. Esta visión prevalece en el Renacimiento y la Ilustración, presentando variaciones en los alemanes que asumen la cultura en referencia a la defensa de los valores nacionales, en contraposición a la civilización que representaba los universales.

En el siglo XIX cambia la interpretación de la cultura y la civilización, a partir de los estudios etnográficos de grupos y sociedades de Asia y África. En este sentido, los evolucionistas se centraron en interpretar las relaciones culturales en contraposición a las teorías “creacionistas”. Los funcionalistas que asumen la sociedad como una unidad funcional, el difusionismo que cuestiona el planteamiento de los biologicistas y asumen la reproducción de patrones culturales de una sociedad a otra.

En el mundo global cambian las relaciones culturales, por la incidencia de las migraciones internas y entre países, lo que complejiza las interacciones, surgiendo tres planteamientos teóricos que explican los cambios: a) los globalistas que entienden que la globalización es un proceso que ha creado mayores oportunidades de crecimiento económico; b) los escépticos que entienden que la globalización ha incidido en el deterioro del poder de los estados-nación por incidencia de las transnacionales; c) los transformacionistas que los asumen como un proceso complejo que debe ser analizado a partir de sus bondades y problemas.

Huntington parte de los planteamientos de autores que analizaron la cultura y la civilización, cuestiona la visión de los alemanes de separar estos términos para defender su nacionalismo, porque la cultura en el nuevo orden mundial provocaría los conflictos entre civilizaciones. Desde esta perspectiva, entiende que la cultura es una civilización en grande, por lo que su relación es determinante para entender los conflictos y enfrentamientos en el nuevo orden mundial.

En el cuarto capítulo se muestra una visión general de los conflictos y los autores que los sustentaron, planteando que se producen por los desacuerdos de grupos sociales frente a sus intereses. Se analizan teorías y tipologías que abarcan la consensualista (donde se expresan las funcionalistas), la conflictivista (como la explicación marxista) y la liberal.

Otras interpretaciones se concentran en presentar los conflictos surgidos de las relaciones geopolíticas en la postguerra fría, destacando que se producen entre el capital y Estados nacionales, y entre Estados nacionales con organismos internacionales y minorías.

Se analiza la interculturalidad, partiendo de Hall (1959), que la entiende como la capacidad de la humanidad para resolver sus diferencias sin caer en la negación o rechazo de las demás personas. Es además importante el aporte de Wimmer (1995), que se centra en analizar la influencia del pensamiento filosófico contemporáneo en la comprensión de las culturas que se relacionan e interactúan.

Después se analiza el pensamiento de Huntington sobre los conflictos en el ámbito planetario (1993a, 1997a) y regional (2004a, 2004b) presentando las dimensiones de los conflictos entre los estadounidenses y los hispanos. En este capítulo se amplía la posición de Huntington sobre los enfrentamientos entre civilizaciones a nivel regional por las diferencias culturales, defendiendo la necesidad de Estados centrales que garantizarían orden y disciplina al estilo de las potencias de la Guerra Fría.

Huntington asume en su análisis tres clases de conflictos: a) mundiales (que ocurren entre Estados centrales en la línea de fractura a nivel global entre Estados de civilizaciones diferentes, como los de Occidente y el islam y entre Asia, China y los EE. UU). ; b) particulares (producidos a nivel regional entre Estados vecinos de que pertenecen a la misma civilización. Un ejemplo son las migraciones de los hispanos que provocan tensiones en la identidad cultural estadounidense); y c), mixtos (guerra en la línea de fractura de un mismo Estados, o entre Estados de civilizaciones distintas).

La tercera parte está dedicada a la confrontación de los planteamientos de Huntington y Popper sobre el choque cultural. En el quinto capítulo se presentan las estrategias de confrontación racional frente a los planteamientos de Samuel Phillips Huntington en lo referente a los conflictos entre civilizaciones, temática que se abordó en el capítulo IV.

Desde Popper, se procede a realizar una relectura crítica del choque cultural, justificando sus aportes al diálogo crítico y la discusión racional. Desde esta perspectiva, el autor se remonta a los aportes de las culturas orientales a la griega, siendo ejemplificado en los planteamientos de los Presocráticos a la racionalidad crítica.

En el capítulo se da respuesta a la hipótesis planteada, defendiendo que el choque cultural, contrario a lo planteado por Huntington, puede ser de importancia para confrontar puntos de vista diferentes, partiendo de la racionalidad y el diálogo crítico. Se replantea la convivencia cultural y pacífica con los retos geopolíticos, democráticos y cosmopolitas.

METODOLOGÍA, MOTIVACIÓN Y CONCLUSIONES

Esta tesis es una investigación histórico-conceptual en los ámbitos filosóficos y culturales. Es, además, un estudio documental y bibliográfico, porque el análisis realizado parte de la consulta de autores que abordan el tema; sus cuestionamientos a los conceptos y argumentos de Huntington sobre los conflictos culturales.

En la tesis se utilizan obras de Huntington y autores que le refutan en inglés y castellano, sin embargo, el centro del análisis se fundamenta en las publicaciones que analizan el nuevo orden mundial para comprender su planteamiento sobre los conflictos de civilizaciones.

¿Cuál es la motivación que subyace al escoger este tema de investigación? La razón fundamental se enmarca dentro del papel que debe asumir la filosofía en un mundo global, donde los cambios y las interacciones entre culturas demandan reflexiones teóricas que motiven la apertura dialógica y crítica, frente a la confrontación violenta y la exclusión.

Es importante aclarar al lector, que en esta tesis se utiliza el pensamiento de Karl Popper para refutar la posición de Huntington sobre el choque cultural desde dos perspectivas teóricas:

- a) Porque compartimos la visión de Popper sobre el choque cultural como base para la confrontación dialógica de las ideas en el sentido de que es evitable todo enfrentamiento violento.
- b) Facilita superar la visión culturalista de Huntington que responsabiliza la cultura de los conflictos sin tomar en cuenta variables como la desigualdad, la injusticia y las exclusiones generadas por la globalización del capital en su proceso de expansión.

Esta investigación se ha planteado nueve tesis en correspondencia con las partes de la investigación, las preguntas y la hipótesis principal en referencia a los conflictos culturales desde la

visión de Huntington. La 1, 2 y 3 corresponden a la parte I; la 4, 5 y 6 a la parte II; mientras que las 7, 8 y 9 se relacionan con la parte III, considerada la parte central porque se presenta la confrontación del pensamiento de Popper con Huntington para refutar su planteamiento del choque cultural. Para este estudio se han asumido las siguientes tesis en correspondencia a las partes que la conforman:

1. Las interpretaciones de las escuelas historiográficas y Huntington coinciden en acontecimientos que ocurrieron en la Guerra Fría y en su fin, pero difieren en el análisis que realizan.
2. Las nociones de “choque intracivilizatorio”, “choque cultural” y “choque de civilizaciones” son determinantes para comprender el pensamiento de Huntington durante la Guerra Fría y en la postguerra fría.
3. Para Huntington, el choque de civilizaciones no es ideológico como en la Guerra Fría, sino cultural, por lo tanto, la cultura se convierte en la unidad conceptual de su pensamiento en el nuevo orden mundial, privilegiando interpretaciones neoconservadoras que justifican los conflictos y enfrentamientos, frente a propuestas que defienden la justicia y una globalización más justa y equilibrada.
4. Las nociones de cultura y civilización son interpretadas por las escuelas antropológicas de los siglos XIX y XX, cuestionando los planteamientos de autores clásicos, renacentistas y de los siglos XVII Y XVIII, por lo tanto, utilizaron estudios de sociedades y grupos humanos para fundamentar sus planteamientos.
5. La posición teórica de Huntington, sobre la cultura y la civilización difiere de escuelas y autores que la concibieron desde el aprendizaje y la construcción social, planteando que el paradigma civilizatorio era el único que podía explicar los cambios postguerra fría.
6. Para Huntington los conflictos interculturales se producen en los ámbitos globales y locales, planteando como salida el ordenamiento de las civilizaciones desde las directrices de Estados centrales y culturas centrales.
7. La concepción del choque de culturas de Popper desde la confrontación racional y el diálogo crítico puede aportar elementos teóricos que cuestionen el choque y el conflicto defendido por Samuel Phillips Huntington.

8. Las propuestas teóricas de autores como Wimmer (1995), Jahanbegloo (2007), Pacheco (2009) y Popper (1996, 1997) pueden servir de base para una propuesta de la convivencia cultural, desde el reconocimiento de los valores interculturales y el diálogo crítico.
9. La propuesta de la convivencia cultural dialógica constructiva se fundamenta en que el mundo global es complejo por la heterogeneidad de los actores que intervienen, en tal sentido, es imprescindible la comprensión y el diálogo para convivir y preservar el planeta.

Durante el análisis de las fuentes para elaborar esta investigación, se encontró que Huntington asume que el choque intracivilizatorio en la Guerra Fría evolucionó a un choque cultural en la postguerra fría, pero en ninguno de sus escritos cita los autores que reflexionaron sobre esta temática.

Desde esta perspectiva, se examinan los argumentos que sustentan que el choque intracivilizatorio evolucionó a un choque cultural, determinante en los conflictos interculturales en los ámbitos globales y regionales en la postguerra fría. Partiendo de este análisis, se utilizan las explicaciones de Popper sobre la discusión racional y el diálogo crítico para confrontar el planteamiento de Huntington en el último capítulo.

La lectura que ofrece esta tesis del planteamiento de Huntington, se centra en dar respuesta a un problema poco analizado en la literatura que aborda su pensamiento: las implicaciones de las nociones de choque intracivilizatorio, de civilizaciones y cultural en el pensamiento de Huntington, en su análisis de los conflictos interculturales durante la Guerra Fría y la postguerra fría.

En el análisis de la literatura revisada sobre el pensamiento de Huntington, aparecieron pocas referencias sobre el choque intracivilizatorio, siendo más recurrente el choque de civilizaciones y en menor proporción choque cultural.

La tesis se centra en analizar la interpretación de Huntington del mundo postguerra fría, desde la lógica de los conflictos. En ese sentido, la cultura reducida a la etapa del enfrentamiento, se convierte en la unidad conceptual de su pensamiento en el nuevo orden mundial, siendo el referente imprescindible para entender las nociones de choque cultural y choque de civilizaciones.

Además, se aborda una temática poco estudiada en la literatura que analiza el pensamiento de Huntington: el papel de los Estados centrales como sustitutos de la función de las potencias enfrentadas durante los conflictos bipolares y como garantes del equilibrio entre las civilizaciones en pugna por las diferencias culturales.

Es decir, Huntington cuestiona el paradigma de la armonía como referente teórico que explique los cambios postguerra fría, no obstante, sus interpretaciones coinciden con posiciones funcionalista de la cultura, planteando la necesidad del orden frente al caos. Esta sería la misión de los Estados centrales: garantizar la armonía.

Esta tesis no pretende realizar un estudio minucioso de todo el pensamiento de Huntington, sino que procura comprender su cambio en la interpretación de las relaciones culturales a nivel mundial y regional, resaltando las implicaciones de su análisis del concepto de choque desde la Guerra Fría y su incidencia en los cambios ocurridos en el mundo después del desmoronamiento del Muro de Berlín en 1989.

Además, se asume que, desde el ámbito de la filosofía, la racionalidad y el diálogo deben prevalecer para solucionar los problemas y conflictos generados por los humanos. La humanidad ha experimentado avances tecnológicos de gran magnitud, sin embargo, todavía se replican situaciones de violencia que ponen en riesgo la convivencia en el planeta Tierra.

Por supuesto, esta tesis no pretende agotar el tema en cuestión, pero sí pretende motivar a la investigación de temáticas relacionadas, tomando en cuenta la complejidad de los cambios que ha provocado la globalización en el mundo por incidencia de las civilizaciones en proceso de interacción.

La comprensión de las diferencias dentro y fuera del territorio de origen, se convierte en un imperativo, porque la presencia de las culturas no se reduce solo al territorio de origen. También, impactan las relaciones de las culturas que interactúan y se relacionan en los ámbitos globales y regionales.

En resumen esta tesis argumenta que Huntington concibe el conflicto como anómalo y peligroso, por lo que descarta que pueda realizar aportes a los debates de ideas que propicien salidas racionales a los conflictos, con argumentaciones que favorezcan el entendimiento mutuo.

Se propone en consecuencia retomar la convivencia cultural dialógica constructiva, asumiendo que la globalización contemporánea plantea retos a la interacción cultural que sobrepasan las instancias habidas en el pasado para darle solución. Es imperativo preservar la humanidad, por lo que convivir en ella demandará de mayores retos y esfuerzos racionales.

(PRIMERA PARTE)
MARCO HISTÓRICO - CULTURAL:
GUERRA FRÍA Y NUEVO ORDEN MUNDIAL

CAPÍTULO I. GUERRA FRÍA Y CHOQUES DE CIVILIZACIONES

1.1 ASPECTOS GENERALES

Este capítulo presenta una visión panorámica de algunos aspectos que abordan varias escuelas historiográficas sobre la Guerra Fría. Se examinan las nociones de “primer mundo”, “segundo mundo” y “tercer mundo”. En correspondencia con lo planteado por Hobsbawm (1998), la explosión demográfica fue fundamental en la consolidación del tercer mundo, aunque con niveles de dependencia de los países industrializados. Estos elementos se relacionaban con el orden bipolar de la época, que dependía del poder de las potencias en pugna al ampliar su radio de acción a los Estados que entraban dentro de su dominio territorial.

Los países ubicados en el tercer mundo fueron escenario de la lucha bipolar de las potencias al ampliar su hegemonía a otros territorios, en tal sentido, se puede resaltar lo ocurrido en Cuba que fue escenario de un conflicto global –denominado “crisis de los misiles”– que pudo culminar con un enfrentamiento bélico, de no recurrir las potencias al diálogo.

Durante la Guerra Fría, el pensamiento de Huntington enarboló posiciones teóricas que defendían el equilibrio en el planeta desde el orden instaurado por la URSS y EE. UU. Desde 1970 se inclinó por el análisis de procesos democráticos, en su afán de contraponer los valores occidentales sobre la visión totalitaria de sus enemigos no declarados.

Se presenta la cultura como estrategia ideológica utilizada por las potencias enfrentadas para promover sus valores a los Estados que entraban dentro de su radio de influencia, financiando publicaciones dirigidas a América Latina como escenario privilegiado para presentar los peligros que se imputaban los bloques, si estas naciones entraban en el dominio estratégico de la otra.

Al final del capítulo, se presenta la evolución del pensamiento de Samuel Phillips Huntington en referencia al orden bipolar. En relación a la incidencia de las potencias hegemónicas en América Latina, Raúl Prebisch abordó en la Cepal la problemática interna en materia: económica, política y social de las regiones del tercer mundo como consecuencia directa de su dependencia del primer mundo.

Las transformaciones que se produjeron en el mundo como consecuencia de la Guerra Fría, articularon posturas estratégicas de las dos potencias que iban perdiendo hegemonía, asumiendo los cambios que se generaban como un peligro. Se analiza la noción de choque de Huntington,

analizando sus argumentos sobre las razones por la que lo consideraba “intracivilizatorio” durante la Guerra Fría, mientras que en la postguerra fría es “cultural”, siendo sinónimo de un “choque de civilizaciones”.

1.2 ANTECEDENTES

La Guerra Fría como acontecimiento histórico no puede comprenderse sin la incidencia de la Segunda Guerra Mundial, que al finalizar rompió con el orden imperial del siglo XIX e instaura la configuración geopolítica del mundo desde las estrategias de los estadounidenses y los rusos. Desde esta perspectiva, McMahon (2009) sostiene que entre sus raíces están: un mundo impactado por la Segunda Guerra Mundial y las intenciones de Moscú y Washington de moldear el mundo desde sus intereses.

La invasión de Hitler a Moscú en 1941² provocó que los EE. UU. apoyara a Rusia con ayuda militar para contrarrestar el ataque. En este sentido, McMahon (2009) afirma que la ayuda fue de un monto de 11.000.00 millones de dólares. No obstante, el gobierno estadounidense estuvo en contra del régimen de Stalin, a nivel estratégico lo consideraron imprescindible para vencer un enemigo común: Hitler.

Según McMahon (2009), las conferencias de Yalta y Potsdam celebradas en 1945 abordaron lo relativo a la situación de Polonia, acordando apoyar el gobierno de Lublin defendido por los rusos, con la garantía de celebrar elecciones y propiciar la recuperación de Europa del Este, así como la exigencia de Stalin de que Alemania pagara 10, 000,000 millones por gastos de guerras.

Es importante destacar que las potencias enfrentadas durante la Guerra Fría, tenían su visión estratégica de la reconfiguración geopolítica del mundo. El tema de la seguridad nacional fue primordial en las tácticas de los bloques bipolares, aunque diferían en la forma de visualizarlo. Mientras que Truman planteaba una fuerza aérea y naval entrenada para dar respuesta a situaciones de guerra, los rusos temían un renacimiento nazi que pusiera en peligro su estabilidad.

De lo antes planteado, se puede afirmar que los acuerdos entre las potencias no se cumplieron, provocando luchas estratégicas para mantener la hegemonía sobre los países dentro sus territorios. De esta manera, se definió un nuevo ordenamiento de poder que desplazó los imperios que dominaron en el siglo XIX.

² En el 1938 fue firmado en Moscú el Pacto de no Agresión Germano-Soviético. Terminó en 1941 cuando las tropas nazis invadieron la URSS.

1.3 ORIGEN DEL TÉRMINO GUERRA FRÍA

La noción Guerra Fría se refiere al periodo histórico de enfrentamiento entre las dos superpotencias occidentales que se confrontaban por sus ideologías y el dominio total del planeta, imponiendo su poderío a los países dentro del bloque hegemónico que dirigían. Lozano (2007) sostiene que el origen del término no ocurre en el contexto de los enfrentamientos entre los bloques comunista y capitalista, sino en el siglo XIV³ para designar las guerras consideradas “calientes” y las “frías”. Su uso se hizo común al nombrar el proceso de lucha que inició al terminar la Segunda Guerra Mundial.

Jiménez Ruiz (2005) coincide con Lozano (2007) en que fue determinante el discurso pronunciado por Bernard Baruch en 1947 en la difusión de la noción Guerra Fría, acuñada por el periodista Herbert B. Swope en 1946 y popularizada por Walter Lippmann en 1947⁴.

De acuerdo con Delgado de Cantú (2006), la Guerra Fría fue un proceso de tensión y enfrentamiento estratégico entre EE. UU. y la URSS que representaban los bloques capitalistas y comunistas; así como a los países que se inscribían en sus directrices. Como consecuencia, se origina un proceso de estabilidad estratégica debido al poder militar de ambas potencias y las estrategias utilizadas para difundir sus valores.⁵

Las tensiones generadas por las potencias hegemónicas dividían el mundo entre los que estaban en su zona de dominio y los que residían bajo la influencia de acción del adversario. Su autoridad sobre las potencias emergentes creó un efecto dominó en los países que entraban en la línea de su accionar, al establecer un sentido de dependencia en las decisiones asumidas –que en algunos casos como el de Cuba– pudo provocar un enfrentamiento a nivel planetario.

1.3.1 INICIO DE LA GUERRA FRÍA

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, el mundo vive en tensiones constantes debido al poder de la URSS y EE. UU., enfrentadas por el control planetario y el dominio geopolítico de los territorios dentro de su dominio. La Guerra Fría implicó tensiones estratégicas con varios conflictos que no desencadenaron otra guerra mundial.

³ Para comprender este planteamiento sobre la Guerra Fría es importante el estudio de Lozano (2007), porque agrega los usos y orígenes del término.

⁴ El discurso en el que Bernard Baruch utiliza el término Guerra Fría, fue pronunciado el 16 de abril de 1947.

⁵ Sigo la edición impresa del libro. Es pertinente aclarar que existe una versión en línea que fue recuperada de: <http://docslide.us/education/el-mundo-moderno-y-contemporaneo-ii.html>

Los enfrentamientos implicaron algunos conflictos bélicos y tensiones entre las potencias por su accionar hegemónico en los territorios donde incidían, aunque, no accionaban directamente en las naciones pertenecientes al bloque opuesto, sino que utilizaban estrategias ideológicas para promover los valores culturales que defendían.

Autores como Lozano (2007), McMahon (2009) y Rodríguez Jiménez (2010) coinciden en que los análisis de la historiografía ortodoxa, revisionista y posrevisionista fueron determinantes para comprender los acontecimientos históricos de la Guerra Fría y su trascendencia en los bloques pertenecientes a las potencias enfrentadas.

De acuerdo con Powaski (2000), la Guerra Fría ha sido analizada por varias escuelas historiográficas con visiones diferentes del hecho histórico. La escuela ortodoxa culpó a la URSS, obligando a los EE. UU. a intervenir en el conflicto. La escuela revisionista por su parte, compuesta por dos corrientes: “soft revisionist” y “hard revisionist”, responsabilizó a los EE. UU. de iniciarla provocando la intervención de la URSS. Mientras que, las escuelas posrevisionista y liberal superan la culpabilidad de una sola potencia, planteando la responsabilidad de ambas por su afán de control del mundo.

En la escuela posrevisionista son relevantes los planteamientos de John Lewis Gaddis, quien rechaza el determinismo económico y el sesgo ideológico de las escuelas precedentes. Por último, presenta el aporte de la escuela liberal en la cual se inscriben los planteamientos de Aron y Bobbio, que analizaron la incidencia de la paz y los cambios democráticos en la guerra como base para superar la violencia y mantener la estabilidad.⁶

Dentro de este marco de análisis, las escuelas revisionista y ortodoxa se quedaron en responsabilizar a las dos potencias del inicio de la Guerra Fría, mientras que la escuela posrevisionista resaltaba factores como: la desconfianza de las potencias, su corresponsabilidad entre otros aspectos. En tal sentido, Lozano (2007) sostiene que:

En los últimos años de la guerra fría se realizaron grandes esfuerzos para llegar a una síntesis post-revisionista. Esta interpretación ha sido la predominante en la caída del muro de Berlín. Entre los historiadores más destacados de esta tendencia se pueden citar a J. Lewis Gaddis y R. Grogin. Más que atribuir la responsabilidad del inicio de las superpotencias, los historiadores post-revisionistas se han centrado en temas como la mutua desconfianza, las falsas percepciones y las responsabilidades compartidas entre las dos superpotencias (Lozano, 2007, 29).

⁶ Es importante destacar que la Guerra Fría amerita ser analizada desde la visión de varias escuelas historiográficas para comprender el alcance y validez de ella.

Un documento importante que ofrece pistas sobre el inicio de la Guerra Fría es el “Telegrama largo” escrito por el embajador estadounidense en Rusia George F. Kennan en 1947. El documento analiza las implicaciones de la diplomacia estadounidense con Rusia debido a su rivalidad.

El telegrama planteaba la imposibilidad de acuerdos entre las dos potencias por la oposición y pugnas entre ellas. Su recomendación fue la política de “contención” con la finalidad de frenar a los rusos y sus intereses de manejar el mundo y expandir el modelo socialista frente al capitalista. La posición del telegrama fue el prelude de lo que serían las relaciones geopolíticas bipolares⁷.

En relación con lo expuesto en el párrafo anterior, Gaddis (2008) sostiene que el telegrama de Kennan puede considerarse como la base ideológica y estratégica que utilizó EE. UU. frente a la URSS. La recomendación fue la contención; es decir, detener el avance soviético sin la necesidad de utilizar la confrontación directa.

En correspondencia con lo analizado en este epígrafe, se plantea que la Guerra Fría debe ser analizada desde el planteamiento de varias escuelas historiográficas. En este sentido, son importantes los aportes de la escuela posrevisionista y liberal, al superar el análisis del determinismo económico e ideológico como fundamentos del inicio de la Guerra Fría.

1.3.2 ETAPAS DE LA GUERRA FRÍA

Existen coincidencias en autores como Delgado de Cantú (2006) y Hobsbawm (1998) de que la Guerra Fría tuvo una duración de 40 años, iniciando en 1946 y finalizando en 1989 con el derrumbe del Muro de Berlín, provocando una nueva organización del mundo que se ha denominado “nuevo orden mundial”.

Del mismo modo, Carriedo Castro (2005) plantea que en ese periodo el mundo se mantuvo entre la descolonización y el imperialismo, renaciendo el sistema económico que rige el mundo en la actualidad con los organismos internacionales dedicados a dar seguimiento a su concreción. El tratado de Bretón Woods fue firmado en 1944 con el objetivo de enfrentar la crisis mundial.

⁷ El artículo fue publicado en julio de 1947 por la revista *-Foreign Affairs* con el seudónimo de Mister X, con el título “Las fuentes de la Conducta soviética”.

En la Guerra Fría se mantenía la hegemonía de los bloques enfrentados mediante estrategias ideológicas que repercutían de forma directa o indirecta en los Estados “no alineados”. Estos permanecían en tensión permanente dependiendo de su inclinación o no a los bloques de dominio, como ocurrió con Cuba que al inclinarse por la URSS enfrentó los embastes de los EE. UU. al asumir que ese país estaba dentro de su dominio⁸.

Las estrategias y tácticas de las potencias se fundamentaron en defender la fidelidad al bloque de origen, sosteniendo que los países dentro de su dominio debían permanecer fieles a ellos para garantizar su estabilidad dentro del orden geopolítico existente.

Los planteamientos de Bergeron (1971), Chomsky (2010), Delgado de Cantú (2006), Hernández Chinarro (2014), Lozano (2007) y McMahon (2009) coinciden al defender que la Guerra Fría no puede considerarse como un proceso monolítico, sino que existen varias etapas que interactúan durante su desarrollo y evolución. Sin embargo, los autores abordan varias maneras de organizarlas y nombrarlas que en algunos casos coinciden y en otros no.

Para analizar la Guerra Fría, se asumen las siguientes etapas desde la perspectiva de Delgado de Cantú (2006) como aparece a continuación:

1.3.2.1 Contención y beligerancia

Powaski (2000) sostiene que la administración de Harris Truman se extendió de 1945 al 1953. Asumió como estrategia política la contención que consistía en detener el avance soviético mediante la diplomacia. La confrontación con la URSS le llevó a romper las relaciones diplomáticas entre las dos naciones.

Del mismo modo, Delgado de Cantú (2006) plantea que la “Doctrina Truman”⁹ se basaba en difundir que Stalin auspiciaba un régimen del terror. Las ideas que fundamentaban dicha doctrina emanaban de los discursos pronunciados por el presidente de los EE. UU., Harris Truman. La tesis principal de este planteamiento defendía que los estadounidenses eran democráticos, mientras que los regímenes comunistas eran autoritarios.

⁸ El caso de los Estados no alineados fue un ejemplo de la resistencia al poder de las potencias enfrentadas por el dominio planetario. Su posición implicó presiones para que inclinaran a uno de los lados.

⁹ La “Doctrina Truman” fue defendida por el presidente de los Estados Unidos, Harris Truman. Emanó de su discurso pronunciado en el Congreso de los EE. UU., el 12 de marzo de 1947. Del lado soviético, inicia la Doctrina Jdanov, con la finalidad de contrarrestar el imperialismo estadounidense.

Por otra parte, Powaski (2000) afirma que en 1946, tanto en EE. UU., como en la URSS se presentaron planes para contrarrestar el avance de la carrera atómica a la escala mundial. En 1946 Bernard Baruch presentó ante la Comisión de Energía Atómica de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) una propuesta de control y desarme, siendo rechazada por el representante soviéticos Andrej Gromyck con una contra propuesta que no aceptaron los estadounidenses.

El “Plan Marshall” fue implementado en 1947 por el secretario de Estado George Marshall, con la finalidad de impulsar un plan económico destinado a la recuperación de los países europeos afectados por la guerra y brindar apoyo en el proceso de reconstrucción. La pretensión del plan era demostrar que los EE. UU. jugaba un papel importante en la recuperación europea, por lo que era necesario contar con su anuencia en la implementación de medidas de ayuda que repercutieran en la planificación y rescate de Europa. De acuerdo con Kissinger (2016), posterior al Plan Marshall, se crea la OTAN en 1949 con la finalidad de garantizar un orden mundial liderado por los EE. UU. con el apoyo de países europeos.

Según Lozano (2007), las acusaciones de la administración Truman aceleraron las respuestas de los soviéticos que comenzaron a hablar de “imperialismo estadounidense”. Como respuesta directa crean la doctrinas “Jdanov” e inaugura la Kominform (Oficina de Información Comunista)¹⁰, llamando a los Estados que respondían al comunismo a oponerse a los avances del imperialismo estadounidense.

Desde esta lógica de análisis, Delgado de Cantú (2006) sostiene que el anuncio del plan fue aprovechado por los soviéticos para ejercer presión a los líderes de Checoslovaquia que lo rechazaron. La situación provocó inestabilidad generalizada y la materialización de un golpe de Estado en 1948.

Las doctrinas y estrategias de los EE. UU. y la URSS se enfocaron en evidenciar las debilidades del bloque contrario, presentando las bonanzas que caracterizaban sus sistemas. Desde esta lógica, se articularon los ataques mutuos y los enfrentamientos estratégicos con la finalidad de disuadir al mundo con sus propagandas y demostrar que el modelo que defendían era el adecuado para regir los destinos de la humanidad y mantener el equilibrio que necesitaba el mundo al finalizar la Segunda Guerra Mundial.

¹⁰ La Doctrina Jdanov fue la respuesta rusa a la “Doctrina Truman y pretendía sovietizar Europa del Este y países afines a la URSS. Inicia con la inauguración de Kominform” el 22 de septiembre de 1947 por delegados de los partidos comunistas de la Unión Soviética, de Polonia, Rumania, Bulgaria, Hungría y Checoslovaquia.

1.3.2.2 Conflictos y coexistencia pacífica

Para Powaski (2000), fue determinante la administración de Eisenhower entre 1953 y 1961 en la expansión estadounidense a escala planetaria durante la Guerra Fría. En ese periodo hubo conflictos armados; el fin de la guerra de Corea y el inicio de la de Vietnam. En 1953 muere Stalin, siendo su sucesor Georgij Malenko, hecho que provocó que EE. UU. planteara la realización de elecciones libres en Europa del Este, mientras que Churchill se inclinaba por continuar con las conferencias.

Después de varios conflictos y enfrentamientos diplomáticos, hubo un proceso de tranquilidad y paz de las potencias que se ha denominado “coexistencia pacífica”, a raíz de una reunión realizada en Camp David en Maryland en 1959, entre el presidente ruso Krushev y el estadounidense Eisenhower.

De forma semejante, Delgado de Cantú (2006) sostiene que la coexistencia pacífica se entendía como un compromiso para evitar conflictos de repercusiones mundiales, equilibrando las fuerzas armadas y evitando ataques atómicos. Esta etapa duró poco tiempo, porque el presidente ruso Krushev anunció en la cumbre de París de 1960 el derribo de un avión espía estadounidense en territorio ruso. El acontecimiento provocó que las potencias abandonaran las negociaciones de paz en el mundo.

A partir de lo antes planteado, se concluye que hubo intentos de estabilizar la paz mundial, pero los intereses geopolíticos de las potencias para mantener su hegemonía imposibilitaron la consolidación de la armonía planetaria, provocando situaciones de tensiones permanentes con repercusiones en los países dentro del campo de acción de las potencias en pugna.

1.3.2.3 Distensión y crisis

La etapa de la coexistencia pacífica fue efímera. Durante la década de los 60 las tensiones volvieron al escenario geopolítico. En la política estadounidense los demócratas asumieron el poder y en Cuba se instaura la revolución encabezada por Fidel Castro, saliendo al exilio Fulgencio Batista.

Fidel Castro nacionalizó las empresas extranjeras, incluyendo las estadounidenses, lo que provocó que los EE. UU. presionaran a la Organización de Estados Americanos (OEA) para sacar a Cuba en 1962. La reacción del gobierno cubano fue de rechazo, iniciando relaciones diplomáticas con Rusia que trasladó misiles a Cuba, provocando lo que se conoció como la

“crisis de los misiles”¹¹. Hubo momentos tensos, pero al final se llegó a un acuerdo diplomático después de un proceso de negociación entre Kennedy y Kruschev que culminó con el retiro de los misiles y la firma de un tratado que prohibía la proliferación de armas nucleares¹².

De acuerdo con el análisis de McMahon (2009), la tensión provocada por la crisis de los misiles propició que en junio de 1963 se instalara la llamada “línea caliente” con el “teléfono rojo” entre el Kremlin y la Casa Blanca con la finalidad de facilitar comunicación directa si se presentaba una crisis. Se firmó, además, un tratado que prohibía la proliferación nuclear.

Por otra parte, Powaski (2000) sostiene que después del asesinato de Kennedy el 22 de noviembre de 1963, asumió la presidencia Lyndon Baines Johnson experto en política interna. Su doctrina para América Latina se basó en apoyar los inversionistas estadounidenses. Otro elemento determinante en la política exterior de Johnson fue su miedo al comunismo, lo que se evidenció con el rechazo de las manifestaciones de estudiantes de los EE. UU. en Panamá que protestaron apoyando la bandera del país latinoamericano.

La política de Johnson frente América Latina se caracterizó por un renacimiento de la política del “Gran Garrote”¹³ implementada por Roosevelt. Las evidencias fueron la intervención a República Dominicana en 1965, las erogaciones de dólares para incidir en las elecciones de presidentes latinoamericanos en Chile y su apoyo al gobierno de Bolivia para contrarrestar al Che Guevara en 1967.

Delgado de Cantú (2006) plantea que la guerra de Vietnam fue otro conflicto durante la “distensión” entre Vietnam del Sur apoyado por EE. UU. y Vietnam del Norte. Este hecho provocó a principios de 1964 que el presidente Johnson ordenara el bombardeo estadounidense de la parte norte.

Las confrontaciones finalizaron en 1973 con la Conferencia de París, donde delegaciones de los EE. UU., Vietnam del Norte y del Sur acordaron terminar el conflicto. La “distensión” no culminó al finalizar la guerra, sino que siguió después de la Primavera de Praga y finalizó con las Conferencias de Helsinki en Finlandia en 1975 y las cumbres de Madrid en 1983 y la de París en 1990.

¹¹ La denominada crisis de los misiles finalizó el 28 de octubre de 1962, después de negociaciones diplomáticas entre Kennedy y Kruschev. Su retiro provocó el descontento de Castro, quien luego visita a Rusia en mayo de 1963.

¹² La invasión de los EE. UU. se produjo por playa Girón el 17 de abril de 1961. El 19 de abril de 1961 la Brigada 2506 se rinde a las fuerzas cubanas.

¹³ Fue la política impulsada por el presidente de EE. UU., Teodoro Roosevelt. Esta se basaba en el uso de la fuerza y dominación en contra de los países de América que no aceptaran sus planteamientos.

En resumen, aumentaron los conflictos provocando nuevas tensiones y enfrentamientos que culminaron con la “coexistencia pacífica” y salidas diplomáticas, después de las negociaciones que tardaron varios años en materializarse.

1.3.2.4 Nuevas crisis y conflictos

De acuerdo con Delgado de Cantú (2006), a partir de 1973 y los inicios de la década de los 90 se produjeron crisis económicas como consecuencia de la guerra árabe-israelí. Otro escenario de crisis en EE. UU. fue la Guerra de Vietnam y el caso Watergate, escenificado por el presidente Richard M. Nixon en 1974, culminando con su renuncia¹⁴.

La política del presidente Jame Carter priorizó los derechos humanos y la crítica directa a su violación. Dentro de su gestión se puede destacar la firma del Tratado de Neutralidad del Canal de Panamá el 7 de septiembre de 1977 en el que se comprometió a entregarlo en 1999. Además, promovió reuniones entre Egipto y Palestina para establecer la paz en 1979 y relaciones diplomáticas con China.

Los logros de la gestión de Carter fueron evidentes en lo concerniente a la búsqueda de la paz, pero los conflictos no desaparecieron en el mundo. Los sandinistas asumieron el poder al derrocar al dictador Anastasio Somoza. En Irán aumentaron las tensiones con los 66 rehenes y, por último, se materializó la invasión soviética de Afganistán en 1979.

1.3.2.5 Nuevos enfrentamientos o segunda Guerra Fría

Delgado de Cantú (2006) sostiene que a partir de 1981 se incrementan las tensiones con la llegada al poder de Ronald Reagan. Las crisis y conflictos internos en los EE. UU. provocaron un declive de su poder estratégico frente a la URSS. Los primeros años de la administración Reagan se caracterizaron por intervenciones en países del tercer mundo con la finalidad de establecer la hegemonía estadounidense. Luego ejercen presión en su ámbito para impedir vínculos con la URSS.

Finalmente, Delgado de Cantú (2006) afirma que la Doctrina Reagan intentó contener la influencia soviética. En la URSS se evidenció falta de liderazgo por la muerte de Brezhnev en 1982. El sucesor Yuri Andropov duró dos años en la presidencia muriendo en el 1984, luego la ocupó Konstantin Chernenko, quien falleció un año después, siendo electo en 1985 Mijaíl Gorbachev.

¹⁴ La renuncia del presidente Nixon por el caso Watergate, provocó una crisis política en EE. UU., repercutiendo en la visión hegemónica estadounidense sobre la Guerra Fría.

1.3.2.6 Nuevas cooperaciones

Según el análisis de Delgado de Cantú (2006), a partir de 1985 no habían desaparecido los conflictos y enfrentamientos entre los bloques, sin embargo, inicia un proceso de cooperación con encuentros y reuniones entre Reagan y Gorbachev. La primera fue realizada en Irlanda en 1986 para abordar la situación del armamentismo. En la reunión no se logró ningún acuerdo, siendo en 1987 cuando se firma en Washington el "Tratado sobre la Eliminación de los Misiles Nucleares de Alcance Intermedio y Corto", entrando en vigencia en 1988.

Estas etapas que presenta Delgado de Cantú¹⁵ resumen los acontecimientos históricos de la Guerra Fría, presentando momentos de estabilidades y enfrentamientos estratégicos que repercutieron en la geopolítica de los bloques. Las tensiones entre las potencias mantenían la estabilidad relativa. El pensamiento conservador defendía una especie de paz fría al imponer las estrategias del poder bipolar.

En el proceso de las nuevas cooperaciones las potencias buscan alternativas para salir de los conflictos propiciando la estabilidad y la búsqueda de salidas consensuadas a situaciones tensas de enfrentamientos. Sin embargo, las salidas a situaciones conflictivas no escapan a los patrones de la organización bipolar, al entender en algunos casos, que las cooperaciones y acuerdos fuera de su civilización, pueden ser peligrosos para los intereses estratégicos de los países que asumen el liderazgo por el poder económico que tienen.

¹⁵ No existe una visión homogénea en cuanto a las etapas de la Guerra Fría, pero cabe destacar coincidencias entre los autores de que hubo varias etapas. Jorge Ribeira en su artículo: La Guerra Fría. Breves apuntes para un debate (2006), asume las siguientes etapas: a) contención; b) distensión; c) coexistencia pacífica; d) cooperación entre sistemas: La Perestroika; e) El final de la Guerra Fría: inconsistencia de la perspectiva tradicional. Álvaro Lozano en su libro *La Guerra Fría (2006)*, habla de las siguientes etapas: a) El Fin de las Ilusiones; b) Competencia, Coexistencia Pacífica y Deshielo; c) Límites de la Distensión; d) Hacia el Desenlace; e) El Funcionamiento de un Sistema Reversible. Gérard Bergeron (1971) en su libro *La guerre froide inachevée* reconoce el umbral de la detente, con la conferencia de Potsdam y la rendición japonesa en 1945; primera tensión con la guerra de Corea, en 1950; segunda distensión con la conferencia de Génova, en 1955; segunda tensión en 1960.

Robert J. McMahon (2009) en su libro *La Guerra Fría. Una breve introducción*, reconoce las siguientes etapas: De la cooperación al conflicto, 1945-1947; Hacia la "guerra caliente en Asia" (1945-1950); Una Guerra Fría Global (1950-1958); De la Confrontación a la Distensión (1958-1968); Repercusiones internas de la Guerra Fría; Ascenso y caída de la Detente (1968-1979); La fase final (1980-1990). Noam Chomsky (2010) en el libro *El nuevo orden mundial (y el viejo)*, considera las siguientes fases: a) Tendencia del socialismo a la institucionalización de un Estado totalitario que se manifestó en crímenes a adversario, por lo que Occidente lo toleran, pero a nivel ideológico lo aprovechan para cuestionarlo; b) Se inicia a partir de 1945. Del lado soviético fue notable el dominio de Europa Oriental, invasiones como la de Afganistán, mientras que del lado estadounidense se observa el aumento de su dominio en países latinoamericanos, apoyándose incluso en dictadores, además de intervenciones directa en varios países.

1.4 EL ANÁLISIS DE HUNTINGTON

Hasta este epígrafe se han analizado las posturas de varias corrientes historiográficas que interpretaron la Guerra Fría. Ahora se presenta el análisis de Samuel Phillips Huntington en referencia al tema en cuestión. Huntington (1993a, 1997a) asume la existencia de tres mundos durante la Guerra Fría: “primer mundo”, “segundo mundo” y “tercer mundo”. Esta división mostraba la interpretación del autor de la organización bipolar.

Huntington presenta un mapa de la Guerra Fría de los años sesenta en el que divide el mundo en Tres: “mundo libre”, “bloque comunista” y “Estados no alineados”. El mundo libre lo representaba Occidente en su versión de países capitalistas, mientras que los no alineados y el bloque comunista no se consideraban libre. En su análisis considera que los no occidentales eran incapaces de tener libertad. Ante esta postura teórica surgen las siguientes preguntas: ¿Por qué Occidente era considerado el depositario de la libertad? ¿La democracia occidental es la única válida? Estas preguntas tienen respuesta si se analiza que la propuesta de democracia defendida por Huntington se basaba en una lógica neoliberal de apertura al nuevo ordenamiento económico como el paradigma viable.

En el planteamiento de Huntington, la libertad no aplica a los países del “segundo mundo” y del “tercer mundo” (dentro de los cuales entraban los no alineados, por su postura de resistencia ante los lineamientos de los bloques enfrentados por el control del planetario), sino que era solo de Occidente. De este modo, su análisis es descriptivo y no presenta con claridad las contradicciones que tenían los países que no se integraban en ningún bloque con las potencias hegemónicas.

El concepto de libertad que asume Huntington en (1997a,25, véase mapa 1.2), ubica a los EE. UU. como el centro de Occidente, el “segundo mundo” y los Estados no alineados no eran garantía de libertad, porque en su actuación no seguían los intereses de los occidentales al defender sus valores y autonomía.

La noción de “mundo libre” en referencia al bloque capitalista durante la Guerra Fría, se sustentaba en la defensa de los valores de Occidentales, por encima de otras civilizaciones, lo que se traducían en que su accionar debía ser el modelo universal a seguir.

En este proceso, los países latinoamericanos *habrían sido laboratorio ideológico de las potencias en conflictos* (la cursiva es mía). El papel de gendarme de los bloques en pugna, pretendía asegurar sus intereses en la geopolítica mundial y convertía al tercer mundo en blanco fácil de sus

ideologías. Huntington reconoce que el tercer mundo jugaba un papel importante en la geopolítica mundial, siempre que se ajustara a las pretensiones del primer y segundo mundo.

Cuadro 1. Bloques que surgieron durante el enfrentamiento bipolar según Huntington en (1997a).



1.5. CULTURA COMO ESTRATEGIA IDEOLÓGICA DURANTE LA GUERRA FRÍA

Jiménez Rodríguez (2010) sostiene que la Guerra Fría no se libró solo a través de tácticas militares de las potencias enfrentadas, sino, mediante la difusión de modelos socioculturales e ideológicos para disuadir a los países dentro de su incidencia y de sus valores. En este proceso, la cultura no era parte de una construcción social, sino como dominación ideológica de las potencias en pugnas por medio de propagandas que circulaban a nivel planetario.

La campaña de propaganda enfrentó contradicciones internas con sectores conservadores estadounidenses que cuestionaron las estrategias de difusión y la acusaron de promover una visión negativa de la cultura de los EE. UU. Los debates de los círculos intelectuales planteaban la urgencia de revisar la efectividad de estas difusiones.

Las tensiones aumentaron provocando campañas internas para convencer a los sectores conservadores para que aceptaran las propagandas como un medio de difusión de las ideas de los

EE. UU. en contraposición a la URSS y de esta manera promover los valores estadounidenses en el mundo.

Desde esta óptica, Jiménez Rodríguez (2010) sostiene que las contradicciones internas de las propagandas provocaron que la difusión cultural de los *American Studies*, fueran cuestionados en su labor de defensa de la cultura estadounidense frente a la rusa. La maquinaria de propaganda inició en 1949, sin embargo, existen documentaciones que hablan de su comienzo durante los años de 1946 y 1947, con el apoyo del cuerpo diplomático estadounidense.

Las estrategias ideológicas sustitutas de las confrontaciones bélicas, se basaban en argumentos teóricos de defensa de la democracia y el fin de gobiernos autoritarios, apelando a la fidelidad de los Estados dentro de su dominio para mantener la unidad y cohesión. En tal sentido, Carriedo Castro (2005) sostiene que:

El margen ideológico que ocupa el sistema capitalista de monopolios, está representado por la denominada doctrina del fin de las ideologías, la “asepsia ideológica” o la neutralidad; se trata de un modelo de pensamiento bastante complejo que encuentra su justificación histórica en la derrota de los fascismos radicales en 1945, en la propia guerra fría, convirtiendo cualquier forma de pensamiento social, en cualquier parte del mundo, en “comunismo (Carriedo, Castro, 2005, 3).

Estas estrategias representaban la difusión ideológica de las potencias en pugnas, utilizando la cultura como el elemento que promocionaría los progresos económicos, políticos y religiosos. La incidencia de la propaganda provocó según Pelaz López (2008) que la lucha ideológica se llevara también al campo del cine bajo los auspicio de la *House en Un-American Activities Committee* (HUAC), creada en 1938 con la finalidad de enfrentar organizaciones que no difundieran las ideas del bloque capitalista. Las pretensiones de los dueños de las corporaciones cinematográficas se fundamentaban en resaltar el enfrentamiento ideológico con el comunismo, provocando una sentencia en contra de la Paramount que la obligaba a abandonar el control de las salas de cine.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, la (HUAC) pierde poder en Hollywood con la aparición de películas que abordaban de manera crítica la geopolítica del momento. A pesar de los intentos del comité para promover el comunismo como enemigo, en Hollywood existían sectores que cuestionaban el valor histórico de las películas anticomunistas.

Desde el cine se promovían los valores culturales estadounidenses como el “mundo libre” en referencia al Occidente capitalista, en contraposición a los “no libres” que incluía al bloque soviético. García Newman (2008) sostiene que la Guerra Fría no se reduce a un simple enfrentamiento

entre EE. UU. y la URSS, sino que las estrategias de difusión cultural fueron utilizadas por las potencias a través de los organismos de inteligencia que financiaron diversas actividades culturales para promover sus valores. La Agencia Central de Inteligencia (CIA) bajo la dirección de Allens Dulles, financió consorcios, instituciones académicas y fundaciones, a través del programa *Congreso por la Libertad Cultural* (CLC).

En correspondencia con este planteamiento, Stonor Saunders (2001) sostiene que durante la década de los sesenta, la CIA intentó controlar dentro de los EE. UU., las publicaciones a favor y en contra de la administración del momento. En ese sentido, abrió una campaña de difamación en contra de la revista *Ramparts*¹⁶ de California, acusándola de ser utilizada por los soviéticos para difundir sus ideas. Las acusaciones no se comprobaron provocando que en el 1967 aparecieran otras acusaciones a la CIA de realizar operaciones clandestinas.

1.6 LA NOCIÓN DE “TERCER MUNDO” Y LOS MUNDOS DE LA GUERRA FRÍA

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial surgen categorías teóricas para designar las potencias en ascenso y los pueblos que no habían alcanzado su grado de desarrollo; siendo asumidas las nociones de “primer mundo”, “segundo mundo” y “tercer mundo”. Lo que se conoce como tercer mundo no puede entenderse aislado de la realidad política internacional producto de la Guerra Fría, por no alcanzar los grados de desarrollos del mundo industrializado.

Asumiendo este criterio, el “tercer mundo” se visualizó como un conjunto de países que mantenían posiciones de neutralidad en la política internacional, no obstante, recibían presiones de las potencias hegemónicas. Geográficamente correspondían a América Latina, África y Asia (con excepción de Sudáfrica y Asia comunista).

El concepto “tercer mundo” se le atribuye a Alfred Sauvy en el artículo publicado el 14 de agosto de 1952 en el periódico *L'Observateur* bajo el título “Trois Monde Une Planete”. En este se plantea una tercera vía frente al capitalismo y el comunismo que mantenían actitudes de confrontación durante la Guerra Fría.

No obstante, algunos países del tercer mundo eran independientes, sufrieron tensiones debido a la política de expansión estratégica de las potencias del “primer mundo” y “segundo mundo”. Una característica común de estos países fue la dependencia económica de sus antiguas

¹⁶ La revista fue una crítica de los financiamientos de la CIA a fundaciones estadounidense para promover sus ideales, sufriendo persecuciones.

metrópolis, lo que imposibilitaba una liberación total y mantuvieran vínculos dependientes por la realidad social, política y económica que impedía satisfacer las necesidades urgentes de la población.

Lozano (2007) y Sauvy (1952) coinciden al plantear que los “Estados no alineados” surgieron con la celebración de la Conferencia de Bandung (Indonesia) en 1955¹⁷, en la cual participaron 29 países afroasiáticos opuestos al colonialismo, la discriminación racial y la carrera armamentista. La conferencia sirvió de plataforma para crear un nuevo escenario de solidaridad al plantear una alianza estratégica entre los países del tercer bloque con los bloques del “primer mundo” y el “segundo mundo”, postulando un nuevo escenario de solidaridad que incidió en la descolonización africana.

Los países del “tercer mundo” se consolidaron como una alternativa diferente que contrarrestaba el orden mundial emanado de los bloques en pugnas para mantener el poder y el dominio planetario, desde sus directrices.

1.6.1 AMÉRICA LATINA “Y LOS MUNDOS” DE LA GUERRA FRÍA

Los países de América Latina recibieron los embates de las estrategias de los bloques que representaban los EE. UU. y la URSS para extender sus dominios. Las crisis y confrontaciones llegaron con los misiles soviéticos a territorio cubano, acontecimiento que mantuvo al mundo en vilo por 13 días. La crisis finalizó con el retiro de los misiles de Cuba por las negociaciones diplomáticas de Kennedy y Jruschov.

Albuquerque (2010) plantea que Latinoamérica fue el escenario de los intereses de las dos potencias en pugna con la creación de centros de estudios y revistas. En Francia se publicaron las revistas *Mundo Nuevo* y *Cuadernos* con el auspicio de la CIA, mientras que Moscú utilizó la colaboración de intelectuales latinoamericanos con ideas afines al bloque soviético, siendo publicadas las revistas: *Casa de las Américas* y *Marcha*.

Los temas de las revistas *Casa de las Américas* y *Marcha*, eran el “antiimperialismo” y el “neocolonialismo”, utilizados para designar la hegemonía de los EE. UU. como el imperio que controlaba la geopolítica y trazaba las pautas a seguir, resaltando que la cultura se usaba para expandir su dominio político, económico y social en los países del “tercer mundo”.

¹⁷ Los Estados no alineados entraban en el poder hegemónico de la Guerra Fría, provocando que su accionar, dependiera de las estrategias de las potencias enfrentadas, si entendían que estaban dentro de su territorio.

Smith (2004) plantea que en América Latina hubo varios intentos democráticos, sin embargo, EE. UU. diseñó estrategias para garantizar gobiernos autoritarios que respondieran a sus intereses bajo el lema de la “doctrina de Seguridad Nacional” y el “enemigo interno”. A finales de las décadas de los 70, surgió de nuevo el interés por regímenes democráticos como preludeo de los procesos ocurridos después del desmoronamiento del Muro de Berlín en el 1989.

La política estadounidense se caracterizó a finales de los años 60 y principio de los 70 por el intervencionismo en América Latina y la promoción de regímenes dictatoriales, con el objetivo de frenar el avance del comunismo. Después del triunfo de la Revolución cubana hubo intervenciones y bloqueo de cualquier intento revolucionario.

América Latina promovió una política internacional bajo el predominio de los EE. UU. en las relaciones con otros países del mundo. Esto se evidenció en la llamada “doctrina de Seguridad Nacional” implementada en Centroamérica hasta los años 80. En algunos países esta política adquirió connotaciones diferentes que abarcaban: la profesionalización de las Fuerzas Armadas y la contención ideológica del comunismo.

La “doctrina de Seguridad Nacional” se materializó durante la Guerra Fría en algunos países con la instauración de regímenes autoritarios. Durante este proceso, fue notable el aumento del militarismo estadounidense en Centroamérica.

La política exterior de la Casa Blanca frente a Latinoamérica, se evidenció al asumir el poder Harry S. Truman que nombró al general George Marshall como Secretario de Estado, lanzando de inmediato el “European Recovery Program” (ERP) que se denominó como “Plan Marshall”. Este concebía como “pueblos libres” a los regímenes que servían de contención al comunismo en ascenso.

Baeza (2012) sostiene que durante la década de 1990 varios países latinoamericanos firmaron acuerdos diplomáticos con países que no estaban dentro del poder bipolar. Durante el periodo de 1947-1990 las políticas exteriores en Latinoamérica, se elaboraron bajo el predominio de los esquemas de la Guerra Fría. Entre 1990-2012 comienzan relaciones con Israel y Palestina, mostrando mayor apertura a resolver los conflictos.

Los escenarios sociales, políticos y económicos que se presentaron en América Latina desde 1960, muestran parte de la influencia del poder bipolar. Después de la Revolución cubana hubo intervenciones directas en varios países de América Latina. A partir del año 2000 entran en acción otros actores transnacionales.

Según el planteamiento de Escobar (2005), la política estadounidense frente a América Latina, se basó en propiciar la coacción comercial mediante el Tratado de Libre Comercio entre EE. UU., Canadá y México (TLC)¹⁸, lo que contrastaba con los organismos regionales que estaban surgiendo en varios bloques económicos desde las directrices del neoliberalismo.

1.6.2 ANÁLISIS DE LA CEPAL DURANTE LA GUERRA FRÍA

Para comprender los aportes de la Comisión Económica para América Latina (Cepal)¹⁹ con relación a la realidad latinoamericana, son relevantes los estudios sobre el desarrollo y la dependencia de autores como Cardoso y Falleto (1977), Dos Santos (2011), Gunder Frank (1967), Marini (1973), Sunkel y Paz (1970) y Prebisch (1948).

El planteamiento de la Cepal fue determinante para comprender la realidad económica de Latinoamérica y los países del “tercer mundo”. En su análisis describió los mecanismos de subordinación que ejercían las potencias metropolitanas sobre los países periféricos²⁰. El cambio de una estructura socio-económica dependiente de los países desarrollados, a una que sacara los países de Latinoamérica del subdesarrollo, implicaba ajustes en la estructura productiva.

En correspondencia con el planteamiento anterior, Bielschowsky (2010) resalta la importancia de los aportes de Prebisch para comprender el proceso de industrialización y desequilibrio entre la falta de demanda de productos primarios de los países de la periferia en relación con los originados en el centro. La asimetría tenía consecuencias fatales para la balanza de pago provocando inflación desproporcionada.

Además de estos planteamientos, son relevantes los aportes de Zapata Martí (2001) para analizar los argumentos de la Cepal sobre las implicaciones del subdesarrollo de los países latinoamericanos durante Guerra Fría.

Los planteamientos de la Cepal fueron determinantes para comprender la posición de América Latina en referencia a los países industrializados, así como las situaciones que impedían que se

¹⁸ El tratado entró en vigor el 1 de enero de 1994, después de agotar los protocolos de aprobación.

¹⁹ La Cepal fue fundada en 1948 con sede en Chile.

²⁰ De acuerdo con Bielschowsky en su libro *Sesenta Años de la Cepal* (2010), existen dos grandes etapas en las que se puede dividir la Cepal: a) la estructuralista que abarca de 1948-1990; b) neo estructuralista de 1990-2008. Para esta tesis se analizará la primera etapa, porque abarca todo el proceso de la Guerra Fría. La etapa estructuralista se caracterizó por el uso del método histórico estructural, donde se analizaban las condiciones sociales políticas y estructurales, que no facilitaban que América Latina saliera de su carácter periférico en relación con las economías que denominadas centrales, destacando la diferencia en la producción que existía entre los países centrales o industrializados, y los periféricos o latinoamericanos.

situaran en el nivel del desarrollo económico por un descenso de las exportaciones en desmedro del mercado interno. En tal sentido, Zapata Martí (2001) plantea que:

En los años siguientes se refinó el planteamiento y se concretó en la formulación de la teoría de la dependencia, cuyas dos comprobaciones centrales son que los países de la región muestran una elevada concentración en materias primas y bienes agrícolas con escasos procesamiento y valor agregado y se aglutinaban, igualmente en demasía, en determinados mercados –en particular países desarrollados–, los cuales no tenían igual grado de dependencia de América Latina como abastecedora (Zapata Martí, 2001, 129).

En correspondencia con la cita, Castañeda Pérez y Morales Vélez (2011) sostienen que para comprender la teoría de la dependencia²¹, es imprescindible el aporte de Raúl Prebisch, investigador del equipo de la Cepal. En el informe presentado en 1948 desarrolla la teoría centro-periferia, analizando las desigualdades entre los países desarrollados y los países considerados subdesarrollados y dependientes.

Otro análisis importante para comprender el subdesarrollo de los países latinoamericanos, fue el realizado por Sunkel y Paz (1970), al utilizar los aportes de la economía clásica para plantear que la estructura de los países subdesarrollados difería de los desarrollados por su condición de dependencia.

En correspondencia con lo planteado, Sunkel y Paz (1970) y Marini (1973) sostienen que la dependencia de América Latina se evidenciaba en el desarrollo de una economía mercantil dependiente de la mundial mediante la explotación del trabajador, la acumulación y la asimilación del modelo de producción del primer mundo.

Cardoso y Falleto (1977) centraron su análisis en la condición de dependencia económica de América Latina de las potencias centrales o desarrolladas, siendo las que trazaban las reglas del mercado que asumieron los países latinoamericanos que no tenían otra opción que seguir sus lineamientos.

Por otro lado, la relación entre capitalismo y dependencia afloraron en los análisis de Dos Santos (2011), Gunder Frank (1967) y Prebisch (1981), cuestionando con la teoría centro-periferia, la dependencia de América Latina del mercado mundial, así como las condiciones en que esta se presentó durante los años 60.

²¹ La teoría de la dependencia surge a partir de 1950 con las investigaciones sobre la realidad de los países latinoamericanos, realizadas por la Cepal. La teoría recibe influencia del neo marxismo y de los planteamientos Keynes.

Los aportes de Gunder Frank (1967)²², son relevantes para comprender las relaciones de desigualdad que prevalecieron en Latinoamérica por las condiciones económicas dispares creadas por el capitalismo mercantilista de Europa. Analiza también, las relaciones del capitalismo y el subdesarrollo desde el siglo XVI hasta el XX, partiendo de la experiencia chilena.

La disparidad económica entre relaciones capitalistas de los países del centro y la periferia, la analiza Dos Santos (2011) cuando plantea que la condición de dependencia de las economías latinoamericanas de las desarrolladas, las mantenía en situaciones desiguales que no le permitía llegar a ser desarrolladas y propiciaban la dependencia mediante el uso de maquinarias y tecnología que no se producían en América Latina.

Desde esta lógica de análisis, Prebisch (1981) sostiene que en América Latina el “capitalismo periférico” creó condiciones de desigualdad que impidió el desarrollo, la acumulación y la distribución del ingreso por la presión del consumo, contrario al “capitalismo privilegiado” que se basaba en técnicas productivas más eficientes.

Los planteamientos de Prebisch sobre el capitalismo periférico se enfocaron en analizar las condiciones de desigualdad en América Latina, al no contar con las técnicas suficientes para propiciar la acumulación y dar respuestas rápidas a las demandas de crecimiento de la población.

Zapata Martí (2001) sostiene que la industrialización comenzó a enfrentar dificultades por la falta de demanda para sostener el crecimiento, surgiendo como alternativa la integración que garantizara el crecimiento mediante organismos regionales. La ausencia de demandas implicaba fortaleza para el mercado interno por el aumento de las asociaciones regionales de integración.

Los países de América Latina, siguieron implementando políticas económicas que aumentaban el endeudamiento, mediante ajustes internos que provocaron inestabilidades sociales. Concomitante con este proceso, surgió la crisis del petróleo en 1975, incidiendo en que aumentara el precio de los carburantes y la situación de pobreza generalizada, como muestra la cita a continuación:

Algunos de los elementos que finalmente se consideraron en la renegociación de las deudas externas se plantearon en documentos de la CEPAL en esa época. Podrían sintetizarse en acciones en dos planos: uno interno y otro internacional. En el primer caso la CEPAL señaló que en los procesos de estabilización y ajuste había que privilegiar aspectos importantes del

²² En 1968, Gunder Frank, publica “Latinoamérica: Subdesarrollo capitalista o revolución socialista” en *Pensamiento Crítico*, Habana, nº 13, febrero de 1968. Recuperado desde: <http://www.filosofia.org/rev/pch/1968/pdf/n13p003.pdf>. En este artículo analiza la estructura económica de Latinoamérica, desde la colonia, en las fases del capitalismo mercantilista e imperialista, proponiendo los cambios mediante la lucha de clases contra el imperialismo, 3-4.

cambio estructural y destacar la necesidad de hacer frente a los elevados costos sociales del ajuste. Se resaltaba en particular que el ajuste debería adecuarse a las características de cada país, es decir, la heterogeneidad regional se reflejó en ajustes heterogéneos y heterodoxos. Por necesidad los resultados fueron dispares y para valorar su éxito o su rezago sería necesario analizar las especificidades de cada caso (Zapata Martí, 2001, 132).

Los planteamientos de la Cepal no se aplicaron de la misma manera en los países latinoamericanos, produciéndose un rezago de los ajustes sociales que garantizarían cambios estructurales y equilibrio por la heterogeneidad, siendo evidente el aumento del endeudamiento con organismos internacionales y la aplicación de políticas económicas que aumentaban el desequilibrio en la región, lo que se evidenció en tensiones por el aumento de la desigualdad y la distribución de las riquezas a los sectores vulnerables y excluidos.

1.7 FIN DE LA GUERRA FRÍA

Autores como Chomsky (2010) y Hobsbawm (1998) coinciden en que al finalizar la Guerra Fría se reeditan conflictos e incertidumbres que permanecieron ocultos, surgiendo inquietudes mundiales por la configuración del orden que llegaba. Los cambios ocurridos en 1989 fueron el preludio de otro ordenamiento mundial, aunque permanecían remanentes del poder estadounidense con la intervención de Panamá y la guerra del “Golfo Pérsico”.

Por su lado, Mandelbaun (2016) se refiere a un fracaso de la política exterior estadounidense al intentar instaurar un orden democrático al terminar la Guerra Fría, al no conseguir persuadir a China en cuanto a la forma de aplicar los derechos humanos ni a Rusia en sus políticas representativas, así como el fracaso de su política en Somalia, Haití, Bosnia, Kosovo, Afganistán e Irak y en el enfrentamiento entre judíos y palestinos.

Con la postguerra fría comienza a configurarse un orden mundial con la incidencia de poderes que no podían controlar ni planificar lo que ocurriría. A escala planetaria se impone la lógica del mercado neoliberal que contradice los ordenamientos jerarquizados y homogéneos. Con el fin de la Guerra Fría no terminan los conflictos, sino que se reeditan con la guerra del Golfo Pérsico. Cambia el contexto y las estrategias en que estos se producían con los esquemas de dominios del viejo orden. En este sentido: "el primer informe posterior a la Guerra Fría se presentó en marzo de 1990, y la línea de fondo seguía siendo la misma: tenemos que hacer frente a las terribles amenazas, y no podemos bajar nuestra guardia" (Chomsky, 2010, 93).

El cambio en las tácticas implicaba el debilitamiento de la URSS, con el objetivo de fortalecer la hegemonía de los EE. UU. frente al denominado riesgo de los rusos. Del lado de la URSS, Gorbachev (1987) defendió que la *Perestroika* era urgente y necesaria para revisar la situación interna del socialismo y provocar cambios profundos en Rusia de cara al futuro, con la finalidad de prevenir situaciones de crisis sociales, económicas y políticas. *La Perestroika* era la exhortación para garantizar los cambios que insertaran la sociedad soviética a las demandas del mundo que se aproximaba.

Gorbachev estaba preocupado por las relaciones entre los soviéticos y los estadounidenses. Se inclinaba por la negociación y el diálogo de temas que consideraba urgente para ambas naciones como eran: los científicos, culturales, la cooperación multilateral y las enemistades producto de las propagandas internas de las dos potencias.

La publicación de la *Perestroika* en 1987²³, generó inquietudes por la magnitud de los cambios propuestos al interior de Rusia. En una entrevista realizada en el 2011 por el periódico chileno el *Universal* a Gorbachev, el expresidente resalta como determinante el papel de la *Perestroika* y la Cumbre de Malta en los cambios ocurridos en Rusia y el mundo.

En correspondencia con lo planteado, Pafundi (2012) sostiene que para Gorbachev la *Perestroika* fue un proceso de reestructuración que tocó los ámbitos, políticos, económicos e ideológicos de Rusia, siendo responsable junto a la Glasnost del fin de la Guerra Fría. Los cambios introducidos provocaron tensiones en el aparato burocrático ruso que entendía que el proceso era peligroso y socavaría el sistema que se había construido.

La *Perestroika* posibilitó acelerar los cambios de la URSS a partir de innovaciones y ajustes en el ámbito del Estado, mediante una reestructuración del andamiaje político imperante que planteaba repensar la sociedad soviética a partir de los cambios que ocurrirían en el mundo. Desde este planteamiento, Carrere D'Encausse (2016) sostiene que:

La posibilidad de que las empresas cooperasen con homólogos extranjeros (la joint-ventures) formaba parte del catálogo de innovaciones anunciadas. La palabra aceleración se fue utilizando cada vez menos, antes de desaparecer definitivamente en el transcurso de 1987, mientras reemplazó la perestroika, es decir, "reconstrucción". (Carrere, D'Encausse, 2016, 59).

Los cambios propuestos por la Glasnost se basaban en apertura a las críticas constructivas del sistema, la integración de los ciudadanos a las reformas planteadas ante la urgencia que tenía

²³ La publicación de la *Perestroika* se realizó en medio de proceso de cambios a nivel mundial. Su impacto no se quedó solo en Rusia, sino que se extendió a el nuevo orden mundial.

el sistema soviético de abrirse a los cambios sociales que demandaban mayor reconocimiento y participación de la sociedad en el aparato político.

Huntington (1993a) plantea que la línea de ruptura de las civilizaciones comienza a sustituir las fronteras políticas e ideológicas por el enfrentamiento bipolar. La hipótesis que defiende es que, al desaparecer los conflictos ideológicos entre las dos potencias enfrentadas, reaparecen en la postguerra fría los enfrentamientos por las diferencias culturales de las civilizaciones.

De acuerdo con Huntington (1997a), en la Guerra Fría hubo menos genocidios que al final de la misma, si se toma en cuenta la conexión de estos conflictos con la pérdida del poder de las potencias hegemónicas que no controlaban los cambios que surgían. Por esta razón, el paradigma del mundo armonioso, no explica los cambios del mundo globalizado.

La posición teórica de Huntington reedita en el nuevo esquema mundial el escenario de la Guerra Fría, defendiendo que el cambio de un mundo bipolar a uno multipolar provocaría enfrentamientos por las diferencias culturales de varias civilizaciones, creando un mundo caótico que necesitaría de regulaciones de Estados centrales que garantizarían orden y armonía.

Para Herrera Chaves (2006), al finalizar la Guerra Fría en 1989 surgen nuevos conflictos que contrastaban con el orden bipolar instaurado por los rusos y estadounidenses, desvelando el autoritarismo que defendieron los bloques para mantener su hegemonía. Con los atentados del 11 de septiembre del 2001 predominó la opción de la fuerza y el enfrentamiento.

La visibilidad de los conflictos creó un escenario que justificaría el dominió estadounidense en la geopolítica mundial para evitar supuestos choques de civilizaciones. Con el fin de Guerra Fría se desvanece la primacía de un orden bipolar regido por EE. UU. y la URSS, que luchaban por el control planetario a partir de la imposición de sus posturas ideológicas a las regiones que entraban dentro de su dominio, imponiendo su punto de vista, recurriendo en algunos casos a las intervenciones directas.

En conclusión, se puede afirmar que una consecuencia directa del enfrentamiento bipolar fue el derrumbe del Muro de Berlín en 1989 como el símbolo de las contradicciones entre las potencias en pugnas. Además, inaugura la entrada de un nuevo orden que hereda conflictos del anterior, pero enfrenta otros de dimensiones globales, como el terrorismo y las migraciones por conflictos internos con nuevas dimensiones e impactos.

1.8 PENSAMIENTO DE HUNTINGTON EN EL CONTEXTO DE LA GUERRA FRÍA

1.8.1 HUNTINGTON Y EL PENSAMIENTO NEOCONSERVADOR

Para comprender el planteamiento de Huntington es necesario conocer el pensamiento neoconservador estadounidense que desde 1930 influye en las decisiones geopolíticas de EE. UU. Autores como García Newman (2008) y Fukuyama (2007) son fundamentales para entender los planteamientos de los neoconservadores. Fukuyama, analiza la evolución histórica del neoconservadurismo estadounidense y lo define como:

Un conjunto coherente de ideas, argumentos y conclusiones basados en las experiencias, debería juzgarse con sus propios méritos, no con arreglo a la identidad étnica o religiosa de quienes abrazan esas ideas. Tampoco tiene sentido negar que existe este movimiento cuando dos de sus padrinos, Irving Kristol y Norman Podhoretz, escribieron ensayos muchos antes de la Guerra de Irak sobre lo que era el neoconservadurismo y exploraron ámbitos de acuerdo y desacuerdo entre las diversas personas que se identificaban como neoconservadores (Fukuyama, 2007, 27).

No obstante, el impacto de la posición neoconservadora en la década de 1990²⁴, su influencia proviene aproximadamente desde 1930. Sus raíces están en un grupo de jóvenes de origen judío que eran estudiante del City College of Nueva York (CCNY). En este grupo figuraban “Irving Kristol, Daniel Bell, Irving Howe, Seymour Martin Lipset, Philippe Selznick, Nathan Glazer y, un poco más tarde, Daniel Patrick Moynihan” (Fukuyama, 2007, 28).

Además de lo que se ha planteado en el párrafo precedente, Fukuyama sostiene que en sus inicios los miembros del CCNY empezaron como trotskistas por sus enfrentamientos con el comunismo. Con la muerte de Trotski, pasan a la derecha tradicional estadounidense. A partir de 1965 Irving Kristol y Daniel Bell fundan *The Public Interest* una revista dirigida por Bell y más tarde, Nathan Glazer. Luego Irving Kristol funda otra publicación titulada *The National Interest*.

Fukuyama (2007) y Pacheco (2011) plantean que en el pensamiento neoconservador fue determinante la influencia de Leo Strauss, un politólogo de origen alemán y judío que emigró a EE. UU. huyendo de los nazis en 1930 junto a Ernst Cassirer. Defendía la democracia liberal del comunismo y el fascismo y admiraba las ideas totalitaristas de Winston Churchill. Se concentró en enseñar a sus estudiantes las tradiciones filosóficas que defendían a Occidente.

A pesar de inclinarse por el neoconservadurismo, Henry Kissinger difería de los demás por su vinculación al realismo. Esta posición teórica planteaba que todas las naciones sin importar su régimen luchan por el poder. Sostenía que la democracia liberal atacaba la intitucionalidad.

24 El neoconservadurismo de Huntington adquiere relevancia después del 2001, aunque se evidencia en las publicaciones de 1993a y 1997a.

Siguiendo los planteamientos de García Newman (2008), Fukuyama (2007), Pacheco (2011) y Vaïsse (2010) en referencia al pensamiento neoconservador, se pueden identificar desde sus orígenes tres posturas como se muestra a continuación:

- a) La asumida en el City College en los años treinta con inclinaciones proclive al trotskismo que se evidencia a partir de 1965 con la fundación de la revista *The Public Interest*. Durante esta década el pensamiento de Huntington fue influenciado por la “teoría de los juegos”. De acuerdo con Pacheco (2011), los intelectuales que formaron parte eran de origen judío, recibiendo influencia de la dialéctica marxista y las disputas intelectuales estalinistas. Duró hasta 1972.
- b) La que aparece en las décadas de 1970 y 1980. En esta, fue notable el giro de Kristol al apoyar los republicanos y a Reagan, mientras que Bell y Glazer asumieron posiciones centristas y menos partidistas.
- c) La del giro neoconservador de los noventa. Esta etapa de acuerdo con Pacheco (2011), duró de 1995-2008 surgiendo el *Weekly Standard*. Se puede dividir en cuatro partes:
 - La de Daniel Patrick Moynihan que pasó a los demócratas y en 1996 y votó como senador de New York en contra del proyecto de reforma de las ayudas sociales de 1996.
 - La posición de Huntington en referencia al choque de civilizaciones en 1997a y su posición sobre el peligro de los hispanos en los EE. UU. con sus publicaciones del (2004a, 2004b).
 - Las posiciones de Kristol- Kagan.
 - La posición de un grupo de intelectuales que suscriben “Una Carta para América”, en defensa de los EE. UU. ante los ataques del 11 de septiembre y donde justifican la guerra santa, también la firman Fukuyama y Huntington. Según Vaïsse (2010), el neoconservadurismo se consolida durante los años 2002 y el 2003 con la invasión a Iraq, siendo su influencia determinante en la administración Bush y en el establishment estadounidense.

De acuerdo con García Newman (2008), los neoconservadores se reactivan en 1997 con la creación del Project the New American Century (PNAC) en el que participan intelectuales como: Robert Kagan y Williams Kristol, vinculados ambos al “lobby” norteamericano pro israelí. Además, participaban Donald Rumsfeld, Paul Wolfowitz, Jeb Bush y Francis Fukayama como miembro del Consejo Presidencial de Bioética de la administración Bush.

El pensamiento de Huntington no puede entenderse sin comprender su planteamiento durante la Guerra Fría, donde defendió posiciones teóricas autoritarias, supeditando la sociedad civil al Estado. Para comprender la evolución del pensamiento de Huntington se ha dividido en etapas,

a partir de las que proponen Martínez Cava (2014) y Parraguez Kobek (2014). Pueden existir otras formas de dividir su pensamiento, pero consideramos que las asumidas pueden ayudar a comprenderlo con mayor amplitud.

1.8.2 DE 1950 A 1960

Se puede afirmar que los años 50 fueron el escenario del recrudecimiento de la lucha bipolar entre los EE. UU. y la URSS. En este periodo, se produce un cambio de la política estadounidense de contención a la política denominada “deterrence” que se caracterizó por disuadir a los rusos de no atacar a los estadounidenses. A mediados de la década, el pensamiento de Huntington se enfocó en presentar la incidencia de lo civil sobre lo militar. En tal sentido, Parraguez Kobek (2014) afirma:

Por ejemplo, el autor formula primero sus ideas en ensayos y posteriormente las publica en libros. En este caso, partes de su primer libro se publicaron anteriormente como: “*Civilian Control and the Contitutios*” en “*American Pilitical Sciencia Review*”, septiembre de 1956, y “*Civilian Control of the Military*”: “*A Theoretical Statement, en Political Behavior*”: “*A Reader in Theory and Reasearch en Blecoe III*”: “*The Free Press, 1956*” (Parraguez Kobek, 2014, 96).

Las relaciones del militar con la política aparece en 1956²⁵. En su análisis resalta las condiciones del dominio civil sobre el militar en los padres fundadores y en la Constitución de los EE. UU. La realidad política del siglo XIX mostraba que existía poca separación entre el poder militar y el civil, porque la mayoría de los presidentes fueron generales. En su planteamiento defiende que se realicen ajustes para que exista un equilibrio entre estos poderes. Al respecto, Huntington (1956) afirma:

La tesis de este artículo es que este cliché difícilmente podría ser más inexacto, ya que en realidad la Constitución Americana en el siglo XX obstruye el logro del control civil. Es sabido que la supremacía civil era una preocupación importante de los redactores. Lo proveían en la única forma en que lo sabían (Huntington, 1956, 2).

Se puede decir que la vida intelectual de Huntington inicia su apogeo en la Guerra Fría con las publicaciones de (1957)²⁶, en la que reproduce el pensamiento estratégico de confrontación, defendiendo que en las relaciones internacionales no predominaba la ley, sino la fuerza. Esta posición teórica reproduce en la postguerra fría que las relaciones culturales se fundamentaban en la defensa nacional y la confrontación bélica.

²⁵ Martínez Cava (2014), en su artículo: “Samuel Huntington, ¿el Spengler americano?”, se refiere a publicaciones de Huntington donde analiza las relaciones militares y sociales, desatando las tensiones que se producen entre ambos (p.75).

²⁶ El libro fue publicado en 1957. La publicación en español fue realizada por el Grupo Latinoamericano en 1995.

Nielsen (2012) afirma que en la política estadounidense sigue siendo un punto importante de discusión las relaciones entre los poderes civiles y militares, debido a que las transformaciones postguerra fría han garantizado niveles de estabilidad económica en los EE. UU.

Parraguez Kobek (2014) sostiene que el planteamiento de Huntington defiende la supremacía del poder civil sobre el militar, a partir de dos supuestos teóricos básicos:

- a) En toda sociedad las relaciones con los militares deben estudiarse tomando en cuenta elementos interdependientes, específicamente en la posición estructural de las instituciones militares con el gobierno, esto suponía un equilibrio complejo entre la autoridad, la influencia e ideología de los militares y los grupos civiles, siendo denominado por Huntington como el “control civil objetivo”.
- b) El control civil establecido, determinará si la seguridad militar se debe reforzar o debilitar para lograr el control. Es necesario que se realicen cambios dentro de la sociedad (Parraguez Kobek, 2014, 189-190).

1.8.3 DE 1960 A 1970

Según Parraguez Kobek (2014), después de la crisis misiles con Cuba, surgen en EE. UU. movimientos sociales en demanda de cumplimiento de los derechos civiles. Estos movimientos fueron el “Poder Negro” (que aglutinó varios movimientos en defensa de sus derechos) y la “Nueva Izquierda” (representada por movimientos sociales, políticos y culturales afines con los planteamientos marxista). En 1963 fue asesinado Kennedy, el presidente Johnson su sucesor, debía dar respuestas a desafíos nacionales e internacionales, asumiendo programas de viviendas, salud, educación y la firma del Acta de Derecho Civiles para atacar la discriminación. A pesar de estos conflictos, sigue con la guerra de Vietnam, dedicando un gran presupuesto para mantener 540.000 mil soldados.

La visión de Huntington de la geopolítica en los años 60²⁷ estuvo marcada por varios acontecimientos entre lo que se destacan el inicio de la Revolución cubana, la muerte de Kennedy y el éxito de Fidel Castro en Bahía Cochinos. En esta etapa el autor partiendo de la teoría de los juegos,²⁸ justificó la defensa militar estadounidenses frente a los soviéticos. En tal sentido,

²⁷ Los acontecimientos de conflictos que se produjeron durante la Guerra Fría- en especial, la crisis de los misiles-, Huntington los aborda en 1961 en su obra *The Common Defense: Strategic Programs in National Politic*, en la cual utiliza la teoría de los juegos para examinar la realidad geopolítica de la época. En 1962 sigue abordando las problemáticas militares con la publicación de *Changing Patterns of Military Political y Political Power y USA USSR, (1964) publicado con Brzezinski*. En este libro analizan los patrones políticos militares; así como las implicaciones para el equilibrio (Parraguez Kobek, 2014, 96).

²⁸ La teoría de los juegos fue propuesta por Von Neuman Morgenstern en 1944.

Parraguez Kobek (2014) plantea que Huntington en obras como *Changing Patterns Military Politics* (1962) y *Political Power: USA/USSR* publicada con Zbigniew Brzezinski se enfoca en analizar las implicaciones de la política militar en lo referido al poder bipolar.

Huntington (1965) se enfoca en analizar el desarrollo y decadencia de los procesos políticos, planteando que existen varias características fundamentales: a) la primera es la modernización institucional que se convierte en un elemento determinante del desarrollo de las sociedades y la política; b) la segunda, el nacionalismo y la integración nacional que facilitan resolver crisis de identidades mediante el control de las migraciones; c) la tercera es la democracia que se fundamenta en la integración y la participación.

Para Huntington la movilización y la participación política y la corrupción en África, Asia y América Latina, son responsables del deterioro de las políticas institucionales. En esta línea de análisis, Huntington (2014)²⁹ examina la violencia en los cambios políticos y sociales que ocurrieron en la época, destacando su incidencia en la movilización de los nuevos grupos sociales y en las inestabilidades que afectaban la institucionalidad que se había consolidado en el tiempo por los esfuerzos de los gobiernos³⁰.

De acuerdo con Huntington (2014), los países en vía de desarrollo necesitan regímenes políticos autoritarios para imponer orden y disciplina a los gobernados. Las elecciones solo ayudan a las fuerzas sociales perturbadoras a destruir las estructuras gubernamentales establecidas, si no existen los controles necesarios que la justifiquen y garanticen el ejercicio de sus funciones dentro de marcos institucionales que garanticen avances significativos en el ejercicio de los roles que tienen que cumplir.

Los planteamientos de Huntington sobre la democracia, no pueden entenderse sin vincularlo a su propuesta sobre la modernización política que guarda relación directa con la burocracia del Estado. En los países donde existe mucha burocracia ineficiente es muy difícil conseguir que se realice la modernización, mientras que los eficientes, deben contribuir con la profesionalización y capacitación de las personas para que ejerzan mejor función.

²⁹ El libro se enfoca en analizar los cambios que ocurren en las sociedades en su proceso de modernización. Cuestiona las elecciones y se inclina por el autoritarismo en los países en vías de desarrollo, descartando la posibilidad de la democracia.

³⁰ Huntington (2014) defiende que en los países “tercer mundo” se necesitan regímenes autoritarios para que los modernicen. Para Huntington era más importante mantener el control hegemónico que las libertades públicas.

1.8.4 DE 1970 A 1990

Los años 70³¹ fueron para los EE. UU. de crisis y desgaste de la confianza. Los acontecimientos como la pérdida de la guerra de Vietnam, el escándalo de “Watergate” que culminó con la destitución de Nixon en 1974; así como la crisis de los rehenes en Irán, crearon un ámbito de miedo, escándalo y desconfianza.

Los procesos democráticos estadounidense en los años 60 estaban ligados al aumento de demandas sociales al Estado, lo que según Huntington incidía en el detrimento de la autoridad del gobierno al perder autonomía y la capacidad de tomar decisiones a nivel global.

En la década de los 70 sigue vigente la política estadounidense de la “détente”, por la proliferación nuclear. Huntington reflexiona sobre la política que debía existir entre Norte-Sur defendiendo la estabilidad política y los derechos humanos. A partir de 1980 surge en el mundo y América Latina una gran preocupación por cambios democráticos, Huntington lo aborda desde la democracia impuesta por el mercado y prioriza el análisis de las tensiones de la política estadounidense desde los años 60.

A estas publicaciones, se une su planteamiento sobre la democracia en la Universidad de Harvard. La visión de Huntington se enmarcó dentro de un engranaje totalitario que extiende al mundo de la postguerra fría los esquemas de poder de la Guerra Fría, donde Occidente tiene enemigos que debe enfrentar para mantener su estabilidad. En palabras de Mires (2001):

Por último, hay que afirmar que el peligro totalitario obligó a interiorizar, dentro de muchos países democráticos, la propia ideología del enemigo. Léanse los tratados de geopolítica que Kissinger ha escrito después de la Guerra Fría, por ejemplo (1992,1994). Allí donde no hay más que la lógica de un poder, que, en búsqueda de equilibrios internacionales, propone una orwelliana repartición del mundo entre antiguas y nuevas potencias. O léase el texto ya clásico de Huntington de (1996); en él no hay sino una continuación del pensamiento bipolar de la Guerra Fría orientado a aniquilar un enemigo que, si no existe, hay que inventarlo a fin de defender una idea de Occidente que solo habita en la cabeza de Huntington (Mires, 2001 ,61).

Según Martínez Cava (2014), entre 1980-1991 la preocupación de Huntington se enfocó en los cambios democráticos en el mundo y el autoritarismo en la sociedad moderna, con la publicación de obras como: “Condiciones para una democracia estable” (1984) y *La Tercera Ola: Democratización a finales del siglo XX* (1991).

³¹ Huntington defiende que en los países “tercer mundo” se necesitan regímenes autoritarios para que se modernicen. Se inclina por mantener el control hegemónico que las libertades públicas en su interacción con los demás.

En 1981, Huntington publica *La política americana entre la Promesa y la Deshonra*. El libro pretendía dar respuestas a la pregunta que le hizo el profesor Samuel H. Beer en la defensa de su tesis doctoral en 1949: Mr. Huntington ¿Qué relación existe entre política ideal e institucional? Huntington defiende que la relación de estos elementos dependen de tres posibilidades: a) el contenido de los ideales puede cambiar; b) reducirse la relación entre los dos aspectos; c) alterarse por cambios liberales, democráticos y anti individualistas; d) puede producirse una combinación de los elementos mencionados.

De acuerdo con Huntington (1984), durante la década de los 80 existían condiciones para la democracia en el mundo, sin embargo, considera que los EE. UU. tenían poca capacidad de influencia en otros países, planteando cuatro aspectos como se describe la cita a continuación:

Primero, puede ayudar al desarrollo económico de los países pobres y promover una distribución más equitativa del ingreso y la riqueza en esos países. Segundo, puede estimular a los países en desarrollo a que promuevan las economías de mercado y el desarrollo de clases burguesas vigorosas. Tercero, puede reorganizar su propio poder económico, militar y político, de manera de ejercer en los asuntos mundiales una influencia mayor a la que ha ejercido hasta ahora. Por último, puede elaborar un programa concertado con miras a animar y ayudar a las élites de los países que entran en la “zona de transición”, a que hagan avanzar a sus países en una dirección más democrática (Huntington, 1984, 35).

La visión de la democracia que plantea Huntington en la cita, sigue reforzando la incidencia del mercado con las clases burguesas y la reorganización de los EE. UU. como nación, con la finalidad de tener mayor incidencia en los países que no habían logrado un nivel de desarrollo que se correspondiera a sus necesidades.

1.9 LAS NOCIONES DE CHOQUE INTRACIVILIZATORIO, CULTURAL Y DE CIVILIZACIONES

Para comprender la posición de Huntington sobre los conflictos interculturales, es importante analizar la conexión teórica de las nociones “choque intracivilizatorio”, “choque cultural” y “choque de civilizaciones”. La noción de choque intracivilizatorio es utilizada para analizar los conflictos ocurridos durante la Guerra Fría.

La literatura que interpreta el pensamiento de Huntington se ha quedado en presentar su viraje al choque de civilizaciones, sin embargo, son escasos los planteamientos de autores sobre el choque intracivilizatorio que ocurrió en la Guerra Fría entre las dos potencias enfrentadas. En este sentido, Huntington deja claro el cambio ocurrido en el nuevo orden mundial cuando afirma: “el choque intracivilizatorio generado por las ideas políticas provocada por el enfrentamiento entre los rusos y estadounidense, está siendo sustituido por un choque de cultura y religión entre varias civilizaciones” (Huntington, 1997a, 61).

La diferencia entre las nociones de “choque intracivilizatorio” y “choque cultural” o de civilizaciones”, radica en que el primero era por diferencias ideológicas entre las potencias enfrentadas en la Guerra Fría, mientras que el segundo se refiere a las diferencias culturales de las civilizaciones que estaban generando conflictos en la postguerra fría.

Siguiendo la línea de análisis antes presentada, en Huntington la noción de choque está presente desde la Guerra Fría, sin embargo, el término choque cultural surge en el autor después del derrumbe del Muro de Berlín en 1989, para designar los conflictos del nuevo orden mundial por la incidencia de la cultura y la religión, convirtiéndose en un “choque de civilizaciones”.

En esta tesis se utilizan como sinónimo las nociones de “choque cultural” y “choque de civilizaciones”³², porque en el pensamiento de Huntington tienen equivalencia para referirse a los conflictos en el plano mundial y local en el nuevo orden mundial, por lo que somos del parecer, de que es imprescindible su relación para comprender el pensamiento de Huntington.

1.9.1 LA NOCIÓN DE CHOQUE CULTURAL

La noción de choque cultural se utilizó en la literatura que analiza los conflictos desde los años 60, siendo asumida por Huntington (1993a, 1997a) y Popper (1996, 1997) en sus análisis de los conflictos interculturales, sin referenciar los autores que abordaron la temática con anterioridad. Huntington la asume para designar los enfrentamientos postguerra fría, aunque utiliza más choque de civilizaciones, su uso es equivalente por referirse a las diferencias culturales de las civilizaciones.

El término choque cultural referido a la interacción que se producen entre las culturas parte de varias acepciones y planteamientos que no son originarios del pensamiento de Samuel Phillips Huntington, sino que se remonta a autores que abordaron la temática desde 1960. Alves López y De la Peña Portero (2005) afirman que el choque de cultura implica el encuentro de puntos de vista diferentes, donde entran en acción los valores, creencias, costumbres y tradiciones, produciéndose tensiones y desacuerdos al confrontar sus cosmovisiones.

Autores como Alves López y De la Peña Portero (2005), sostienen que el término choque cultural comienza a ser utilizado en inglés por Kalervo Oberg como “*culture shock*” para referirse al proceso de interacción, conocimiento, conflicto y adaptación intercultural. De acuerdo con Oberg (1960), los seres humanos no nacen con la cultura, sino que aprenden de ella en interacción.

³² Huntington no se refiere a la equivalencia de los términos, pero en los usos que realiza el autor lo utiliza como sinónimos.

Del mismo modo, Adler (1975) y Oberg (1960) sostienen que en el choque cultural pueden visualizarse etapas como son: luna de miel (contacto intercultural), crisis (desintegración-reintegración), recuperación (autonomía), adaptación (independencia). Este planteamiento difiere de la interpretación de Huntington que reduce las relaciones culturales a conflictos.

Si se compara el planteamiento de Oberg (1960) con el de Huntington³³ (1993a, 1997a, 2004a, 2004b), existe una diferencia de enfoque en cuanto a la forma en que se produce el choque cultural, mientras que, para el primero, era un proceso dentro de la cultura que incluía las relaciones sociales y encuentros con nuevos símbolos que generan tensiones, el segundo defendía que los conflictos eran irreconciliables al dejar fuera el aprendizaje de los símbolos de las demás culturas.

En las relaciones culturales se producen situaciones conflictivas de las que se puede aprender para comprender mejor los puntos de vista culturales que entran en contradicción; lo que implica un proceso de aprendizaje que se consolida con el tiempo. Según Schoeffel y Thompson, citados por Peyró (2016), la duración del choque cultural se presenta como aparece en el cuadro a continuación:

Cuadro 3. Etapas del choque cultural según Schoeffel y Thompson citado en Peyró García (2016).



© Véronique Schoeffel y Phyllis Thompson: Communication Interculturelle I. Bienne: CINFO, 2007.

El cuadro anterior, demuestra que no se puede asumir el choque cultural como un proceso atomizado sin que se produzcan interacciones entre las culturas provocando que ocurran tensiones, crisis, recuperaciones y desarraigos. El planteamiento de Huntington contempla el conflicto como la única etapa que se da en las relaciones culturales sin tomar en cuenta otras que inciden en las relaciones culturales.

³³ Huntington no utiliza la expresión choque cultural en las obras escritas en la Guerra Fría, sin embargo, en las publicaciones realizadas en 1993a y 1997a utiliza el término para referirse a las confrontaciones y enfrentamientos entre culturas. Es importante destacar que no cita en sus escritos ningún autor que realizara estudios sobre el tema.

Schoeffel y Thompson (2007) presentan los retos que implica el encuentro entre dos culturas, planteando desapego de la estabilidad con la que ha actuado en su terruño, la necesidad de convivencia e interacción que no siempre es amistosa y estable, sino que puede originar crisis y conflictos dependiendo de la forma en que se asuman los cambios.

Huntington asume en su análisis postguerra fría la noción de “choque cultural” enfocándose en el conflicto, pero deja fuera de su estudio autores como Adler (1975) y Oberg (1960) que desde los años sesenta abordaron la temática a partir de varias etapas y lo plantea en el nuevo orden mundial como una novedad para explicar los conflictos de civilizaciones en el mundo.

Bauman (2002) sostiene que en la sociedad moderna surge la concepción diferencial del choque cultural a partir de una comprensión fragmentada de la interacción social y de las relaciones culturales, es decir, en referencia a los desacuerdos en relación con otras culturas.

Desde 1960 varios autores reflexionaron sobre el choque cultural, siendo relevantes para esta tesis las conceptualizaciones teóricas como aparecen a continuación:

En primer lugar, están las concepciones que defienden algunos autores desde 1960, atribuyéndole etapas que implican conflictos y confrontaciones, llegando a producirse estabilidad y armonía. Desde esta perspectiva, Furham y Brochner (citado en McEntee, 1998), sostienen que: “varios investigadores han identificado algunas etapas en la experiencia del choque cultural: Oberg (1960), Adler (1975), Garza Guerrero (1974), Jacobson (1963) y Laser y Peter (1957)” (McEntee, 1998, 38). Antes que Huntington, Adler (1975) planteó que el choque cultural se manifiesta en etapas como la irritabilidad, pánico y crisis ante los nuevos símbolos culturales que llegan a la cultura de origen.

En segundo lugar, está el planteamiento teórico del choque cultural desde la perspectiva del aprendizaje y la confrontación racional de las diferencias. Este análisis parte de la influencia de los árabes en Grecia; así como los choques de esta con varias civilizaciones occidentales en diversas ramas del conocimiento. En esta postura teórica se inscribe el pensamiento de Popper (1996, 1997) autor utilizado en la confrontación del pensamiento de Huntington.

En tercer lugar, está el planteamiento del choque cultural en referencia a la confrontación bélica y la negación de la diferencia. Esta postura teórica responsabiliza la cultura de los conflictos existentes en la humanidad. Esta posición es defendida por autores como Lewis (1990), Kissinger (1996) y redimensionada en la visión que defiende Huntington de los conflictos entre civilizaciones (1993a, 1997a, 2004a, 2004b).

En resumen, se puede plantear que el choque cultural es asumido por Huntington para referirse a las relaciones entre civilizaciones, pero no contempla los análisis sobre la temática de los autores que le precedieron, privilegiando la etapa del conflicto, sin reconocer otros elementos que inciden en su producción.

1.9.2 EL CHOQUE DE CIVILIZACIONES

Desde la perspectiva de Huntington durante la Guerra Fría el choque entre EE. UU. y la URSS era intracivilizatorio, al finalizar inicia un “choque cultural” entre varias civilizaciones por las diferencias culturales, generando confrontaciones y conflictos que el autor califica como un “choque de civilizaciones”. Es decir, el choque existía, lo que cambia con el nuevo orden mundial es su magnitud³⁴.

Los argumentos teóricos del “choque de civilizaciones” no surgen con Samuel Phillips Huntington. Goberna Falque (2001) sostiene que este concepto lo utilizó Braudel para hablar de la consolidación de una civilización sobre otra, aunque analiza los enfrentamientos, dedica atención a las relaciones pacíficas. Otro autor que analizó esta noción, fue el británico Bernard Lewis (1990),³⁵ al presentar a los musulmanes como un peligro para Occidente, prediciendo posibles choques entre cristianismo e islamismo por las cosmovisiones prevaleciente en las dos civilizaciones.

Lewis reafirma el choque de civilizaciones a partir de las diferencias religiosas entre el islam y el cristianismo, postura con la que coincide Huntington al defender que se producirían por lo menos en las ocho civilizaciones en la que divide el mundo postguerra fría. Desde 1993a aparece en Huntington la tesis del “choque de civilizaciones”³⁶ y la amplía en el (1997a). De acuerdo con el autor, en el nuevo orden mundial la política local se fundamenta en la etnicidad, mientras que en la global los enfrentamientos de la superpotencias fueron sustituidos por un choque de civilizaciones. La preeminencia de la cultura no implica transferir a ella los problemas y desigualdades producto del avance del mercado, donde la civilización capitalista impone su criterio y entiende la alteridad como problemática y conflictiva. Desde esta perspectiva, es

³⁴ Para Huntington la noción de “choque de civilizaciones” es sinónima de “choque cultural”. Acuña el término que utilizaron varios autores en los años 60 para explicar los cambios de la postguerra fría, sin referirse a ellos.

³⁵ De acuerdo con Thierry Meyssan (2014) en su artículo: “La guerra de civilizaciones: plan para extender la hegemonía estadounidense”, publicado en *Elementos 1, 80*, “la autoría del concepto de choque de civilizaciones es de Bernard Lewis cuando afirma: “La expresión «choque de civilizaciones» apareció por primera vez en 1990 en un artículo del orientalista Bernard Lewis, amablemente *intitulado Las raíces de la rabia musulmana*. Aparece allí el razonamiento según el cual el” islam no da nada bueno y la amargura que eso provoca en los musulmanes se transforma en furor contra Occidente. Sin embargo, la victoria está asegurada, al igual que la libanización del Medio Oriente y el fortalecimiento de Israel (p. 81).

³⁶ El planteamiento del choque de civilizaciones aparece en el pensamiento de Huntington en 1993a, con la publicación del artículo “¿Choque de Civilizaciones?” Publicado en la *Revista Foreign Affaire*.

relevante el aporte de Caballero Harriet (2011) cuando plantea que el regreso a la cultura no implica un choque de civilizaciones, sino un enfrentamiento de corte antropológico entre la cultura universal indiferenciada y la alteridad irreductible, que se manifiesta en la decepción de la promesa de emancipación espiritual de la reforma, materializada en la civilización capitalista, con la única diferencia que no está atado a una estructura de corte divino, sino en función de un consumidor desde las directrices del Dios mercado.

El argumento de Caballero demuestra que no se puede atribuir a la cultura la responsabilidad de los enfrentamientos que se producen en el mundo, sino que se debe tomar en cuenta las exclusiones y desigualdades en un mundo neoliberal que asume la diferencia como problema.

Las recomendaciones de Huntington para mantener la hegemonía occidental y evitar posibles choques de civilizaciones, se fundamentan en posiciones hegemónicas donde la proliferación armamentista sea controlada por los EE. UU. con el apoyo de otras potencias occidentales, con la finalidad de evitar un choque mundial.

El “choque de civilizaciones” desde su punto de vista debe entenderse como una etapa superior de los conflictos a la escala planetaria por la pérdida de hegemonía de las potencias de la Guerra Fría. Hablar en la sociedad actual de ver al otro como el enemigo remite a la posición de Hobbes sobre el Estado. Esta concepción implica una negación del ser humano, asumiendo que no son todas las colectividades las que están en choque, sino los conflictos de poder que las envuelven. Desde esta línea de análisis, Avilés (2005) sostiene que la tesis del choque de civilizaciones llevada al extremo incrementa los enemigos en más de mil millones si se produce un enfrentamiento entre Occidente y el islam.

Es importante destacar que los “choques de civilizaciones” no provienen de los pueblos, sino de los intereses políticos, económicos y militares de los gobiernos que manipulan la sociedad recurriendo a la identidad y el nacionalismo, no para cuestionar las implicaciones del colectivo en conflictos ajenos a su identidad como pueblo.

Centrarse en un “choque de civilizaciones” deja de lado, los problemas que necesitan solución urgente en la humanidad. En este sentido, se debe propiciar “una globalización justa, integradora, gobernada democráticamente con oportunidades y beneficios para todos los países y las personas” (Ursua, 2008,138).

De esta manera, en correspondencia con Ursua (2008) uno de los grandes retos de la filosofía en el proceso de la globalización, es la de realizar estudios sobre la ética con la finalidad de evaluar

las acciones de los individuos y las instituciones. Además, es pertinente considerar los derechos y deberes de las diversas formas de vida y de los seres humanos.

Cuestionando la lógica de análisis de Huntington, Beck (2006) sostiene que la imagen que utiliza para interpretar las contradicciones es falsa. Desde esta perspectiva, el choque de civilizaciones se basa en una posición fundamentalista que parte de una concepción hermética de los cambios globales al defender un puritanismo cultural que no ha existido ni existe en la actualidad. Las culturas diferentes se encuentran y se mezclan sin importar que sean judíos, islámicos, cristianos, entre otros.

Beck plantea que las relaciones culturales en el planeta no son unilaterales ni excluyentes, sino que se producen espacios de convivencia e interacciones que superan la visión de una cultura en un lugar geográfico, por las migraciones y las interacciones que se producen.

1.9.3 POSTURAS TEÓRICAS FRENTE AL CHOQUE DE CIVILIZACIONES

Los debates académicos en referencia al choque de civilizaciones, han propiciado cuestionamientos y críticas al planteamiento teórico de Huntington en su interpretación de los cambios en el mundo en la postguerra fría, siendo relevantes los análisis posturas teóricas como se muestra a continuación:

1.9.3.1 Reducción del choque a dominio hegemónico de Occidente y EE. UU.

Los autores que defienden esta posición teórica, sostienen que Huntington justifica el predominio hegemónico de Occidente a partir de los valores democráticos de la burguesía neoliberal y sus concepciones fundamentalistas del libre mercado y una posición unilateral de las relaciones culturales, al concebirla dentro del ámbito de la barbarie. En ella se inscriben: Achcar (2007), Ali (2005), Agudelo Velásquez (2009), Baudrillard (2001), Beck (2006), Béjar (2001), Chomsky (2006), Held y McGrew (2003), Touraine (2001), Trías (2006), Said (2001), Saint Upery (2001), y Meyssan (2014).

1.9.3.2 Choque producto de relaciones culturales conflictivas

Los autores que cuestionan ese planteamiento defienden que no se pueden interpretar las relaciones culturales como enfrentamiento de una cultura universal con la alteridad en diferentes regiones del planeta. Se cuestiona que Huntington no contemple en sus análisis la desigualdad social creada como efecto de la implementación del sistema económico neoliberal, escudándose, en el argumento superficial de relacionar la violencia intercultural con el fin de la hegemonía de las dos

superpotencias. En esta perspectiva teórica, son relevantes los aportes de Caballero Harriet (2011), Cacho Canales y Riquelme Rivera (2014), Ferguson (2006), Jahanbegloo (2007) y Naïr (2006).

La crítica de esos autores a la postura de Huntington sobre la cultura, se enfoca en cuestionar el reduccionismo de la misma a la parte conflictiva sin reconocer los campos que abarca en la interacción social de los grupos que se relacionan. Además, en correspondencia con Ferguson (2006), la mayoría de los conflictos no han sido entre civilizaciones, sino guerras civiles entre grupos de las mismas civilizaciones.

1.9.3.3 Neoliberalismo y neoconservadurismo

Este planteamiento teórico es defendido por Fukuyama (1989) al plantear que no existen choques de civilizaciones, sino un enfrentamiento entre la modernidad democrática liberal de Occidente y las civilizaciones que se resisten a la modernidad. Según Quintanas (2014), Huntington y Fukuyama tienen posiciones encontradas sobre la interpretación del mundo postguerra fría, aunque coinciden en la concepción neoliberal de la geopolítica.

De acuerdo con García Newman (2008), el análisis de Huntington postguerra fría parte de una concepción neoconservadora de las relaciones políticas, defendiendo la supremacía de Occidente en el nuevo orden mundial. Los EE. UU. serían los responsables de garantizar la estabilidad, identificando los peligros del denominado “eje del mal”.

1.9.3.4 Confusión de Huntington de los elementos del choque de civilizaciones

Los autores que sustentan esta postura teórica consideran que el análisis de Huntington es confuso y parcializado, al atribuirles a los gobiernos poder para declarar o no alguna guerra y de considerar la civilización islámica de manera monolítica, dejando de lado que no todos los países de ese eje cultural tienen los mismos intereses políticos-estratégicos. Con este planteamiento coinciden autores como Güidere y Howard (2006), Fox (2002), Tahir y Mian (2012) y Segura (2007).

De acuerdo con Tahir y Mian (2012), la interpretación de Huntington sobre las civilizaciones presenta serias confusiones teóricas. La primera es sobre la política realista a nivel internacional y la afinidad de las civilizaciones como base del interés nacional; la segunda tiene que ver con la universalidad de las civilizaciones y el aspecto geográfico. Huntington se concentra en los límites territoriales y deja de lado al abordar el islam la comunidad musulmana en Occidente, si son occidentales o musulmanes; la tercera se relaciona con el planteamiento de que los conflictos

serían por las diferencias entre civilizaciones, asumiendo como estudios de caso: Bosnia, el Golfo Pérsico y Nagorno-Karabaj, sin diferenciar la naturaleza de los conflictos.

Según Guidere y Howard (2006), Huntington asume un análisis vago de las relaciones entre civilizaciones. Se fundamenta en presentar situaciones particulares como si fueran globales en los ámbitos políticos, culturales, religiosos e ideológicos.

De acuerdo con Inglehart y Norris (2003), en el estudio *The True Clash of Civilizations* (El Verdadero Choque de Civilizaciones), se puso de manifiesto que los planteamientos que asume Huntington sobre la incidencia de las diferencias culturales como generadoras de conflictos entre islámicos y occidentales no presentan diferencias para producir un choque de civilizaciones, porque los islámicos y los occidentales comparten valores democráticos presentando diferencias en temas como la sexualidad y las costumbres.

El estudio realizado por Inglehart y Norris (2003), demuestra inconsistencias en los planteamientos teóricos del choque de civilizaciones de Huntington que puede resumirse en los siguientes puntos:

- a) Homogeneizar los pensamientos occidentales e islámicos sobre la política y la democracia, sin diferenciar lo que piensa cada sociedad sobre estos valores.
- b) Igualar los planteamientos de las élites dominantes islámicas sobre la democracia, desconociendo que los pueblos islámicos se inclinan por acciones democráticas.
- c) Defender que los planteamientos de los occidentales y los islámicos se oponen por la cultura, sin analizar que ambos creen en la democracia como valor.

Los planteamientos del “choque de civilizaciones” como lo sustenta Huntington quedan cuestionados con el estudio presentado, donde los occidentales y los islámicos no tienen diferencias significativas en lo referente a los valores políticos.

Siguiendo el planteamiento de García Ferrando (2005), las diferencias y enfrentamientos de Occidente y el islam se producirían por la revolución sexual y la liberalización de las costumbres, sin embargo, estas diferencias no producirían choques de civilizaciones como lo defiende Huntington. Las sociedades islámicas y las occidentales no difieren en cuanto a los valores políticos y democráticos, lo que cambia en la islámica, es que la democracia está ligada a mejorar la calidad de vida, antes que el logro de las libertades individuales.

La importancia del análisis de García Ferrando, radica en que cuestiona a partir del estudio de Inglehart y Norris, algunos de los planteamientos utilizados por Huntington para explicar el choque de civilizaciones. De esta manera, el choque no se produciría por la fractura de los valores políticos, porque la percepción de los islámicos y occidentales son semejantes en este punto.

De esta manera, García Ferrando (2005) sostiene que dentro de las críticas que hacen Norris e Inglehart a Huntington, está la de reducir el “choques de civilizaciones” al aspecto cultural mediatizado por las diferencias religiosas. En la posición teórica que defiende Huntington el aspecto religioso es la variable de mayor peso cuando se analizan las incidencias del choque a nivel planetario, quedando supeditada a esta los valores, normas, instituciones y forma de pensar.

Norris e Inglehart (citados en Ferrando García, 2005), plantean cuatro hipótesis que se derivan de las nociones de cultura y civilización que defiende Huntington en su análisis de la tesis del choque de civilizaciones. La primera se refiere a que las sociedades de civilizaciones diferentes presentan puntos de vista en cuanto a los valores y las normas; la segunda se enfoca en el análisis de cada civilización, las varianzas entre los valores, es menor que las de civilizaciones diferentes; la tercera plantea que en sociedades que pertenecen a religiones diferentes presentarán desacuerdos significativos por sus creencias; y la cuarta asume que la varianza de la distribución de los valores en una sociedad dada, deberá ser más pequeñas que las de grupos que son diferentes.

En respuesta a la pertinencia de estas hipótesis, García Ferrando (2005) afirma que la H1, H2 y H3 se refieren a la coherencia interna que tienen las civilizaciones. Las varianzas entre los valores y forma de pensar de sus poblaciones será menor que la de poblaciones diferentes. La H4 se refiere a las diferencias de valores por pertenecer a grupos de civilizaciones diferentes, lo que provocaría choques, sin embargo, el estudio reveló que las diferencias de valores de las civilizaciones no eran significativas.

Las conclusiones de Inglehart y Norris (2003), demuestran que la tesis del “choque de civilizaciones” de Huntington supone que los valores de las culturas están contrapuestos de manera radical. En las sociedades estudiadas no existe una visión unilateral que conduzca a conflictos, sin embargo, las sociedades islámicas aprueban los ideales democráticos en proporción mayor que la occidental. Contrario al planteamiento de Huntington, Oriente y Occidente comparten elementos comunes en su visión de la cultura y la democracia, así como su desaprobación de líderes fuertes.

Los resultados del estudio de Norris e Inglehart sobre los valores culturales de los occidentales y los islámicos, muestran que la cultura sería una razón improbable de choque porque el islam no es monolítico, y existen como en Occidente, diferencias considerables en su interpretación. Con este planteamiento coincide Müller (2020), al plantear que aunque los factores culturales, religiosos y étnicos motorizan los conflictos, no son determinantes por lo que el mundo que está surgiendo no sigue los planteamientos de Huntington.

1.3.9.5 La identidad como negación de la diferencia

Los autores que cuestionan este planteamiento sostienen que en el pensamiento de Huntington postguerra fría prevalece el concepto de identidad como negación de la cultura con la que se entra en contacto, privilegiando el etnocentrismo, el prejuicio y el anglo protestantismo en el mundo frente a las creencias de los que pertenecen a otras culturas.

Desde este planteamiento, Huntington (2004a, 2004b) sostiene que los hispanos están provocando que EE. UU. se convierta en un país escindido por la lengua y la religión al no asimilar la cultura estadounidense. Krause (2004) afirma que Huntington plantea que la división cultural entre hispanos y anglo parlante sería la sustituta entre la división racial de negros y blancos; mientras que Wolfe (2004) cuestiona que el anglo protestantismo pueda consolidar la identidad cultural estadounidense. Campusano Volpe (2007) critica el planteamiento de presentar la identidad como fundamento de las relaciones culturales. Quintana (2014) pone en tela de juicio el etnocentrismo en la comprensión teórica del mundo realizada por Huntington.

1.9.3.6 Alianza y diálogo frente al choque de civilizaciones

El primer intento de alcanzar un encuentro entre civilizaciones después de la Guerra Fría fue propiciado por el presidente Mohammad Khatami en 1998 y asumido por la Organización de las Naciones Unidas, ONU (2001a), con la sugerencia de un “Diálogo de Civilizaciones” y el segundo fue el propuesto por el presidente español José Luis Rodríguez Zapatero, al plantear una Alianza entre Civilizaciones en el (2004)³⁷. Los cuestionamientos de ambas propuestas a la tesis del choque de civilizaciones de Huntington, se fundamentan en presentar las consecuencias negativas para la humanidad de un enfrentamiento a nivel planetario.

³⁷ El impacto de la tesis de Huntington fue la de su legitimación, por lo que las teorías presentadas se concentran en buscar salidas al choque que había llegado. Coinciden en la existencia de un choque, pero difieren con Huntington en que plantean salidas dialógicas y consensuadas.

Las propuestas realizadas por la ONU quedaron plasmadas en las resoluciones 53/22 de 1998a; 53/25 de 1998b; 54/113 de 1999; 53/23 de 2000 y 56/6 de 2001.³⁸ Todas se refieren a la promoción del diálogo de civilizaciones y presentaban propuestas de temas de discusión que abarcaban el respeto de diversidad cultural y la comprensión de las culturas islámicas y las occidentales.

Con la resolución 56/6, el 2001 fue declarado por la ONU como año del “Diálogo de las civilizaciones”. Llamó a la convivencia a nivel global y a los seres humanos a resolver racionalmente las diferencias, sugiriendo a los gobiernos que pertenecían al organismo internacional a integrarse a un proceso de diálogo que superara las diferencias y enemistades, producto del derrumbe de World Trade Center (Las Torres Gemelas).

En el año 2004 con la propuesta de una “Alianza de Civilizaciones,” surge una nueva alternativa a la tesis del choque de civilizaciones. La propuesta fue realizada por el presidente español José Luis Rodríguez Zapatero. Esta postura no implicaba una crítica directa a la tesis de Huntington, sino que en el fondo parte de que se puede evitar el choque, mediante una alianza a nivel planetario.

Se cuestiona la postura teórica de Huntington en referencia a los conflictos como alternativa positiva y constructiva que supere la visión cerrada de ella. En tal sentido, Soriano y Rubiales (2007) sostienen que en:

La iniciativa Alianza de Civilizaciones tiene un precedente cercano en la presentada con el título de Diálogo de Civilizaciones ante la Asamblea de Naciones Unidas el 21 de septiembre de 1998 por el presidente de Irán Mohamed Jatamí. La más clara diferencia entre ambas iniciativas consiste en que la de 1998 insistía en aspectos académicos y culturales y la reciente de 2004 incorpora además un componente político, pues persigue consensos entre los Estados para mejorar las percepciones y las relaciones entre el mundo occidental y el mundo árabe-musulmán. La propuesta de 2004 es más ambiciosa y promete tener un mayor alcance. (Soriano y Rubiales, 2007, 101).

La propuesta de Alianza de Civilizaciones considera que en las relaciones internacionales se necesitaba el diálogo intercultural, la tolerancia y el esfuerzo común para afrontar las problemáticas que ponen en riesgo la estabilidad mundial.

En resumen, la noción de Guerra Fría no se reduce solo al enfrentamiento entre EE. UU. y URSS, sino que desde el siglo XIV fue utilizado para diferenciar las guerras consideradas frías de las calientes.

³⁸ Las resoluciones de la ONU pretenden garantizar la convivencia pacífica, planteando la necesidad de las naciones de dialogar y realizar propuestas sobre estos puntos.

En el abordaje de la Guerra Fría han incidido varias escuelas historiográficas, siendo relevantes los aportes de las escuelas: revisionistas, ortodoxa, posrevisionista y liberal. Además, varios autores la han dividido en etapas para su análisis, existiendo diferencias en la forma de nombrarla.

Los puntos básicos que se abordaron son: a) durante la Guerra Fría hubo un enfrentamiento táctico entre dos superpotencias que luchaban por controlar el mundo; b) la Guerra Fría supuso la interacción de los denominados tres mundos (primero, segundo y tercero). El tercer mundo se movía en un péndulo entre las estrategias de los EE. UU. (que guiaba el bloque capitalista) y la URSS (que guiaba el bloque socialista); c) las dos superpotencias utilizaron sus valores culturales para promover sus pretensiones ideológicas; d) el pensamiento de Huntington defenderá el equilibrio bipolar, partiendo de que este garantizaría la paz mundial y evitaría la confrontación bélica.

Además de la incidencia de los bloques capitalistas y comunista, Huntington reconoce la incidencia de los Estados no alineados. Estos no se identificaban con ningún bloque, pero recibían las presiones del accionar de las potencias hegemónicas, en su afán de mantener el control geopolítico. Desde 1950 Huntington realiza publicaciones en referencia a las relaciones de las potencias en pugna, justificando el orden que crearon como garantía de mantener la estabilidad mundial. En este contexto, recibe impacto del realismo político en su visión estratégica del mundo.

En lo referente al tercer mundo del cual formaba parte América Latina, Huntington resalta la debilidad institucional, por lo que su interpretación contrastaba con el planteamiento de la Cepal que entendía que los países latinoamericanos no se desarrollaban porque dependían a nivel tecnológico de los industrializados, los que le imposibilitaba ser competitivos.

El pensamiento neoconservador impacta la intelectualidad de los EE. UU. desde los años 60, recibe influencia de la dialéctica marxista a través del trotskismo en el City College of New York. El neoconservadurismo se reactiva a partir de 1997, siendo evidente la inclinación de Huntington y un grupo de intelectuales que firman una carta donde justifican los ataques a otras naciones, cuando existan agresiones.

El pensamiento de Huntington justificó el orden bipolar como garante de mantener el equilibrio y la “paz mundial”, mediante posiciones autoritarias por encima de la participación y la democracia. En este sentido, el autor no está de acuerdo con gobiernos democráticos en América Latina. Para Huntington durante la Guerra Fría el choque era “intracivilizatorio” entre

EE. UU. y la URSS, al caer el Muro de Berlín en 1989 se convierte en un choque cultural por las diferencias entre civilizaciones.³⁹

Se resalta la importancia del choque intracivilizatorio entre los EE. UU. y la URSS durante la Guerra Fría y se utilizan como sinónimos “choque cultural” y de “civilizaciones” en la interpretación de los cambios de la postguerra fría, porque ambos son utilizados por el autor como equivalentes para interpretar los enfrentamientos entre las civilizaciones en el ámbito global y local.

El concepto de choque aparece en el pensamiento de Huntington durante la Guerra Fría y en la postguerra fría, para comprender las confrontaciones durante la bipolaridad. Las críticas al planteamiento de Huntington del “choque de civilizaciones”, coinciden en que su visión del mundo postguerra fría es fragmentada y confusa, al atribuirle a la cultura la responsabilidad de los conflictos. Las críticas de Inglehart y Norris al choque de civilizaciones según Huntington, se fundamentan en cuestionarle que las diferencias de valores de las civilizaciones provoquen conflictos, porque en el estudio sobre los valores no existían diferencias radicales entre las sociedades islámicas y occidentales en lo referente a la política y la democracia.

El pensamiento de Huntington impacta en la geopolítica estadounidense desde la Guerra Fría, pero la influencia directa comienza en la década de los noventa, al plantear la existencia de un choque de civilizaciones a nivel mundial. Su planteamiento encajaba con la realidad política del momento, realizando un análisis de los acontecimientos ocurridos desde una visión hermética y poco dialógica. En este sentido, justifica el choque cultural, a partir de las diferencias culturales de las civilizaciones.

De esta manera, el análisis de Huntington se enfoca en presentar un ambiente sombrío para la humanidad, donde las contradicciones y conflictos están produciendo un caos generalizado que se manifiesta en los acontecimientos que ocurrieron el 11 de septiembre. En esta lógica, reconoce las contradicciones, pero no las circunstancias en que se producen. Describe un panorama mundial de choque por responsabilidad de la cultura, dejando fuera otros elementos.

En conclusión, Huntington utiliza la noción de choque de civilizaciones para interpretar los conflictos de la postguerra fría, utilizando la cultura como el elemento que detonaría los enfrentamientos. Desde esta lógica, excluye de su análisis otros procesos que se producen en la cultura. En este sentido, coincidimos con las críticas realizadas a Huntington, por considerar que superan la visión reduccionista de interpretar las relaciones culturales desde los conflictos.

³⁹ Los planteamientos sobre el choque cultural no aparecen en el pensamiento de Huntington durante la Guerra Fría, sino en las producciones de (1993a y 1997a) que abordan el nuevo orden mundial.

CAPÍTULO II. NUEVO ORDEN MUNDIAL: CONFLICTOS INTERCULTURALES

2.1 ASPECTOS GENERALES

Después del análisis de la Guerra Fría y el pensamiento de Huntington se procede a examinar la incidencia del nuevo orden mundial en un mundo globalizado. Desde esta perspectiva, se pretende explicar algunos aspectos de la globalización, enfatizando en lo relativo a la influencia de la cultura en la postguerra fría.

El capítulo inicia con el tránsito del mundo bipolar al multipolar y se analiza la conexión teórica del pensamiento de Huntington durante la Guerra Fría con su producción intelectual en el nuevo orden mundial en lo referente a las relaciones culturales. En este sentido, tres posiciones teóricas explican los cambios del nuevo orden mundial: la del fin de la historia de Fukuyama y la del choque de civilizaciones de Huntington. Estas interpretaciones encontraron eco en la visión neoconservadora asumida por Bush desde la perspectiva del caos y la guerra, mientras que la defendida por la Comisión Sur fundamentada en justicia y la equidad, quedó en el olvido.

La incidencia de la globalización es determinante en las relaciones culturales por sus niveles de complejidad, siendo importante resaltar que no es un fenómeno nuevo, sino que en la actualidad se produce con mayores niveles de intensidad que provocan nuevos espacios de articulación en el mundo.

Así mismo, se realiza un estudio del capitalismo y el socialismo, conectando con la incidencia de Occidente y los cambios que ocurren en los Estados-nación por la influencia de la globalización. Se analiza el islam desde el enfoque de varios autores. La literatura examinada sobre la temática presenta dos posturas: a) la que lo considera peligroso e incapaz de ser democrático; b) la que sostiene que no se puede plantear que es homogéneo, por las diferencias en la interpretación de este.

El abordaje del islam lleva al análisis de la violencia en el nuevo orden mundial, presentando la posición estratégica de los EE. UU. y los intelectuales neoconservadores que justificaron la guerra justa en caso de ataques como el ocurrido el 11 de septiembre de 2001.

Finaliza el capítulo, planteando que la cultura es la unidad conceptual del pensamiento de Huntington en la postguerra fría, siendo el eje articulador de su postura teórica sobre los conflictos

interculturales, en el ámbito global con la tesis del choque de civilizaciones y en el regional con los conflictos entre los estadounidenses y los hispanos por la identidad cultural.

2.2 DE LA BIPOLARIDAD A LA MULTIPOLARIDAD

El tránsito del mundo bipolar al multipolar se produjo a partir de un cambio en las relaciones de poder con la caída del Muro de Berlín en 1989. La aparición de nuevos actores provocaría incertidumbre en las potencias hegemónicas, surgiendo profetas que predicarían sobre un futuro incierto y caótico en contraste con la armonía neoliberal por el fin del capitalismo y el socialismo.

Con los cambios ocurridos en el ámbito político internacional surge la controversia de si el mundo era “bipolar”, “multipolar” o “apolar”. Frente a este panorama las posiciones teóricas e ideológicas intentan justificar la unipolaridad o la multipolaridad, siendo evidente un nuevo ordenamiento en el mundo.

En el ámbito teórico de los neoconservadores y la de posturas de autores contraria a esta, existe coincidencia de que a partir de 1990 se produjo un cambio de una organización bipolar a una multipolar, sin embargo, difieren en cuanto a la multipolaridad, concebida como caótica por Huntington.

De lo que se ha presentado sobre la multiculturalidad, las interpretaciones surgidas coinciden en que hubo cambios en el mundo, pero difieren en el análisis realizado. Mientras que algunos planteaban el final de las contradicciones, otros hablaban de aumento de los conflictos, como también había quienes veían la oportunidad para el cambio a partir de la justicia y la equidad.

Según Delgado de Cantú (2006), como consecuencia del nuevo orden mundial surge la regionalización de varios centros de poder que se articularían en organizaciones regionales con nuevas pautas de regulación. En esta nueva estructura regional la participación política se da a través de áreas de cooperación que se desarrollan en zonas de integraciones visibles en Europa Oriental, América del Norte, América del Sur y Asia, entre otras.

El escenario de regionalización se intensifica con el surgimiento desde 1991 de un nuevo grupo de actores internacionales que compiten con los actores tradicionales de la Guerra Fría por una nueva distribución del poder a nivel mundial y regional con esquemas diferentes a la bipolaridad.

Con el nuevo orden mundial, en la URSS ocurre un proceso de desintegración que tenía como antecedentes los cambios propuestos por la *Perestroika* y concretados por el Congreso en

1990, con la aprobación de una nueva Constitución que aceleró la transformación del régimen soviético, surgiendo la Federación Rusa.

Los cambios ocurridos con el nuevo orden mundial provocan nuevas relaciones de poder entre los actores que emergen en el proceso, apareciendo otras potencias que inciden en la toma de decisiones y en las nuevas relaciones, contrario a lo que ocurrió durante la Guerra Fría donde el predominio de dos potencias mantenía el equilibrio a partir de sus intereses geopolíticos.

2.2.1 ANÁLISIS DE HUNTINGTON DE LA MULTIPOLARIDAD

Huntington (1997a) plantea que a finales de la década de los 80 se produce una transformación de las relaciones entre EE. UU. y la URSS por influencia de la cultura que sustituye la base ideológica de enfrentamiento de la Guerra Fría, por el aumento de conflictos y pugnas con la entrada en el escenario político de varias civilizaciones afines en las relaciones culturales y religiosas. En el nuevo orden mundial, el pensamiento de Huntington se fundamenta en presentar que los cambios son caóticos y peligrosos. Desde esta lógica de análisis, las sociedades democráticas son las que abren sus estructuras económicas al mercado, mientras que las otras se mantienen cerradas en sus esquemas proteccionistas.

El concepto de democracia que asume Huntington es excluyente y al igual que Fukuyama considera que los países neoliberales son democráticos, mientras que los demás son autoritarios. Este cambio a partir del salto de una economía planificada y centralizada a una de mercado y abierta garantizaría la libertad, dejando de lado los problemas que surgen en la competencia desleal que se produce.

La interpretación de Huntington⁴⁰ se inscribe en una perspectiva culturalista que deja fuera los conflictos que ocurren por las diferencias políticas y económicas. Su análisis no contempla factores sociopolíticos y económicos implícitos en las desigualdades que genera el orden mundial imperante. Desde esta lógica, Huntington (1997a) sostiene que en la postguerra fría el mundo se ha vuelto multipolar, aumentando los contactos entre civilizaciones con mayor amplitud que en el pasado.

Huntington (1997a) plantea que en la postguerra fría la reorganización del poder multicivilizacional se refleja en la existencia de varias civilizaciones que trascienden la

⁴⁰ *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, editado en inglés por Simon & Shuster, Nueva York (1996). Paidós publica la versión en español en 1997 con el título: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial*, el cual fue traducido por José Pedro Tosaus Abadía. En 2004 publica *Challenges to America's National Identity*. New York: Simon and Schuster

organización de los tres bloques de la Guerra Fría, por los cambios geopolíticos ocurridos en los agrupamientos de los Estados y su incidencia en las decisiones mundiales.

El planteamiento de Huntington se acopla con la posición de sectores gobernantes estadounidenses de crear orden y disciplina con el apoyo de otros países de Occidente. En este sentido, deben ser garante de la investigación, el progreso científico y las innovaciones tecnológicas.

Recapitulando, se puede afirmar que el análisis de Huntington se enfoca en privilegiar el choque de civilizaciones. Difiere del análisis de Fukuyama en que no está de acuerdo con el planteamiento del fin de la historia, sino con el nacimiento de una nueva etapa marcada por los conflictos y el caos, al no existir una cohesión de bloques parecidos al ordenamiento bipolar, lo que incide en posibles contradicciones y enfrentamientos en el nuevo ordenamiento mundial.

2.3 NUEVO ORDEN MUNDIAL ENTRE EL AFÁN DE JUSTICIA Y EL DOMINIO

Con la Guerra Fría las potencias enfrentadas instauran un orden mundial que garantizaba la estabilidad en el marco de sus directrices. De acuerdo con Kissinger (2016), el gran estratega fue Kennan, jefe de la sección política de la embajada estadounidense en Moscú. Su propuesta era jugar fuerte en Europa Oriental y consolidar el poder en Europa Occidental que corría el riesgo de ser dominada por los rusos.

Tras la caída del Muro de Berlín y el desmoronamiento de la URSS, comienza un proceso de cambios que muchos autores han denominado “nuevo orden mundial”. Este orden heredero de los conflictos de la Guerra Fría se moverá en un péndulo donde comienzan a aflorar problemáticas que permanecían invisibles por la incidencia del poder de las potencias enfrentadas y el intento de reeditar patrones autoritarios de la geopolítica. En tal sentido, Agudelo Velásquez (2009) afirma que:

La fragilidad del mundo de la posguerra obedece a la rebelión sorda a los preceptos del llamado “orden mundial”, que han olvidado este concepto central de la historia humana, el espíritu de los pueblos o, si se quiere, las diversas culturas del planeta (Agudelo Velásquez, 2009, 164).

Existe coincidencia en la historiografía que analiza el fin de la Guerra Fría, de que hubo un cambio en las relaciones entre civilizaciones al surgir un escenario multipolar de la geopolítica que trascendía la influencia de las dos superpotencias en disputa. Dentro de las posturas se pueden encontrar tres planteamientos:

- a) Las interpretaciones neoconservadoras de Fukuyama con su teoría del fin de la historia y la de Huntington con la del choque de civilizaciones.
- b) La de la Comisión Sur que realiza un llamado a la justicia y la equidad aprovechando los cambios.
- c) La asumida por la administración Bush por influencia de los pensadores neoconservadores, al asumir los cambios como caóticos.

Para Fukuyama (1992), la democracia liberal rompe con el deseo de reconocimiento de los Estados y, por lo tanto, con la guerra. Desde esta lógica, plantea una ruptura entre el deseo irracional de un reconocimiento de la superioridad a ser iguales. En este sentido, las democracias son menos guerreras e imperialistas.

Siguiendo la línea de análisis arriba presentada, las interpretaciones teóricas neoconservadoras se enfocaron en plantear el orden frente al caos, desconociendo la diversidad cultural y los conflictos que se estaban desvelando con el avance de la globalización y el neoliberalismo, como afirma García Newman (2008) cuando sostiene que:

Se destacan sobre todas las proposiciones del fin de la Historia de Francis Fukuyama y el Choque de Civilizaciones de Samuel Huntington. Aunque el primero ha estado situado, más que el segundo, dentro de corrientes ideológicas neoconservadoras, ambos han compartido temas, fuentes y apoyos comunes, aun cuando pertenecen a tribus académicas y políticas diferentes (García Newman, 2008, 8).

Huntington y Fukuyama coinciden en una visión neoliberal, pero difieren en el análisis del nuevo escenario global. Mientras Fukuyama (1989)⁴¹ defendía el final de las contradicciones ideológicas al consolidarse un estado de bienestar y tranquilidad con la democracia neoliberal, Huntington sostenía que este planteamiento era solo un espejismo, porque a partir de los años 90 se profundizaron los conflictos a la escala planetaria.

La homogeneización se fundamenta en la premisa de la existencia de un gobierno global contando como guía con los EE. UU. que terminaría asumiendo la labor occidental de regir los destinos de la humanidad. Dentro de esta lógica, los Estados occidentales serían los depositarios del orden y la democracia que se debía instaurar en el mundo. En tal sentido, Torrente Gisbert (2007) plantea que:

En el campo intelectual también se puede sospechar que se da esta sumisión a los intereses de las grandes empresas. La aparición de la teoría del *choque de civilizaciones* del politólogo

⁴¹ Francis Fukuyama en un artículo “The End of History” publicado en 1989 por la revista *The National Interest*, luego se publica el libro en 1992 con el título *The end of History and the Last Man*, editado en 1992 en Nueva York por The Free Press, siendo la edición española traducida en 1992 y publicada por Editorial Planeta, Barcelona.

estadounidense Samuel P. Huntington puede ser muestra de ello. La aparición de esta tesis hay que enmarcarla dentro del neoconservadurismo norteamericano. Es una respuesta a la tesis de Fukuyama. La tesis de Huntington es mucho más belicosa que la de Fukuyama, que hablaba de Kant. Las ideas de Huntington son bélicas en su propia estructura. Defiende Huntington que “El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Y las líneas de fractura entre las civilizaciones serán las grandes líneas de batalla del futuro”. Las ideas de este profesor de Harvard constituyen el corpus ideológico de la política exterior neoconservadora estadounidense. (Torrente Gisbert, 2007, 2).

La visión de los teóricos neoconservadores –incluido Huntington– se enfocará en presentar el caos del nuevo orden mundial sugiriendo soluciones neoliberales desde los parámetros del orden. Desde la perspectiva planteada, Kagan (2003) reconoce que Europa por su estructura interna no puede dar respuesta a las exigencias del mundo global, recurriendo al aparato militar para imponer un orden neoliberal ante la anarquía. Aunque comparte una visión común del mundo con EE. UU., difiere de este, en su defensa de leyes, normas, negociaciones y cooperaciones.

Las concepciones del pensamiento neoconservador sobre la política y el nuevo orden mundial parten de posturas teóricas fundamentalistas que implican entender el poder como una especie de armazón occidental. Desde esta perspectiva, según Brzezinski (1998), se debe resaltar el triunfalismo político de los estadounidenses en el mundo por la difusión de sus valores culturales.

Contrario a este escenario, comienzan a surgir planteamientos y sugerencias sobre el nuevo orden en la reunión realizada el 7 de octubre de 1990 en Arusha, Tanzania, promovida por la “Comisión Sur”. En ella se acordó que se debía propiciar el desarrollo centrado en un marco democrático que reconociera a los que han sido excluidos. El planteamiento se centraba en los problemas urgentes de desigualdad e inclusión. En palabras de Chomsky (2010):

En el nuevo orden mundial se pueden visualizar dos posturas ideológicas que representaban formas diferentes de entenderlo: a) la planteada por la “Comisión Sur”, presidida por Julius Nyerere que defendía la justicia y la equidad; b) la representada por Bush, fundada desde el fantasma de la seguridad nacional producto de los conflictos ocurridos el 11 de septiembre de 2001 (Chomsky, 2010, 6).

Los planteamientos de la “Comisión Sur” quedaron en el olvido y predominó la visión neoconservadora que proponía la administración Bush fundamentada en la imposición del orden y la paz, sustituyendo la justicia y la democracia en el mundo, por una visión geopolítica fundamentalista de Occidente.

Para Bush en el nuevo orden mundial se reproducían esquemas parecidos a los de la Guerra Fría. Esta visión deja de lado el interés por la justicia, la igualdad y la solución a los conflictos a partir del

consenso, defendiendo la alianza de países occidentales para contrarrestar el denominado “eje del mal” compuesto por sectores extremistas de facciones islámicas, como muestra la cita a continuación:

El llamamiento al “nuevo orden mundial” del presidente Bush se repite hasta la saciedad, pero nadie presta oídos al desgarrador lamento del Sur. La reacción ante los dos llamamientos –casi simultáneos– a favor de un nuevo orden mundial refleja, como no podía ser menos, las relaciones de poder (Chomsky, 2010, 17).

En el planteamiento de Bush prima la visión de sectores neoconservadores –en especial la de Huntington–, sugiriendo salidas favorables a los intereses de los EE. UU. La tesis del choque de civilizaciones serviría de plataforma teórica para presentar un mundo caótico producto de las diferencias culturales no resueltas.

Del mismo modo, Herrera Chaves (2006) sostiene que en el nuevo orden mundial el conflicto con el islam, considerado enemigo de Occidente, se unifica y configura sus fuerzas para enfrentar el supuesto peligro de los occidentales. En los entornos académicos estadounidenses, Huntington interpreta los cambios desde el enfrentamiento y la defensa de Occidente frente a otras civilizaciones.

Siguiendo esta línea de análisis, Remiro Brotóns (1994)⁴² afirma que las interpretaciones del nuevo orden mundial desde la postura del caos y la defensa unilateral occidental desconocen los problemas de injusticia producidos por el sistema económico neoliberal, en su proceso de expansión global.

Desde la perspectiva de algunos autores neoconservadores, la posición estratégica estadounidense, en el siglo XXI, amerita tomar en cuenta una serie de desafíos, que según Kissinger (2016) pueden resumirse en:

¿Qué queremos prevenir, no importa cómo sea, y solo si es necesario? La respuesta define la condición mínima de la supervivencia de la sociedad.

¿Qué queremos lograr, incluso sin contar con ningún apoyo multilateral? Estas metas definen los objetivos mínimos de la estrategia nacional.

¿Qué queremos lograr, o prevenir, solo si contamos con el apoyo de una alianza? Esto define los límites externos de las aspiraciones estratégicas del país como parte de un sistema global.

¿En qué no deberíamos involucrarnos, aunque un grupo multilateral una alianza nos urgiera hacerlo? Esto define los límites de la participación estadounidense en el nuevo orden mundial.

Sobre todo, ¿cuál es la naturaleza de los valores que queremos difundir? ¿Qué aplicaciones dependen en parte de las circunstancias? (Kissinger, 2016, 372).

⁴² Antonio Remiro Brotóns (1994) en su artículo: “Civilizados bárbaros y salvajes en el nuevo orden internacional”, sostiene que el planteamiento de George Busch, defendiendo la retórica del fin de la Guerra Fría de un Estados Unidos victorioso, donde podía organizarse el nuevo orden en función de la cooperación internacional de las grandes potencias, que son las encargadas de garantizar los derechos y la justicia, defendiendo intervenciones armadas para garantizar estabilidad.

En su planteamiento Kissinger asume que EE. UU. debe liderar el nuevo orden mundial, pero desde una visión estratégica que implica evaluar el alcance de su acción y su pertinencia nacional e internacional. Tomando en cuenta lo presentado, somos del parecer de que el análisis de la Comisión Sur en referencia a la justicia y la solidaridad no respondía a las pretensiones neoliberales de los neoconservadores que defendían el enfrentamiento y la guerra preventiva. El objetivo no sería un mundo equitativo, sino el control hegemónico occidental mediante la lógica de la confrontación.

2.3.1 GLOBALIZACIÓN Y NUEVO ORDEN MUNDIAL

Existe coincidencia en autores como Amodio (2003), Guiddens (2002), Held *et al.* (2002), de que la globalización ha sido impactada por factores sociales, económicos, políticos y culturales. El planteamiento teórico sobre la globalización abarca aspectos internacionales, regionales y locales. A nivel mundial existen muchas literaturas, siendo relevantes los aportes de Amín (1999), Ayestarán, Insausti y Águila (2008), Beck (1998), Caballero Harriet (2011), Held (2012), Guiddens (2002), Martínez Peinado (2001), Mattelart (2006), Morín (2010), Stiglitz (2006) y Wolton (2009)⁴³.

Del mismo modo, los análisis europeos de la globalización se enmarcan en resaltar el impacto de la misma en los cambios sociales. Para comprender estas perspectivas de análisis conviene ver los escritos de Guiddens (2007) y Palacio Morena (2007) que muestran una panorámica de los cambios ocurridos en Europa.

En el análisis sobre América Latina son relevantes los aportes de Álvarez, Giacalone y Sandoval (2002), Calderón y Szmukler (2003), Castells (2005), Rojas Aravena y Álvarez –Marín (2011) y Rivera Ríos (2005). Estos autores se enfocan en las implicaciones de la globalización y su impacto en los países latinoamericanos.

De acuerdo con Guiddens (2002), el término “globalización” es usado con esta denominación por los españoles y latinoamericanos, mientras que los franceses utilizan “mondialisation” y los alemanes “globalisierung”. Sin importar su denominación semántica ni del país que lo use, se ha caracterizado por ser un proceso complejo que implica factores sociales, políticos, económicos y culturales que han impactado el mundo.

⁴³ Es importante destacar que en sobre la globalización existe una vasta literatura, sin embargo, para esta tesis, se han asumido los autores presentados, por considerar que pueden ayudar a explicar este proceso en el contexto de la tesis.

En correspondencia con lo planteado, Held *et al.* (2002), sostienen que la globalización se produce a una velocidad e intensidad que ha tenido incidencia en las relaciones sociales que se transforman a ritmo acelerado e impactan con rapidez la reorganización del nuevo orden mundial.

Por su lado, Beck (1998) plantea la relación de lo local y lo global, mientras que Guiddens (2002) y Held *et al.* (2002) sostienen que en el proceso de la globalización se evidencian las posturas teóricas de radicales (que niegan el proceso global) y de globalistas (que defienden las bonanzas y avances del mundo). Held *et al.* (2002), agregan los escépticos (que visualizan el mundo global en bloques por la incidencia de los intereses culturales) y los transformacionistas (que entienden que es un proceso que debe ser analizado desde las complejidades de los cambios).

Los cambios globales inciden en las relaciones de los Estados y naciones, dependiendo de las mezclas e interacciones. El proceso de la globalización ha generado escritos y debates que abordan el fenómeno desde diversas perspectivas de análisis que van desde lo social, político, económico, religioso, tecnológico y cultural. Los autores reflejan posiciones que implican la comprensión global del fenómeno desde varias posturas teóricas, como se muestra en la cita de Caballero Harriet (2011):

Son ya ríos de tinta los que el fenómeno de la globalización (estudios sobre su ser, sus teorías, sus modalidades, su final, su deber ser...) ha hecho crecer en la última década. Esa abundancia de letra impresa y diversidad de perspectivas se pone de manifiesto cuando observamos lo publicado en el espacio de poco más de un lustro por autores tales como Beck, Ianni, Berger, Huntington, James y Joseph E. Stiglitz, Held o McGrew. Así, pues, a finales de los 90 Ulrich Beck se pregunta ¿qué es la globalización?, y trataba de poner en evidencia las falacias del globalismo vaticinando la brasileñización de Europa, en tanto Octavio Ianni se limitaba a exponer las diversas teorías de la globalización. Con el comienzo del siglo, Peter Berger y Samuel Huntington plantearon la existencia de múltiples globalizaciones, mientras Harold James anunciaba el fin de la globalización y Joseph Stiglitz ponía de manifiesto el malestar de ella. Finalmente, David Held y Anthony McGrew, tras analizar el debate académico de la “pro” y el “anti” globalización, mostraban su deseo de que la globalización supusiera la reconstrucción de un orden mundial que se identificara con la socialdemocracia cosmopolita (Caballero Harriet, 2011, 28).

Autores como Held *et al.* (2002), coinciden en que la globalización no es un fenómeno nuevo, sino que data de muchos años. El proceso actual ha propiciado cambios con mayores niveles de aceleración que en el pasado. Plantean la incidencia de los cambios tecnológicos a nivel global en la consolidación de relaciones e interconexiones en el mundo globalizado. En tal sentido, Pacho (2009) sostiene que:

No hay duda en que la aplicación masiva de las nuevas tecnologías y su incidencia en todos los ámbitos de la existencia humana ha dado a la globalización perfiles nuevos, y en más de un aspecto no previstos, en los últimos decenios (Pacho, 2009, 311).

Lo antes planteado, demuestra que la globalización no es un proceso nuevo, sino que en la actualidad se han creado redes de relaciones con mayor amplitud debido a otros escenarios que se producen a la escala planetaria. Desde este planteamiento, Cuervo (2006) sostiene que la globalización está acompañada de factores como las movilizaciones sociales que se manifiestan desde campañas y protestas hasta actividades legales⁴⁴.

Para entender el proceso histórico que ha seguido la globalización se debe analizar y entender etapas que han posibilitado su avance y consolidación. Para esta tesis, se han asumido las propuestas por Held *et al.* (2002), porque son de utilidad para explicar la magnitud del proceso.

La primera etapa corresponde a la globalización premoderna que abarca un periodo prolongado que se inicia con la formación de centros distintos y separados de la civilización agrícola establecida en Eurasia y las Américas alrededor de 9,000 a 11,000 años. Estos incrementan sus actividades comerciales por las interacciones y cambios acelerados en la forma de relaciones políticas en los imperios y las civilizaciones, incentivando técnicas agrícolas que generaron cambios económicos, sociales, políticos y culturales, como presenta la cita a continuación:

Los factores claves en esta época fueron triples: los imperios políticos y militares, las religiones del mundo y los movimientos migratorios, tanto de los pueblos nómadas de las estepas como de las sociedades agrícolas que se expandían hacia áreas pobladas, pero no cultivadas. El comercio entre las religiones y las civilizaciones constituyó una cuarta fuente de la globalización en esa época (Held *et al.* 2002, 516).

La segunda globalización corresponde a la primera modernidad. Se extiende de 1500 a 1850. En esta etapa incidieron los procesos históricos que causaron el desarrollo de las instituciones clave de la modernidad europea, la adquisición de tecnología y recursos de energía que posibilitaron el surgimiento de imperios globales con la expansión europea en América y Oceanía por la influencia de las grandes compañías comerciales. En tal sentido, Held *et al.* (2002), sostienen que:

En este periodo la globalización estuvo guiada por flujos demográficos, ambientales y epistemológicos entre Europa y Oceanía. Estos flujos se vieron reforzados por relaciones políticas y militares más perdurables y por la formación de los imperios globales europeos. La nueva forma de globalización económica, como la iniciada por las grandes compañías comerciales, también empezaron a cobrar ímpetus (Held *et al.* 2002, 521).

⁴⁴ El libro de Held *et al.* (2002), publicado bajo el título *Transformaciones Globales, política, economía y cultura*, es un referente importante para comprender los tipos de globalizaciones hasta llegar a la contemporánea.

Held *et al.* (2002) sostienen que la tercera globalización es la moderna y se extiende de 1850 a 1945. En esta etapa se produce la expansión de las relaciones políticas y militares globales. Además, aumentan las inversiones globales. Los modelos y las interconexiones culturales se intensificaron a medida que se difundían las nuevas tecnologías de la comunicación y el transporte como el ferrocarril y el telégrafo, produciéndose conflictos en África, Asia y China.

La cuarta es la globalización contemporánea que inicia a partir de 1945. En esta etapa se han producido oleadas renovadas de flujos de interconexiones globales por la influencia de la Segunda Guerra Mundial, así como otros acontecimientos históricos que transformaron la estructura del poder global en los territorios de los países en pugna.

Estas etapas demuestran que la globalización no se puede ver desconectada de los procesos anteriores. Lo que ocurre en la actualidad se evidencia en que la intensidad y la velocidad de los acontecimientos son cada vez más dinámicos y en lapsos relativamente cortos. La alerta de Held *et al.* (2002) sobre la cultura en la globalización contemporánea, facilita cuestionar planteamientos teóricos al estilo de Huntington que desconocen las complejidades de los fenómenos globales y los ámbitos de relaciones en los que se producen.

Castells (2005) sostiene que la globalización ha propiciado a la escala planetaria, espacios de articulación que en ocasiones sustentan formas de exclusión con esquemas que trasladan el poder de decisión de los Estados-naciones, con los controles ciudadanos que eso supone, a la esfera de las corporaciones transnacionales que actúan sin ningún control por parte de la ciudadanía.

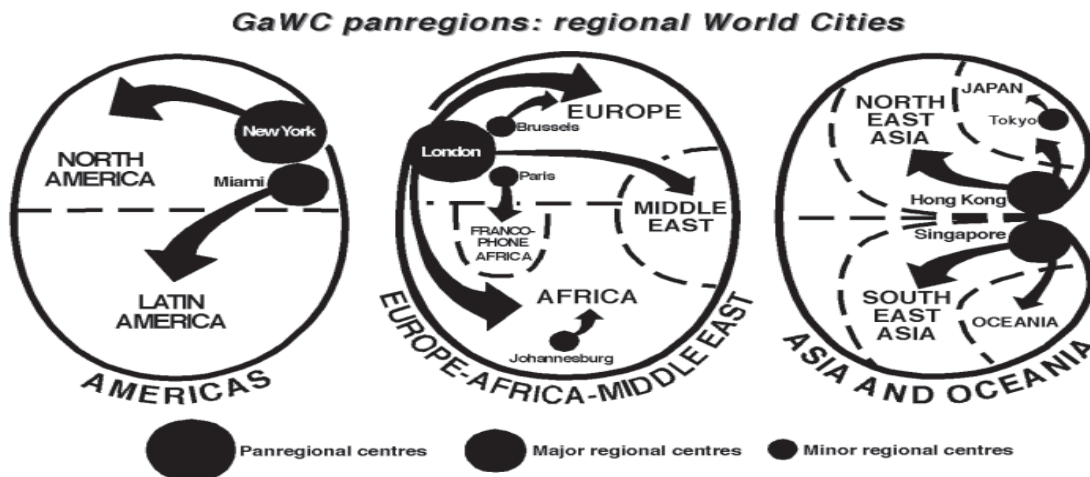
Los discursos representan posiciones desde puntos de vista que se enmarcan en aspectos específicos de la globalización. La postura de Huntington se encuadra en la dimensión cultural, a partir de una interpretación sesgada de las relaciones sociales. Desde esta perspectiva, Held *et al.* (2002), plantean que:

La globalización no puede verse como un fenómeno nuevo, ni tampoco las interacciones culturales entre las civilizaciones, lo que cambia es el escenario y las condiciones sociales que han generado el aceleramiento de los procesos e interacciones humanas que se manifiestan en interconexiones globales en diversos ámbitos (Held *et al.* 2002, 515).

La globalización en todas sus manifestaciones ha creado a nivel mundial interrelaciones a partir de vínculos de corporaciones con mayor o menor nivel de expansión en el mundo, destacándose niveles de interrelaciones meta-regionales y regionales en América, Europa, África y Medio

Oriente, después Asia y Oceanía, como muestra el cuadro de Deuder, Taylor, Witlox, Catalan (2003) a continuación:

Cuadro n. 4. Relaciones globales regionales según Deuder, Taylor, Witlox, Catalan (2003).



La configuración meta-regional y regional no escapa a espacios de redes horizontales y flexibles que se oponen a las relaciones de poder jerarquizadas, como ocurrió en épocas pasadas. La flexibilidad y la velocidad de los cambios posibilitan la interacción de nuevas redes que impactan las relaciones entre las naciones.

En el continente americano el centro de las relaciones es New York en su interacción con América del Norte y América Latina. En cuanto a Europa, África y Medio Oriente, Londres se convierten en relaciones céntricas, produciéndose relaciones intercontinentales de París con África francófona, Bruselas con Europa y Johannesburgo en el centro de poder de África. En cuanto a Asia y Oceanía, Hong Kong tiene mayor incidencia en el Noreste de Asia y Japón, mientras que Singapur en Sureste y Oceanía.⁴⁵

De acuerdo con Morin (2009), los avances de los procesos globales comienzan a presentar retos para la diversidad, debido al mundo plural que se expresa con múltiples manifestaciones de pobreza, desequilibrio ecológico, aumento de las migraciones de grupos desplazados que exigen su espacio dentro de la sociedad receptora.

⁴⁵ Las redes de relaciones que han surgido producto del avance de la globalización, permean las relaciones existentes, impactando con mayor o menor grado dependiendo de los países centro de la región y el impacto que caucen.

Los cambios generados por la globalización no pueden interpretarse desde una visión homogénea. Esta comprensión debe superar la perspectiva neoconservadora que entiende la diversidad como peligrosa y creadora de caos. Esta concepción no contempla la heterogeneidad que se concreta en los ámbitos mundiales y locales en la interacción y encuentros de culturas diferentes que se entrecruzan en la misma tierra o fuera de esta, dependiendo de los factores que inciden en la emigración.

2.3.2 EL CAPITALISMO Y EL SOCIALISMO EN EL NUEVO ORDEN MUNDIAL

Sombart (citado en Sée, 2005) plantea que la acumulación producto del comercio y el préstamo de dinero provocaron movilidad del capital que se manifestó en la forma de utilizar los recursos disponibles por acumulación o por el cobro de rédito del dinero prestado. El capitalismo moderno se basó en la acumulación de capitales provenientes de sectores eclesiásticos y la realeza del mundo feudal. Con la consolidación de los bancos se afianzó el capitalismo comercial que impactó el financiero al expandirse por la especulación, el contrabando y la acumulación de las potencias emergentes.

En este escenario, surgieron las infraestructuras suficientes para el desarrollo de las industrias y la producción. La expansión de las potencias marítimas aumentó el comercio a gran escala al producirse una red de relaciones que contemplaba, además, el contrabando como medida de contrarrestar monopolios que impedían relaciones económicas en condiciones de igualdad o de competencia equilibrada.

La incidencia de las potencias marítimas durante los siglos XVI, XVII y XVIII aumentó el comercio a escala planetaria, produciéndose luchas por el dominio de los territorios que se utilizaban. España creó un monopolio con el puerto de Cádiz provocando el incremento del contrabando y el comercio ilegal de las demás potencias, lo que demostraba que:

Está claro que holandeses, ingleses y franceses no podían abiertamente ejercitar un comercio directo en América española; tenían que utilizar para gran parte de sus negocios la vía de Cádiz, a donde enviaban sus mercancías por mar; la mayor parte de ese transporte se hacía por contrabando para evitarse los derechos de aduana, que a veces ascendían al 23%. La Memoria de 1691, ya citada, dice que de los 51 o 53 millones de mercancías embarcadas a Cádiz, 50 pertenecían a franceses, ingleses, holandeses, genoveses y flamencos, que trabajaban bajo nombres supuestos o de comisionistas españoles (Sée, 2005, 45).

En el siglo XVI surgieron controversias entre la Iglesia católica y el calvinismo en referencia a los préstamos y el uso del dinero. Los calvinistas defendían desde su ética religiosa la acumulación,

a diferencia de los católicos que consideraban que era usura, un pecado capital fuertemente condenable.

Weber (1904, ed. 2009)⁴⁶ sostiene que el desarrollo del capitalismo estaba ligado a los planteamientos de algunas religiones protestantes que justificaban ganar dinero por medio del trabajo. Desde esta perspectiva, los ingresos obtenidos se relacionaban con una moral de vida que fue defendida por deístas como Benjamín Franklin.

De acuerdo con Caballero Harriet (2011), el liberalismo surge en siglo XVII como doctrina filosófica emanada de los planteamientos del filósofo inglés John Locke. Propiciaba las libertades económicas mediante una racionalidad utilitaria que encuentra soporte en la ética protestante proveniente de la Reforma.

El capitalismo moderno desde la ética protestante creó las bases para una nueva organización del trabajo y las tradiciones que representaban el medioevo, propiciando un cambio radical en la organización del poder bajo las estructuras eclesiales feudales. La nueva organización económica instaurada provocó cambios en la distribución y consolidación del capital. Desde esta perspectiva, Caballero Harriet (2011) sostiene que:

Este nuevo sistema de valores que constituye el núcleo de lo que Weber llamó “espíritu del capitalista” llegó en el siglo XVI auspiciado por la Reforma protestante. Su asentamiento no fue fácil, puesto que debió hacer frente a una conciencia colectiva medieval que participaba plenamente de la concepción determinista, inmovilista y trascendente del orden, es decir, de aquella especie de mentalidad y de conducta que Max Weber llamó “tradicionalista” (Caballero, Harriet, 2011, 38-39).

Hasta el momento, se han presentado las condiciones que posibilitaron el surgimiento y expansión del capitalismo con un nuevo sistema de valores que impactó los sectores religiosos (católicos y protestantes), así como las relaciones comerciales de las potencias marítimas por su expansión comercial. En este sentido, se presenta su incidencia en el mundo global, desde una visión neoliberal que en un primer momento defiende el final de las contradicciones, sin analizar las implicaciones globales del crecimiento desmedido del mercado.

Los escritos sobre el capitalismo en el proceso de la globalización han propiciado análisis de autores que pueden ser de utilidad para comprender su posición desde una perspectiva neoliberal. Aunque fue un escrito anterior al proceso global en que vivimos, tiene vigencia el análisis de

⁴⁶ Max Weber con la publicación de *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* en 1904 analiza las relaciones existentes entre la producción capitalista y la religión.

Weber (1904, ed. 2009), así como los aportes contemporáneos de Amín (1999), Caballero Harriet (2011), Castells (2005), Drucker (1994), Martínez Peinado (2001) y Stiglitz (2006, 2007).

Los cambios hacia una política de regulación neoliberal propician una comprensión homogénea y autoritaria de la sociedad, donde prima el utilitarismo y el mercado cerrado sin prestar atención a situaciones desiguales que se generan en el mundo. La caída del Muro de Berlín fue el símbolo del final de la lucha bipolar, sin embargo, el pensamiento neoconservador lo asume en su discurso del fin de las contradicciones mediante la defensa dialéctica del neoliberalismo como etapa superior de la humanidad ante el fin del capitalismo y el socialismo.

En esta línea de análisis, Rodríguez Gervás (1991) plantea que Fukuyama asume la democracia desde la perspectiva del liberalismo económico, como la nueva panacea de la humanidad. Para defender su tesis parte de Marx y Hegel en la interpretación dialéctica de la historia. Su planteamiento defiende la hegemonía del sistema ideológico liberal como la única opción viable para la humanidad.

El planteamiento de Fukuyama sobre el fin de la historia y las contradicciones se convierte en una de las primeras interpretaciones teóricas del nuevo orden mundial, asumiendo el triunfo de la democracia neoliberal al ser eliminadas las trabas estatales en los procesos de avances y consolidación de los capitales mundiales. Desde esta perspectiva, las economías nacionales debían adaptarse a los procesos de cambios que promueve el capitalismo a nivel planetario.

Las interpretaciones de Fukuyama y Huntington dejan de lado la realidad de desigualdad y exclusión postguerra fría, enfocándose en una visión hegemónica del poder sin tomar en cuenta los conflictos que generan las diferencias sociales nacionales y mundiales. En contraposición al planteamiento anterior, Amín (1999) plantea que no se puede confundir expansión del capitalismo con su desarrollo, donde se evidencia el monopolio de la burguesía que controla. Las promesas de las instituciones globales causan controversias y disturbios debido a que muchos sectores se oponen a sus recetas planetarias para contrarrestar los problemas nacionales.

Los planteamientos de Stiglitz (2006)⁴⁷ coinciden con los de Amín (1999), al afirmar que las protestas en contra de la globalización se producen porque los países subdesarrollados se resisten a los planes de austeridad emanados de los organismos y países desarrollados que impactan con su actuación.

⁴⁷ Sigo la obra impresa de Josep E. Stiglitz del (2002). *Globalization and its Discontents*. New York. (Trad. cast. 2007). *El Malestar en la Globalización*. España: Punto de Lectura, S.L).

Desde esta perspectiva, los países con mayores niveles de desarrollo son los que han dictado en gran medida las reglas de la globalización de acuerdo con sus intereses. Su objetivo no ha sido crear reglas justas que pudieran promover el bienestar de los países más pobres del mundo, sino la exclusión.

Así cabe entender la propia dinámica de la superestructura del sistema, desde el militarismo y racismo del imperialismo a la formulación posbélica del “nuevo orden internacional”, que, en teoría, incorporaría a los nuevos Estados (periféricos) a una economía mundial en expansión. La regulación económica se dejó evidentemente en manos del centro, en el que se planteaban (y plantean) los problemas de hegemonía de los capitales, primero nacionales y luego multinacionales; la regulación de la fractura centro/periferia (y, hasta los años noventa, de las relaciones capitalismo/socialismo) se dejó a las Naciones Unidas, tuteladas en última instancia por los intereses del centro (de nuevo, ahora a nivel de superestructura, el centro explica el sistema): la ayuda al desarrollo, el comercio, la inversión... (Martínez Peinado, 2001, 33).

En correspondencia con el análisis presentado, se puede afirmar que el capitalismo actual en su proceso de avance no se entiende sin la intervención del Estado, que legitima y es parte de los beneficios de ese capital en todas sus manifestaciones globales. En este sentido, Morin (2009) sostiene que:

El desarrollo capitalista ha creado el desarrollo de producciones de intercambios, de comunicaciones, pero ha conllevado también la mercantilización generalizada, incluso allí donde reinaban las ayudas mutuas, las solidaridades, los bienes comunes no monetarios, destruyendo así numerosos tejidos de convivencia. El mercado privilegia en todo momento el cálculo de interés, tanto como desolidariza (Morin, 2009, 31).

El proceso de desarrollo capitalista tiene implicaciones en la solidaridad global, fomentando el individualismo a partir de los beneficios del capital. En esa línea de análisis, Hobsbawn (1998) y Martínez Peinado (2001) coinciden en que la reedición del capitalismo a finales del siglo XX ha provocado un desplazamiento de la economía mundial hacia los países del tercer mundo, globalizando la economía mediante la transferencia de capital y mano de obra bajo la regulación de los capitales nacionales y multinacionales desde la perspectiva del mercado neoliberal.

2.3.3 LA VIOLENCIA GLOBAL JUSTIFICADA

A partir del 11 de septiembre del 2001, los teóricos neoconservadores justificaron la “guerra justa” como forma de dar respuesta a los ataques terroristas desde la visión de la justicia global que representa Occidente. La violencia global se reedita y regenera creando un círculo de incertidumbres ante lo que se consideraba seguro y estable.

De acuerdo con Achcar (2007), los acontecimientos de violencia en el mundo no se corresponden con un choque de civilizaciones, sino un choque de barbarie producto de la segregación que generan las civilizaciones con su dominio hegemónico y la exclusión de grupos vulnerables.

Desde esta lógica de análisis, Baudrillard (1991) plantea que no estamos en la lógica de pasar de lo virtual a lo actual, sino, a lo hiperrealista. La realidad de la guerra se evidencia a nivel global por el impacto que causan las imágenes de violencia en la teleaudiencia para mantenerla cautiva y por su nivel de existencia en el ciberespacio.

Para Beck (2003), en el proceso de la globalización ha surgido una sociedad de riesgo mundial por el utilitarismo de las naciones desarrolladas que han generado situaciones de desigualdad e inseguridad, provocando la justificación de las actuaciones de grupos terroristas con inclinaciones religiosas lo que desencadena la respuesta de las potencias bajo la tesis de la guerra contra el islam. En correspondencia con el análisis anterior, Baudrillard y Morin (2005) se enfocan en la visión del terrorismo que simboliza el estado de violencia y desigualdad que crea la globalización en su avance desmedido. El terrorismo es el símbolo de una antilógica que desborda la lógica de lo real y comprensible.

En correspondencia con el planteamiento del párrafo anterior, se sitúa Beck (2003) al considerar que en el nuevo orden mundial surge una sociedad de riesgo mundial que se manifiesta a partir de diferentes conflictos, entre los que se destacan: a) la crisis ecológica; b) la crisis financiera; y por último, el peligro de redes terroristas transnacionales desde el 11 de septiembre del 2001.

Con los gobiernos de Bush, Clinton y Bush hijo, así como en la administración Obama, se puede hablar de tres estrategias que engloban la política estadounidense en el mundo: “hegemonía suave”, “pax americana” y la “guerra justa” y, la tercera denominada como la “guerra limitada”. Estas estrategias coinciden con una cuarta que presenta Huntington: la paz fría.

En lo referente a la violencia en el mundo, la ONU ha realizado varias resoluciones, siendo relevante la 53/25 de 1998b, en la que declaraba 2001-2010 “Decenio de la cultura de paz y la no violencia para los niños del mundo”. La resolución hace un llamado a los Estados miembros para que adoptaran medidas para garantizar la paz.

2.3.3.1 BILL Clinton y la hegemonía suave

Según Herrera Chaves (2006), el sistema político internacional postguerra fría se fundamenta en el predominio de los EE. UU., con el consenso occidental para tomar decisiones. La administración Clinton se inclinó por la llamada “hegemonía suave”, que implicaba la promoción del modelo estadounidense ante la desaparición del soviético.

En la lógica del planteamiento de la hegemonía suave, el modelo estadounidense era preferible ante la caída del soviético. Con la llegada de Bush hijo al poder, finaliza la etapa de la hegemonía suave en el ámbito de la geopolítica. Al respecto, Barber (2003) plantea que:

El deseo de reafirmar la hegemonía y declarar la independencia del mundo emana de una combinación de orgullo y miedo; Estados Unidos pretende coaccionar al mundo para que se sume a su causa, según la consigna o estás con nosotros o estás con los terroristas (Barber, 2003, 35).

Después del llamado que hizo Bin Laden en 1996 a la guerra santa, durante la administración Clinton se aprobó la Ley Pública 104-132 de 1996 en contra el terrorismo. Esta ley le concedía al presidente de los EE. UU. poder para perseguir el terrorismo a nivel mundial, enarbolando la tesis de la seguridad nacional que debía ser garantizada utilizando los recursos estratégicos que fueran necesarios. Con la nueva ley no solo se justificaba la “guerra preventiva”, sino, además, la identificación de un enemigo o “eje del mal” que gravitaba en la dualidad terrorismo-islam en contra de los EE. UU. y Occidente.

2.3.3.2 George W. Bush, “pax americana” y “guerra justa”

Según Barber (2003), el cambio de la geopolítica estadounidense se basó en que la garantía de paz en el mundo solo era posible desde Occidente. Desde esta visión, surgen los conceptos: “paz americana” y de “guerra preventiva” para designar la seguridad interna de los EE. UU., primero con lo que ocurrió con la intervención iraquí en el Golfo Pérsico y luego con los ataques terroristas del 11 de septiembre del 2001. Esta perspectiva de la geopolítica implicaba detectar los posibles focos de ataques o enemigos definidos como el “eje del mal”. Aguirre Rojas (2001) sostiene que George Bush hijo aprovecha para aumentar el militarismo estadounidense en el mundo.

Desde esta lógica de análisis, Campusano Volpes (2007) resalta que en el planteamiento de Huntington, prevalece la preocupación por relaciones culturales conflictivas que se convierten en un reto para Occidente al cambiar el orden de bipolar a multipolar por los nuevos actores que entraban al escenario geopolítico.

La guerra de Irak demostró el panorama que sobre el planeta tendría el control autoritario estadounidense, frente a la imposibilidad de soluciones dialógicas a los conflictos. La legitimación de la democracia occidental de forma unilateral causó reacciones adversas con diversas manifestaciones que en la práctica no fueron efectivas en el control que se esperaba en Oriente Medio.

Para Tortosa (2006), los escenarios que pueden presentarse hasta el 2020 se basan en la hegemonía norteamericana a partir de las certezas relativas y a las incertidumbres globales. La legitimación de los EE. UU. como actor del proceso se produciría si otros países lo enfrentaran directamente, cuestionando su poder. El nuevo orden no se basaría en lo adelante en el consenso internacional, sino más bien, sobre la base del poder estadounidense como los jueces absolutos en su región, anulando toda posibilidad de consenso que lesionara sus intereses.

Con la pérdida del poder hegemónico de los EE. UU. y la URSS renace el discurso de la seguridad nacional y los desafíos de las potencias que estaban surgiendo. Este discurso, era defendido por los neoconservadores en los círculos intelectuales estadounidenses. En tal sentido, De la Cámara (2007) sostiene:

Podría parecer que en ambos lados hay “nostálgicos” (*sic*) de la guerra fría en la que el “enemigo” estaba claramente identificado. El ideólogo neocon Robert Kagan escribía recientemente en el *Sendai Times* que “es preciso olvidar la amenaza islámica, la próxima batalla será entre Occidente y naciones autocráticas como Rusia o China”. Incluso se ha llegado a desempolvar la doctrina del contamenen con la publicación en la revista *Foreign Affairs* (mayo-junio 2007) de un artículo firmado por la ex primera ministra de Ucrania, Yulia Timoshenko, titulado “Contener a Rusia”. La autora consideraba procedente desenterrar dicha política ante la actitud agresiva e imperialista de la Rusia de Putin. (De la Cámara, 2007, 249).

En el 2007 la retórica de la tensión aumenta, produciéndose de ambos lados ataques verbales que en el fondo enmascaraban las tensiones pasadas ante el surgimiento de un supuesto mundo inseguro en la postguerra fría. A las administraciones estadounidenses, le preocupaba la inestabilidad de Rusia al acercarse las elecciones.

La defensa de la “pax americana” iba acompañada de la “guerra justa”. Este discurso aparece después del ataque a World Trade Center (Las Torres Gemelas) el 11 de septiembre de 2001. Justificaba los ataques preventivos con la finalidad de garantizar la paz y la armonía.

De acuerdo con Launay (2007), lo que ocurrió el 11 de septiembre del 2001 reactivó los neoconservadores que se inclinaron por el programa de seguridad nacional, acompañado de la “guerra justa”. De esta manera, conciben el juicio moral terrenal que terminaría con el enemigo global con la aplicación de una justicia terrenal universal.

En correspondencia con lo antes planteado, Reder (2012) sostiene que Kant en su análisis dejó de lado la “guerra justa”, inclinándose por el establecimiento de un derecho internacional que garantizara la paz en la humanidad por encima de la confrontación y el enfrentamiento entre naciones.

Los orígenes del término “guerra justa” se encuentran en la antigüedad en el pensamiento de Cicerón que la defendía como acto lícito y en autores medievales y renacentistas como San Agustín de Hipona, Santo Tomás de Aquino, Francisco de Victoria y Francisco Suárez. Estos escritores la justificaron para restaurar el orden político en caso de un ataque exterior.

En las publicaciones que ha realizado la ONU prevalece la defensa de la paz por medio de la convivencia pacífica frente a los conflictos globales, mediante el consenso y la participación de los actores. Después de los atentados del 11 de septiembre del 2001, Walzer retoma la “guerra justa” como forma de autodefensa y de enfrentar los conflictos violentos. Al respecto, Reder (2012) sostiene:

Frente a la situación actual, caracterizada por conflictos violentos y experiencias de injusticias, Walzer defiende que es necesario volver a reflexionar sobre la “guerra justa”. Walzer considera que, en los casos de injusticia masiva, como por ejemplo los atentados del 11 de septiembre, las respuestas multilaterales en forma de guerra justa podrían considerarse como reacciones adecuadas y legítimas a la política internacional (Reder, 2012, 155).

De esta manera, se revitaliza la “guerra justa” desde la óptica de la moralidad y las aplicaciones del castigo por el mal recibido. En correspondencia con el planteamiento anterior, por medio de la “guerra justa” se garantizaría que el juicio moral se aplique a todo lo que se oponen a Occidente sin diferenciar posturas extremistas, de las de otros grupos que no comparten dicho planteamiento.

En el 2002, Enola suscribe, el comunicado de un grupo de intelectuales estadounidenses, incluyendo a Samuel Phillips Huntington y Francis Fukuyama, bajo el título: “What We’re Fighting For. A Letter from América” (Por lo que estamos luchando. Una Carta para América)⁴⁸, donde apoyan la intervención de Afganistán enarbolando el valor americano y la imposición de sus ideales. Reconocen que ninguna nación tiene derecho de utilizar la violencia contra otra, solo cuando existan razones excepcionales, como lo que ocurrió en contra de los EE. UU. el 11 de septiembre del 2011.

La violencia se justifica mediante la culpabilidad de ese otro que se considera peligroso y no se ajusta al dominio de las civilizaciones que se consolidan como las que trazan la línea a seguir. Ante este escenario, el terrorismo se legitima mediante acciones inconcebibles en contra de la humanidad con acciones extremistas. Con esta premisa se justifica la guerra al infiel, y se materializan acciones que no se enmarcan en los valores de convivencia, sino en la cultura de la muerte.

⁴⁸ La carta fue firmada por un grupo de intelectuales, entre los que estaban Samuel P. Huntington y Francis Fukuyama. La declaración se fundamentaba en justificar la defensa estadounidense frente a los ataques terroristas.

2.3.3.3 Obama y la Teoría de la Guerra Limitada

García (2012) afirma que con la administración de Obama la política estadounidense se inclinó por la llamada “Teoría de la Guerra Limitada”, usando la fuerza militar solo en caso de poner en peligro sus intereses. Esta doctrina planteaba la retirada de soldados de los campos de batalla, disuadiendo al enemigo mediante un proceso de negociaciones y tácticas para lograr la victoria total. Desde esta lógica, se privilegia la negociación relativa cuando el oponente desiste de su posición debido al despliegue de estrategia que se usa para un cambio en su postura geopolítica.

La disuasión que planteaba la administración de Obama, se basaba en ataques relámpagos y esfuerzos diplomáticos que redujeran la presencia estadounidense en el mundo. La estrategia de retirar los soldados del territorio iraquí tiene parecido a lo que ocurrió con Nixon en 1969 al sacar las tropas estadounidenses de Vietnam, por las bajas sufridas y los gastos que representaba. A pesar de que esta política evitaba en la mayoría de los casos las confrontaciones directas usaba la “disuasión extendida, es decir, ataques sorpresa con la finalidad de lograr acuerdos.

2.3.3.4 La paz fría

Huntington no plantea la posibilidad de un diálogo entre Occidente y Asia. En el fondo de este planteamiento, el autor no analiza las causas que motivaron el crecimiento económico asiático, quedándose en la nostalgia de lo que implicaba la pérdida de poder estadounidense ante los países asiáticos.

Huntington parte de la imposibilidad de relaciones pacíficas entre el islam y Occidente, por lo que opta por una paz fría, reproduciendo el esquema de la Guerra Fría con la diferencia de que cambian los escenarios de una bipolaridad entre los EE. UU. y la URSS a una tripolaridad entre Occidente, el islam y la cultura sínica.

Otro elemento que analiza el autor, es que el resurgimiento islámico por el poder económico del petróleo que refuerza su identidad, no se opone a la modernización, sino a la occidentalización, lo que provoca una guerra fría entre Occidente y Oriente y, el renacimiento de un poder y una cultura de pueblos no occidentales entre sí.

En correspondencia con el planteamiento de Huntington (1997a), dentro de la lógica del conflicto en el nuevo ordenamiento mundial, las relaciones armoniosas serían difíciles, por

lo que la paz mundial no sería posible porque las rivalidades de los Estados aumentarían los enfrentamientos.

En relación con el párrafo anterior, se puede concluir que las relaciones entre civilizaciones desde la lógica de Huntington serían tensas y conflictivas, siendo imposible el diálogo y la interacción, reproduciendo esquemas parecidos a la Guerra Fría en la organización de la geopolítica nuevo orden mundial.

2.4 EL ISLAM EN EL NUEVO ORDEN

Con el nuevo orden mundial Occidente abandona el apoyo a regímenes autoritarios, prestando atención al radicalismo islámico-sunita representado por Osama Bin Laden. Desde esta lógica, se legitima el discurso de conflictos y enfrentamientos entre el islam y Occidente como sustituto del enfrentamiento bipolar que reinó durante la Guerra Fría.

Lewis (2004) sostiene que en el islam clásico no existía la separación que se da entre cristianismo y Estado, porque el islam y el Estado se convierten en un poder, por lo que se utilizaban las mismas palabras para designar espiritual, temporal, laico, eclesiástico, religioso, y secular. La influencia occidental durante siglos XIX y XX no provocó la búsqueda de un lenguaje nuevo para designar al secular, lo mismo ocurre con la noción de mezquita. La secularización en el sentido de las autoridades que imponen la ley fuera del ámbito religioso se considera traición al islam.

El enfrentamiento con el islam en los planteamientos de los sectores neoconservadores comienza a presentar el fin de la seguridad occidental con el discurso del peligro de un nuevo enemigo. La postura de los grupos extremistas ligados a las declaraciones de ataques a los EE. UU. realizados por Bin Laden legitima el discurso de la defensa nacional al concebirlo como “eje del mal”, justificando la “guerra preventiva”.

Los atentados del 11 de septiembre de 2001⁴⁹ serían el sello que consolidaría la labor profética de Huntington, que descarta relaciones armoniosas de Occidente con el mundo musulmán sin reconocer sus variantes. Al respecto, Segura (2007) sostiene que:

⁴⁹ Para comprender con más amplitud lo que ocurrió el 11 de septiembre de 2001 son relevantes los aportes de Benjamín R. Barber (2010) con su libro *El Imperio del Miedo. Guerra, Terrorismo y Democracia*. Barcelona. Paidós, S.A. Publicado en inglés como *Fear's Empire. War, Terrorism and Democracy*, en 2003, por W.W. Norton & Company, New York, traducido por Marta Pino Moreno. Además, Antoine Mégie (2010) *La «scène terroriste»: réflexions théoriques autour d' l'« ancien » et du « nouveau » terrorisme*. *Revue Canadienne de science politique*, vol. 43, 2010. Recuperado en: *Revue Canadienne de Science Politique*, vol. 43, 2010. Es importante el libro de Alain Frachon y Daniel Vernet (2006). El título original en francés es *L'Amérique messianique*, publicado en francés por Éditions du Seuil, París, traducido por José Miguel González Marcén.

Parecía oportuno iniciar este *dossier* con un trabajo referido a la teoría del «choque de civilizaciones» que pretende presentarse como el núcleo explicativo de unas supuestas imposibles relaciones entre Occidente -el sistema y los valores democráticos- y el mundo musulmán. Así, pues, el profesor Fred Halliday analiza, contextualiza y rechaza la teoría del profesor Samuel P. Huntington y da cuenta de un mundo mucho más complejo donde la cultura se interrelaciona constantemente con otros vectores y, al mismo tiempo, es una selección de la herencia del pasado -que prioriza según el momento unos u otros valores o tradiciones- que hacen los actores políticos. Concluye con la cita de un *hadit* que resume claramente la contrapropuesta que desde hace siglos puede formularse a teorías como las de Huntington: «la diversidad de mi pueblo es una bendición» son las palabras atribuidas al Profeta (Segura, 2007, 25).

Al igual que con algunas lecturas de la Biblia, al interpretar las críticas como blasfemias, en el islamismo radical existe la tendencia de concebir el Corán como el Antiguo Testamento con el “ojo por ojo” y el “diente por diente”, con esto reviven una visión fatalista de la realidad. En tal sentido, Tamayo (2009) sostiene que el concepto de blasfemia es utilizado en varias religiones para abordar la muerte o el pecado imperdonable. El islamismo radical no escapa a esta posición al interpretar la Yihad como “guerra santa”. Sin embargo, en el Corán su significado no es ofensivo, sino defensivo.

Huntington supone que el islam es homogéneo, sin diferenciar el islamismo político. En la actualidad existen diferencias que se manifiestan en los ámbitos políticos, económicos, sociales y religiosos, existiendo diferencias entre tendencias radicales en el islam como forma de vida. En tal sentido, Saint Upery (2001) plantea que:

Como reflejo de estas conformaciones, la cultura religiosa de esta área adquiere dimensiones insospechables tras el concepto genérico de fundamentalismo. Así, por ejemplo, bajo la apariencia de la misma bandera islámica pueden coexistir tanto los más crueles y retrógradas, tentativa de legitimación de la dominación patriarcal, como un nivel de acceso de las mujeres al espacio público y a las responsabilidades profesionales, sin precedentes en las sociedades musulmanas, es el caso de Irán, por ejemplo (Saint Upery, 2001, 2).

La política estadounidense frente a los Estados árabes se enfoca en defender gobernantes autoritarios que no estuvieran dentro del denominado “eje del mal”, posibilitando la alianza de élites de poder árabes con los EE. UU. al concebirse como la potencia que garantizaría la paz en el nuevo ordenamiento mundial. Al respecto, Muñoz (2007) sostiene que:

La incapacidad de los Estados árabes para influir a favor de los derechos palestinos e iraquíes, percibidos como dos ilustraciones de una actitud discriminatoria de la «comunidad internacional» (pasiva ante una tragedia que dura más de medio siglo, pero presta a movilizarse para defender a una monarquía petrolera dictatorial y castigar al pueblo iraquí en pro de luchar contra otro dictador), ha tenido unos efectos devastadores para la legitimidad de esos gobernantes. (Estados bastardos) (Muñoz, 2007, 70).

La tendencia teórica de homogeneizar el mundo islámico desconoce las diferencias entre ellos pese a que profesan un mismo credo. Dentro del islam existen desavenencias entre los países que lo conforman, por lo que coexisten diferencias en su interpretación. En este sentido, López Pintor (2002) afirma que los países islámicos no son homogéneos, reconociendo la existencia de 48 islámicos, siendo 16 árabes con palestina. Además, 32 que no son árabe, pero con mayoría musulmana (incluyendo Kosovo). De estos, “12 son de Europa (Albania, Turquía, Kosovo) y en Asia Central, 6 en Asia del Sur Pacífico, y 14 del África subsahariana. Todos tienen en común la religión musulmana” (López Pintor, 2002, 231). Existen diferencias considerables en cuanto a los grados de secularización cultural y política, entre Turquía, Albania, Malasia y Sudán. Los albaneses y los de Kosovo no cantan el muecín como en Turquía y Palestina, por otro lado, los radicales como el caso de los Talibán en Afganistán.

La cita refleja la diversidad del islam y los pueblos que lo siguen, siendo imposible una interpretación homogénea de su conformación. Dentro de los islamistas existen corrientes y posturas que se relacionan con los que lo integran.

2.5 ESTADOS-NACIÓN EN EL NUEVO ORDEN MUNDIAL

Held y McGrew (2003) sostienen que en el nuevo orden mundial surge una nueva arquitectura global que introduce cambios en los Estados-nación a partir de sistemas multilaterales, regionales y globales de poder. Con el fin de la Guerra Fría y del modelo soviético –una de las últimas estructuras imperiales del mundo– surgen nuevas relaciones geopolíticas.

Glover *et al.* (2014) sostienen que la creencia de que una nación tiene el poder de autodeterminarse sigue vigente, sin embargo, en el caso de Europa se han transformado por influencia de múltiples factores, presentando la disyuntiva de su independencia si es parte de la Unión Europea.

La diferencia del imperialismo del siglo XIX con el contemporáneo, radica en la difusión de sus ideas como modelo de los avances tecnológicos, asumiendo una nueva relación del dominio ideológico a nivel planetario. Al respecto, Said (2001) afirma:

El esquema de dominios y posesiones sentó las bases para lo que hoy constituye en efecto un mundo completamente global. Las comunicaciones electrónicas, la extensión planetaria del comercio, la disponibilidad de recursos, de viajes y de información acerca del clima y el cambio ecológico han unido hasta los rincones más distantes del mundo (Said, 2001, 38).

La estructura imperante juega el papel de regular las relaciones más importantes en contra de la política social estatal. En este sentido, Castells (2005) sostiene que en el nuevo orden mundial el choque entre globalización capitalista, identidad propia y proyectos colectivos, reconstruye el Estado-nación que entra en crisis ante la emergencia del Estado-red por las interacciones culturales, sociales y políticas.

En correspondencia con el planteamiento anterior, el análisis de Castells destaca el doble movimiento del Estado-nación, entre la cooperación internacional y la devolución de poder a los ámbitos subnacionales con nuevas redes de relaciones por la pérdida de soberanía y el papel de instituciones con capacidad de participar y tomar decisiones. En esta dinámica, la organización del poder no es unilateral, sino que ocurre en el consenso de fuerzas que interactúan con puntos de vista diferentes.

En la misma línea de análisis de Castells sobre la dualidad de poder del Estado-nación, Held *et al.* (2002) plantean que en el nuevo orden mundial existen otros actores, además del Estado, debido a que la autoridad se ha extendido a los ámbitos públicos y privados en los niveles nacionales, regionales y globales. Virtualmente, todos los Estados-nación se han conectado gradualmente en una pauta más amplia de transformaciones y flujos globales.

2.6 PENSAMIENTO DE HUNTINGTON EN EL NUEVO ORDEN MUNDIAL

Durante la década de los noventa, el pensamiento de Huntington no se enfocó en defender una sociedad con los esquemas de la organización bipolar, sino que renace la propuesta de transferir el poder a Estados centrales de las civilizaciones que ganaban poder, con la finalidad de evitar conflictos a escala planetaria ¿Cuál es el cambio que ocurre en el pensamiento de Huntington postguerra fría?

En la década de los noventa, el pensamiento de Huntington se fundamentó en la defensa de la tesis del conflicto cultural a nivel global y regional. Esta tesis se divide en dos posturas teóricas: a) la que tiene que ver con la interpretación del mundo postguerra fría a partir de un choque cultural planetario, desde la visión de la pérdida de poder de Occidente (1993a, 1993b, 1997a, 1997b)⁵⁰; b) la que se refiere a la defensa de la identidad en referencia a la negación de la cultura diferente, temáticas abordadas en publicaciones de (2004a, 2004b).

⁵⁰ En 1997b, Huntington publica el artículo: “Occidente único, no universal”, donde cuestiona la creencia de la universalización de Occidente a partir de las tesis de la coca-colonización y la de la modernización, por entender que ambas eran peligrosas para comprender el nuevo orden mundial.

Huntington (1991) se concentra en la democracia desde las elecciones de jefes tribales, hasta los procesos electorales en Grecia y Roma. En la época moderna, surge la relación entre democracia y Estado. Reconoce tres olas de democratización con sus respectivos retrocesos, iniciando la primera en 1828 y la tercera en 1974, como presenta el cuadro a continuación:

Cuadro 5. Olas de democratización, Huntington (1991).

Olas de democratización	Duración	Explicación de lo ocurrido
Primera ola	1828-1926	Inicia con la Revolución Francesa por los cambios políticos ocurridos en los Estados Unidos desde 1928, impactando a Europa y América Latina
Primer retroceso	1922-1942	Se evidencia con los regímenes autoritarios de Mussolini en 1922, Hitler en (1933) y en Latinoamérica, culminando con la Segunda Guerra Mundial.
Segunda ola	1943-1962	Después de la Segunda Guerra Mundial inicia un proceso de democratización en los países europeos. Latinoamericanos y en algunos países asiáticos.
Segundo retroceso	1958-1975	A partir de 1960 vuelven las dictaduras a los países de América Latina, Corea, Filipina, Taiwán, Grecia y África.
Tercera ola	1974-	A partir de 1974 retorna la democracia a Europa, Asia y América Latina al sustituir los regímenes autoritarios.

El cuadro que aparece arriba explica las olas democráticas ocurridas en el mundo con sus retrocesos. Es importante destacar que Huntington resalta la incidencia del crecimiento económico en los cambios democráticos ocurridos desde 1974, finalizando con el derrumbe del Muro de Berlín en 1989.

Los planteamientos de Huntington sobre la cultura y la identidad abarcan varias publicaciones del autor, permaneciendo su preocupación por el impacto de la migración, los conflictos culturales y la pérdida de hegemonía estadounidense en el mundo, como muestra la cita que sigue a continuación:

En este siglo, Huntington escribe varios textos basados en el concepto de identidad y cultura y publica en 2001 *Culture Matters: How Values Shape Human Progress* con Lawrence Harrison. En éste, analizan el por qué algunos países y grupos étnicos se encuentran en mejores condiciones que otros y el papel que desempeñan los valores culturales en construir el comportamiento político, económico y social de un país. Basándose en causas culturales, estos dos autores discuten el por qué a principios del siglo XXI el mundo está más dividido que antes entre ricos y pobres y entre los que viven libres y oprimidos (Parraguez Kobek, 2014, 101).

Huntington (1993a)⁵¹ planteó que las bases de los conflictos de civilizaciones no serían por factores económicos ni ideológicos, sino culturales. Esto refleja que en el futuro las líneas de ruptura provocarían enfrentamientos y conflictos entre civilizaciones. Ese planteamiento teórico Huntington lo refuerza en (1997a), al sostener que el mundo se ha transformado de bipolar a multipolar, lo que incide en que la cultura sea determinante en la desintegración y conflictos en el futuro.

La construcción teórica de Huntington sobre los conflictos interculturales postguerra fría se fundamenta en responsabilizar la cultura de los enfrentamientos por encima de los aspectos, económicos y políticos a nivel planetario y regional. Para comprender su posición teórica sobre los conflictos de civilizaciones, es necesario entender su quehacer intelectual, su visión diplomática y su incidencia en la Casa Blanca que coincide con uno de los períodos de la Guerra Fría.

Huntington en el nuevo escenario de la globalización reordena su pensamiento reproduciendo esquemas de la bipolaridad desde posiciones totalitarias y poco dialógicas, al defender Estados centrales con la función de ordenar el caos del mundo “postguerra fría”, producto de nuevos actores que no existían durante el conflicto bipolar.

Las publicaciones de Huntington (2000, 2002)⁵² siguen la línea de análisis de (1993a, 1997a), incluyendo en su estudio la influencia de la cultura, la economía, la política y la democracia en una nación, no solo en el choque cultural. Se inclina, además, por el estudio de la diversidad cultural, pero manteniendo la concepción de culturas fuertes y débiles. Al respecto, Huntington y Berger (2002) plantean:

La distinción entre culturas fuertes y débiles sugeridas por Samuel Huntington es útil a la hora de realizar esta conexión (aunque es importante insistir que se trata de categorías descriptivas y no de juicios de valor). La cultura del Este y del sudeste asiático –sobre todo Japón, China y la India– han sido especialmente “fuertes”, mientras que las culturas africanas y algunas europeas han sido relativamente débiles (Berger y Huntington, 2002, 24).

⁵¹ La publicación realizada por Huntington en 1993a sobre el choque de civilizaciones provocará debates, razón por la que, en el mismo año, publica en la misma revista un artículo bajo el título: “It Not Civilization What? Paradigms of Cold War World” (“Si no es una civilización ¿entonces qué es? Paradigmas de la Guerra Fría”) en el que justifica –siguiendo a Kuhn– que el paradigma civilizatorio es el adecuado para explicar las transformaciones postguerra fría. Los planteamientos de estos artículos son ampliados en la publicación de (1997a), donde desarrolla la conceptualización de los paradigmas y plantea el civilizatorio como el que explica con mayor claridad los cambios ocurridos en la postguerra fría.

⁵² Huntington y Harrison (2000) publican *Culture Matters (El Valor de la Cultura)*, donde se concentran en presentar las acepciones de varios autores sobre la cultura. En el 2002 publica la *Diversidad cultural en el mundo contemporáneo* junto a Peter L. Berger.

Desde el planteamiento de Huntington, las civilizaciones se relacionan a través de los Estados que forman parte de ellas. Esta perspectiva de análisis refuerza su tesis de la falta de homogeneidad en el nuevo orden mundial, lo que ha incidido en los conflictos y enfrentamientos a la escala planetaria. Huntington recrea el pasado de la humanidad considerando que el choque de civilizaciones es tribal en el planeta.

2.6.1 UNIDAD CONCEPTUAL DEL PENSAMIENTO DE HUNTINGTON EN LA POSTGUERRA FRÍA

Tomando en cuenta el propósito de esta investigación, es importante reflexionar si en el planteamiento de Huntington postguerra fría existe una unidad teórica que facilite la comprensión de su planteamiento. Desde esta perspectiva, la cultura es la articuladora de su pensamiento en el nuevo orden mundial.

En sus publicaciones de la década del noventa y las del dos mil, la cultura es el eje articulador de su producción teórica y sirve de sustento a su argumento de que las relaciones entre civilizaciones en la postguerra fría serían conflictivas por las diferencias culturales. En este sentido, utiliza las expresiones “choque cultural y de civilizaciones”.

Huntington (2004a) mantiene su línea de análisis en referencia a la cultura y la transfiere al ámbito regional, donde la identidad estadounidense y sus intereses nacionales deben prevalecer sin importar los grupos u orígenes culturales, desde la lógica del Estado nacional y en contraposición a la apertura y comprensión ante posiciones teóricas existentes. Europa Occidental es la base cultural de la identidad norteamericana.

El autor sigue reafirmando la incidencia de la cultura en las relaciones entre las sociedades, agregando como esenciales los aspectos religiosos y lingüísticos como determinantes en el futuro de las relaciones de los estadounidenses y los hispanos. Huntington deja clara la conexión y evolución del choque cultural en sus publicaciones de (1993a, 1997a) y el abordaje del tema del multiculturalismo y la identidad estadounidenses (2004a, 2004b). En ese sentido, reconoce dos sectores enfrentados: a) los multiculturalistas; b) y los que están en contra de estos provocando pugnas dentro del sector americano de la civilización occidental por sus visiones de la identidad.

En el artículo “¿Choque de civilizaciones?”, publicado en 1993 por *Foreign Affaire*, Huntington plantea que las causas de los conflictos serían por razones culturales. En el libro *Choques de Civilizaciones y la Reconfiguración del Nuevo Orden Mundial* (1997a) sigue manteniendo la hipótesis sobre la cultura, sin embargo, agrega lo de las identidades culturales que, en definitiva, son de civilizaciones.

La línea de análisis sobre la cultura, sigue presente en Huntington (2000) en el libro *Culture Matters: How Values Shape Human Progress (La cultura importa: los valores moldean el progreso humano)*. En el libro se plantea la hipótesis de si los valores culturales moldean el progreso humano, presentando los planteamientos de autores como Glazer.

En correspondencia con lo anterior, Huntington (2004a) en el artículo “El Reto hispano”, se plantea el impacto de los inmigrantes en la identidad cultural estadounidense. Se enfoca en demostrar que los colonos inmigrantes del siglo XVII y los que provenían de Europa en los siglos XIX y XX, eran diferentes a los hispanos, porque los primeros fueron fundadores de la nación y los segundos asimilaron la cultura de EE. UU. El caso del hispano es diferente, porque mantienen su cultura, siendo un peligro para la identidad estadounidense. Este planteamiento es ampliado por Huntington (2004b) al publicar *¿Quiénes somos? Desafíos de la identidad cultural estadounidense?* En este se enfoca en presentar los cambios de la identidad cultural estadounidense en el tiempo, planteando la necesidad de diferenciarse de la latina por los orígenes religioso protestante frente al catolicismo de los hispanos.

En el nuevo orden mundial no ha desaparecido la incidencia de las multinacionales en las decisiones económicas de muchos Estados, generando guerras y conflictos. Además, Huntington reduce la noción de ideología a las confrontaciones entre los bloques de la Guerra Fría, dejando fuera de su análisis las estrategias ideológicas del capitalismo global en su fase neoliberal.

La tesis de Huntington sobre una cultura central no se puede ver desconectada de sus planteamientos de civilizaciones débiles y fuertes. Las civilizaciones fuertes son más propensas a tener conflictos con Occidente, porque se conciben con la misma capacidad de avance en referencia a la ciencia y la cultura, mientras que las débiles son menos propensas a resistir la inserción de nuevos valores culturales.

La pregunta que surge es la siguiente: ¿Renuncia Huntington al planteamiento del choque de civilizaciones? La respuesta es que no, lo que cambia es la forma de la confrontación. Durante la Guerra Fría el enfrentamiento era ideológico entre dos potencias, mientras que en la postguerra fría cambia a un enfrentamiento de civilizaciones por las diferencias culturales.

El estudio que realiza Huntington sobre las religiones lo enfoca al islamismo, el catolicismo conservador y el protestantismo. En 1993a y 1997a, se concentra en el islam con la finalidad de presentar su resurgimiento debido a la decadencia de Occidente y al boom del petróleo desde los años 80, reforzando de esta manera la identidad.

Huntington (2004b) se enfocaba en presentar el resurgimiento del islam en los años 90 a nivel global, convirtiéndose en un peligro para EE. UU., debido en gran medida a los ataques terroristas de Bin Laden en el 2001. Desde este análisis, el islamismo no es un enemigo de los estadounidenses, sino los militantes que lo han utilizado como fundamento ideológico para su enfrentamiento contra Occidente.

Huntington cuestiona el movimiento multiculturalista que desde 1997 impulsó el presidente Bill Clinton como una tercera revolución, planteando que la cultura estadounidense podía existir sin la influencia de una cultura europea dominante. Esta posición, implicaba la sustitución de la cultura estadounidense por la angloparlante de grupos raciales.

El autor se queja del triunfo multiculturalista que a su juicio promueve la civilización antieuropea, opuesta a la visión unilateral de valores eurocéntricos que se traducen en el rechazo de los valores culturales de otras etnias. El multiculturalismo desde la perspectiva del análisis de Huntington, se fundamenta en las siguientes premisas:

- a) Estados Unidos está compuesto por varios grupos étnicos y raciales diferentes.
- b) Cada uno de esos grupos tiene su propia característica.
- c) Las élites angloamericanas blancas dominantes en la sociedad estadounidense han reprimido esas culturas y han obligado o inducido a que otros grupos étnicos acepten la cultura angloprotestante de élite.
- d) La justicia y la igualdad de los grupos minoritarios exigen que esas culturas sean liberadas y que la administración pública y las instituciones privadas fomenten y apoyen su revitalización.
- e) Estados Unidos no debe ser una sociedad con una cultura nacional dominante (Huntington, 2004b, 204-206).

En resumen, Huntington asume en la postguerra fría el paso de un modelo bipolar a otro multipolar provocado por la caída del Muro de Berlín en 1989 y la incidencia de varias civilizaciones que luchan por el poder y la hegemonía, provocando caos y enfrentamientos.

En este capítulo, se presentó una panorámica del nuevo orden mundial y su incidencia en la globalización contemporánea, mostrando dos posturas sobre este acontecimiento histórico. Por un lado, la de George Bush que entendía que este sería caótico para el mundo, teniendo como objetivo la guerra preventiva. Por otro lado, la posición de la Comisión Sur, que invitaba a dar primacía a la justicia.

Se demostró que Huntington y Fukuyama coinciden en la interpretación neoliberal de los cambios ocurridos en el nuevo orden mundial, sin embargo, difieren en que el primero entiende que los cambios son caóticos y pueden provocar enfrentamientos, mientras que el segundo defiende el fin de las contradicciones.

Se analizó la incidencia de la globalización contemporánea en el nuevo orden mundial, destacando que no es un fenómeno nuevo, sino que la actual se produce con mayores niveles de aceleración, por la incidencia de los medios de comunicación masivos en la comunicación global. Se presentaron además, los cambios que ocurrieron en el capitalismo de corte neoliberal y la caída del bloque socialista en la postguerra fría. Se analizó la paz fría y el pensamiento de Huntington en relación al nuevo orden mundial que asume el enfrentamiento no en términos ideológicos, sino culturales.

En lo referente al capitalismo, se presentaron su incidencia desde el siglo XVI con el protestantismo, así como su consolidación en el siglo XVIII con los planteamientos del liberalismo, propuesto por John Locke. Con la globalización renacen sus postulados con el neoliberalismo en su planteamiento del libre mercado y los planes de las grandes transnacionales en el Consejo de Washington.

La interpretación de Huntington del islam es fragmentada y le atribuye una unidad de actuación sin diferenciar la diversidad de interpretaciones como plantea López Pintor. En este sentido, el conflicto con el islamismo era inminente, por lo que la justificación de la guerra santa después de los atentados del 11 de septiembre del 2001, propició que sonarán los tambores de guerra en los EE. UU. bajo la influencia de los neoconservadores que defenderán la necesidad de enfrentar el enemigo de Occidente, por medio de ataques y enfrentamientos.

Se demostró que en el pensamiento de Huntington la cultura es la responsable de los conflictos de civilizaciones, convirtiéndose en la unidad conceptual de su producción intelectual después de la caída del Muro de Berlín en 1989. Los elementos que demuestran que la cultura es la unidad conceptual del pensamiento de Huntington en la postguerra fría son: a) la cultura como responsable de los conflictos a escala global y regional; b) la consideración de los peligros de la diversidad cultural para el mantenimiento del orden mundial. Esta consideración la realiza el autor en el análisis de la identidad cultural estadounidense, planteando el impacto negativo de los hispanos en la estabilidad cultural de los EE. UU.

En las décadas de los 90 y del 2000, el pensamiento de Huntington se enfoca en presentar la cultura como la responsable de las contradicciones. No obstante, reconoce la existencia de múltiples globalizaciones, su planteamiento no es de comprensión y apertura, sino de instaurar un orden que supere el enfrentamiento bipolar, reconociendo la existencia de varias civilizaciones.

Desde esta perspectiva, defiende que los Estados-nación seguirán teniendo la preminencia a nivel mundial, pero no reconoce como plantea Castells, la existencia de los Estados red que reconfiguran las relaciones de poder con organismos multinacionales y subnacionales que inciden en las decisiones.

SEGUNDA PARTE
LA TEORÍA DE SAMUEL PHILLIPS HUNTINGTON SOBRE
LAS RELACIONES CULTURALES CONFLICTIVAS

CAPÍTULO III. VISIÓN DE SAMUEL PHILLIPS HUNTINGTON DE LA CIVILIZACIÓN Y LA CULTURA

3.1 ASPECTOS GENERALES

En el primer capítulo se analizó la Guerra Fría y la incidencia del pensamiento de Samuel Phillips Huntington. El segundo presenta una panorámica del nuevo orden mundial, mostrando tres posiciones teóricas: a) la defendida por la “Comisión Sur” en su llamado a la justicia y la equidad; b) la posición del expresidente Bush que planteaba la defensa estratégica frente al enemigo. Se examinaron los cambios producto de la globalización, así como los cambios en la hegemonía del poder; c) la de Huntington y Fukuyama sobre los conflictos y la estabilidad en la postguerra fría.

Se examinó el pensamiento de Huntington en referencia a los cambios ocurridos en la postguerra fría al caer el Muro de Berlín en 1989. A su juicio, el mundo que estaba surgiendo era caóticos, tomando en cuenta que varias civilizaciones entraron al escenario mundial demandando mayor participación.

Huntington plantea como solución en la postguerra fría, Estados centrales que presentarán las directrices a seguir. Estos Estados serían los garantes de la “paz fría” si se consolidaban como guías de esas civilizaciones al imponer orden y paz.

Asimismo, propone la incidencia de ocho civilizaciones en el nuevo orden mundial. Es importante estudiar su visión sobre la identidad estadounidense y su conexión con América Latina, porque extrapola los conflictos globales al plano regional, produciéndose conflictos por la defensa de la identidad.

El análisis del conflicto en el pensamiento de Samuel Phillips Huntington refleja la postura neoconservadora ante los cambios ocurridos en el mundo después de la Guerra Fría. El autor no contempla en su análisis las relaciones armoniosas entre las culturas. En este capítulo, se inicia con el análisis de uno de los aspectos fundamentales de esta tesis: la cultura y la civilización. Se presenta una pincelada global sobre el concepto de cultura desde su origen etimológico, enfocando la investigación en los escritores de los siglos XIX y XX que utiliza para su postura teórica.

La alusión a la cultura y la civilización facilita comprender la posición teórica de Huntington en la postguerra fría, porque estas nociones son fundamentales para analizar su planteamiento sobre los conflictos.

La presente tesis no pretende ser un tratado sobre la cultura y la civilización, sino que procura partir de la comprensión genérica de los términos, para un acercamiento a las concepciones que asume Huntington desde la perspectiva del conflicto y los autores que utiliza en su planteamiento.

3.2 CULTURA

En el concepto de cultura existe una ambigüedad originaria que contiene varias contraposiciones que evidencian una dualidad externa con el concepto de naturaleza y varias contraposiciones internas. De esta manera, “cultura es crítica ideal y al mismo tiempo fuerza social real; para ser realmente crítica, la cultura debe ser social, no mera cultivación individual” (Uribarri Zenekorta, 2003, 178).

Uribarri Zenekorta (2003) resalta la existencia de varias contraposiciones que ayudan a entender la noción de cultura. La primera, se refiere al mundo social construido frente al estado natural – en correspondencia con lo planteado Samuel Pufendorf en 1686–; la segunda, tiene que ver con el refinamiento individual frente a la vida salvaje. Los dos extremos implican, por un lado, el intento de naturalizar la cultura, por el otro, culturizar la naturaleza. De esta manera, la cultura se manifiesta como una ordenación significativa que relaciona los seres humanos con su entorno natural. En el pensamiento kantiano el ser humano era el contemplador de la naturaleza ordenada y mejorada, donde la cultura tiene el papel de humanizarla para hacerla habitable. De esta manera, se pasa del estado natural al social y cultural como lo plantearon Kant y Rousseau, superando la condición instintiva de los animales.

La Real Academia de la Lengua Española (2014) en la vigesimotercera edición de su diccionario, sostiene que el vocablo proviene del latín “cultura” significa cultivo y crianza. Esta definición muestra que esta impacta en todos los ámbitos de la sociedad, en contraposición al planteamiento de Huntington que la reduce a los aspectos que podrían ser conflictivos, sin tomar en cuenta las dimensiones que conforman los procesos sociales en los que participan los seres humanos.

El concepto de cultura designa varios significados. Cuche (2002) presenta la diversidad de planteamientos sobre el término, donde está la “aculturación”, “culturalismo”, “culturas populares”, “culturas de masas”, “cultura de clase”, “cultura burguesa”. Vévelo citado en McEntee (1998), reconoce varias definiciones de cultura, destacando que la antropología tradicional se enfocó en la

visión “totalista”, es decir, la que entendía la cultura como un mecanismo de adaptación enfocado en la organización y la función. La otra posición que reconoce es la “mentalista”. Asume la cultura como un “sistema conceptual” con creencias, percepciones y experiencias compartidas y códigos para conocer las demás personas y el mundo.

White (1982) planteaba que la cultura representaba orden, clase y fenómenos. Los hechos que ocurrían, dependían de una facultad mental propia de la raza humana que se entiende como simbolización. Además, la considera como un mecanismo complicado de organización utilizados por el ser humano para la supervivencia.

Bueno (2004), Cuche (2002), McEntee (1998), San Martín (1999) y Williams (2001) coinciden en que los términos *colere*, y *paideia* –en correspondencia con el uso de los griegos–, significan “educación” y “crianza”. Bueno enfocando su análisis a la cultura subjetiva, sostiene que pasó a la tradición latina con Cicerón como “cultura animi” y agrí-cultura.

De esta manera, Mosterín (1993) afirma que *colere* significaba cultivar. Desde esta perspectiva, *agrum colere* (se entendía como cultivar el campo), mientras que *vitem colere* (significaba cultivar la vid). De estos términos proviene la palabra cultura que originariamente significaba agricultura. En tal sentido, el adjetivo *cultus* se refería al campo cultivado, mientras que *inculto* designaba el que estaba sin cultivar. El uso de los términos se generalizó designando cultura animi como educación o cultivo del alma. En el siglo XVII se le llamó cultos a lo que escribían de manera rebuscada.

A partir del siglo XVIII aparecen usos gramaticales de cultura en relación con el ámbito objetivo, refiriendo el término al hombre, historia de la cultura y filosofía cultural. En 1734 se relaciona con arte desde el planteamiento de la obra de Winckelmann.

Desde esta perspectiva, Bueno (2004) se interesa por la idea fundacional de cultura que la refiere al ámbito subjetivo porque es uno de los primeros usos en el tiempo. Sin embargo, prefiere el adjetivo “subjetual”, porque facilita superar entender la cultura reducida a lo privado, íntimo y espiritual. En este sentido, subjetual incorpora las modulaciones en el tiempo del concepto de cultura, provocando la modernización de su uso. Ampliando el planteamiento precedente, el autor refuta que se considera como una modulación primigenia el concepto particular de cultura agri, considerando que es el punto de partida tecnológico del concepto subjetual de cultura.

Del mismo modo, Brown (1986) plantea que el término cultura se utiliza en varios sentidos que encierran la vida social. La acepción en inglés *cultivation* (*cultivación*) que se refería a lo adquirido mediante el contacto con otras personas, libros, obras de artes, habilidades, creencias, gustos y sentimientos.

San Martín (1999) para comprender la incidencia de la cultura, parte del relato del Génesis sobre la creación donde Adán y Eva vivían en armonía con la naturaleza, luego se produce la ruptura y son expulsados. Lo mismo ocurre en el diálogo de Platón Protágoras, en el mito de Prometeo y Epimeteo donde se evidencia la ruptura con el orden divino, la relación de la vida armónica con la naturaleza, transgresión, vida humana y naturaleza. De este planteamiento, sostiene que existen dos órdenes de realidad contrapuestos: el natural divino relacionado con el orden y el equilibrio; y el orden mundo que representa el caos y la desintegración del orden natural establecido.

La transgresión o la ruptura humana con el orden natural, se evidencia en el sentido etimológico de la palabra cultura referida a la formación y educación del ser humano. En este sentido, San Martín (1999) sostiene que cultura en abstracto es colere, es decir, labrar el campo para cultivarlo, de ahí que el ser humano necesitaba pasar de un estado silvestre a uno natural para ser culto. Los griegos lo asumieron en su formación pasando a denominarse *paideia*.

En el análisis de Bueno sobre la cultura aparecen las acepciones con las que se relacionaba el término desde Grecia hasta el Renacimiento. El autor presenta el planteamiento de Quevedo al cuestionar que una persona era culta si hablaba latín, lo que dejaba fuera otros atributos del término. Esta posición teórica reflejaba una crítica a los usos renacentistas del vocablo. En tal sentido, Bueno (2004) sostiene que:

En el siglo XVI Quevedo ridiculizaba a las «cultas latiniparlas»), es decir, no consideraba -fuese por misoginia, fuese por lo que fuese- que el dominio del latín, aunque fuese a medias, sirviera para convertir a una dama en persona culta. Ni tampoco consideraba auténticamente culto a quien, «en un solo día») -como dice en su *Aguja de mareantes*- incorporaba a su vocabulario los últimos barbarismos (fulgores por resplandores, navegar por *ma-rear*, &c.). Sin embargo, las burlas de Quevedo contra los «cultos», basadas en variar el propio término o sintagma (*culta latiniparla, cultero, cultería, cultedad...*). (Bueno, 2004, 48).

Autores como Bauman (2002), Harris (2007), Geertz (2003), Kuper (2001), Maraña (2010) y William (1976) coinciden en que la cultura no puede reducirse a un ámbito, sino que se refiere a la complejidad y ambigüedad del concepto por los campos que designaba. Desde esta perspectiva, Williams (1976) sostiene que la metáfora cultivar o cultivarse siguió utilizándose en los siglos XVIII y XIX.

Albó (2003) analiza la noción de cultura en su sentido universal y específico. En el primer caso aborda los aspectos que son biológicos; y en el segundo los que se logran por aprendizaje social y los que se han recibido por herencia en las interacciones con otras culturas. Desde esta perspectiva, siempre está en tensión la herencia y el proceso de aprendizaje que se desarrolla en los encuentros con los demás.

El planteamiento del aprendizaje cultural fue abordado por Beals y Hoiijers (1969), resaltando que las diferencias que existen en las culturas no la determinan la herencia, sino que se han educado de modo diverso en cuanto a la manera de hablar, actuar y pensar. En el momento en que estas se modifican, también cambia la manera de entender el mundo y las diferencias.

Los cambios en las relaciones culturales son un proceso dinámico, debido a que las culturas pasan por etapas de crecimiento donde entran en juego los procesos de evolución interna –entre lo que se ha recibido y desarrollado– en interacción con otros grupos sociales. Dentro del ámbito de la cultura se desarrolla un proceso de inculturación que procede de los procesos de socialización y de interacción con el grupo de pertenencia, desarrollando vínculos y arraigo a partir de los valores y la cosmovisión del mundo.

3.2.1 INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

De acuerdo con Cuche (2002)⁵³, la palabra cultura se utilizó de manera formal en el siglo XVIII, apareciendo en el Dictionnaire de la Académie Française en 1718, referida a: “cultura de las artes”, “cultura de las letras” y “cultura de la ciencia”. De esta manera, el uso del vocablo se amplía al aplicarlo para designar varias tareas y oficios.

Durante el Renacimiento Fray Luis de León lo utilizó en referencia a lo que designaba ser “culto” y “civilizado”. En el siglo XVIII los alemanes lo usaron para reforzar la identidad nacional y Kant para diferenciar lo “culto” de lo “inculto”. En relación con la línea de análisis anterior, San Martín (1999) sostiene que la evolución del concepto de cultura en el Renacimiento, el Siglo de Oro y la Ilustración se fundamentó en el ideal axiológico que se consigue con la educación y la formación. Con la ilustración en el ámbito subjetivo de la cultura, se aspira a que el ser humano deje la inmadurez y llegue a ser culto, mientras que en el ámbito objetivo es necesario asimilar para llegar a ser maduro.

⁵³ En el siglo XVIII se produce un cambio en el uso del término cultura por influencia alemana. Su incidencia no se reduce a lo culto y refinado, sino que se utiliza para defender lo nacional por encima de otra cultura.

Para los alemanes la cultura reflejaba la defensa de sus valores nacionales y la consideraban superior a la civilización, porque reforzaba la identidad de un pueblo en el ámbito universal tal y como la asumieron los franceses. Desde este planteamiento se reforzaba la separación radical entre cultura y civilización con la finalidad de defender el nacionalismo. En torno a este punto, Kuper (2001) plantea que:

Cuando los alemanes se mostraban orgullosos de sus logros, no hablaban de su civilización, sino de su *Kultur*. Esta palabra “se refiere esencialmente a hechos intelectuales, artísticos religiosos», y, típicamente, los alemanes “trazan una nítida línea divisoria entre este tipo de hechos, por un lado, y los hechos políticos, económicos y sociales por el otro (Kuper, 2001, 48-49).

En correspondencia con la cita presentada, cultura era el proceso mediante el cual el ser humano se civiliza en una sociedad al acceder a cualidades sociales que les ayudaban a ser pulido y educado. Esto implicaba que ser culto se relacionaba con ser instruido para comportarse de manera adecuada en su sociedad.

Kroeber y Kluchohn (1952) estudiaron el concepto de cultura que en la tradición alemana se denominaba “*Kultur*” como aparecía en las publicaciones de 1793, siendo utilizada por Kant y otros autores alemanes como “*Kulturkampf*”. En 1843 Gustav E. Klemm publicó el primer volumen de *Allgemeine Cultur*, siendo completado en 1852.

En correspondencia con el análisis presentado, San Martín (1999) afirma que al final de la Ilustración, *Kultur* con K, se relacionaba con el estado de madurez del ser humano. En ese sentido, la cultura tenía grado superior compuesta por tres elementos básicos: la ciencia; el comportamiento moral; y, el goce del arte. Por lo tanto, se puede afirmar que en los siglos XVII Y XVIII la noción de cultura no se reduce solo a lo culto, designando varias tareas, aunque los alemanes separaban cultura de civilización. Durante los siglos XIX y XX la antropología estudia grupos humanos, importante en la comprensión de la sociedad.

3.2.2 APORTES DE LOS ANTROPÓLOGOS CULTURALES EN LOS SIGLOS XIX Y XX

En los epígrafes anteriores se presentó el análisis de varios autores sobre la cultura en los siglos XVII y XVIII. En este se estudiará el cambio en su abordaje, desde los aportes de la antropología cultural en los siglos XIX y XX que introduce el estudio del comportamiento de grupos humanos y su quehacer cultural.

En el siglo XIX la antropología abordó la cultura a partir del estudio de grupos humanos, introduciendo el método etnográfico para su abordaje. En tal sentido, son relevantes las propuestas

de Boas (1964), Brown (1986), Bohannan y Glazer (1998), Harris (2001, 2007), Fernández de Rota (2009), Rossi y O' Higgins (1981) y Kottak (2011).

Los aportes de los antropólogos sociales fueron determinantes en el análisis y comprensión de la cultura. Según Diez Nicolás (1976), son relevantes los aportes de Tylor y Morgan, así como Leslie White discípulo de Morgan. Se interesa, además, por autores como Spencer, Durkheim, Boas y Sumner. Desde esta perspectiva, Spencer planteaba que el hombre en la lucha por la existencia creaba cultura. Reconoce la influencia de medios extrínseco e intrínseco, así como la sociedad. A diferencia de Kroeber que entendía lo superorgánico como encuentro y desencuentros entre culturas diferentes, lo entiende como productos de la cultura, donde entran los utensilios, el lenguaje, el saber y la ciencia. Durkheim es uno de los pioneros en plantear un enfoque cultural (social) de los hechos humanos, inclinándose por las explicaciones sociológicas por encima de las psicológicas.

De acuerdo con Diez Nicolás (1976), otros autores que realizaron aportes a la comprensión de la antropología social fueron: Frazer en sus estudios sobre las religiones primitivas que encuentran eco en Malinowski y Mauss. Además, los estudios sobre el lenguaje y la familia de Evcnas- Pritchard, Gluckman y Radcliffe-Brown. Sin embargo, le cuestiona que se enfocan en las culturas primitivas, contrario a Murdock, White, Ralph Linton y Lev-Strauss que se concentraron en el estudio del cambio en la estructura social, la adaptación de los seres humanos a través de la utilización de símbolos en el comportamiento social y la relación entre los individuos y la sociedad, siendo determinante en las relaciones culturales.

En la misma línea de investigación, Beals y Hoijers (1969) se enfocaron en analizar los aportes realizados por la antropología en la comprensión de la cultura, superando reducirla a lo “culto” y lo “inculto”. Desde la perspectiva de los autores citados, la cultura no se restringe a campos especializados del conocimiento, sino que abarca los modelos de comportamientos de la actividad humana. El aporte de la antropología al estudio de la cultura se enmarca en superar las concepciones que contraponían grupos humanos, planteando la necesidad de entender los aportes de cada uno en su contexto.

En el análisis que realizó Boas (1964), la cultura se manifestaba como un conjunto de acciones que constituyen la conducta individual en relación a un grupo o a otros grupos. Las relaciones internas del grupo de origen, así como los productos de las actividades sociales. Sin embargo, cuestiona que estos elementos se analicen por separado, sin reconocer que constituyen una estructura.

Las investigaciones en relación con la incidencia de la cultura en el siglo XIX estuvieron marcadas por el interés de diferenciarla de los planteamientos de los autores del siglo XVIII, al separar los logros humanos de los hechos de la naturaleza. La antropología cultural realiza una contribución valiosa con el análisis de las costumbres, las tradiciones y las formas de vida de los pueblos y los patrones culturales existentes por las interacciones y transformaciones de las interpretaciones producto del aprendizaje cultural.

Por otro lado, Bauman (2002) sostiene que en el siglo XIX se cuestionó la noción de cultura que acuñaron los alemanes en el siglo XVIII en la que separaban los logros humanos de los hechos de la naturaleza. El aporte de Durkheim fue determinante para hablar de hecho social y su importancia para los seres humanos en su interacción.

Para Harris (2001), la antropología cultural fue fundamental para comprender las tradiciones sociales que se aprenden en el tiempo y conforman estilos de vidas, tradiciones y costumbres. Desde esta perspectiva, es relevante el aporte de la etnografía como disciplina porque ayudó a entender las particularidades, interacciones y conflictos que se producen entre las culturas. La antropología cultural analiza las tradiciones que se aprenden en sociedad, mientras la etnografía analiza las culturas contemporáneas.

Según San Martín (1999), el concepto de cultura que utilizaron los filósofos desde mediados del siglo XX, fue el descriptivo, para referirse a las ciencias humanas, la antropología cultural y social, por la antropología francesa que impacta en el siglo XX. Siguiendo los argumentos de Gustavo Bueno y Mosterín, asume el concepto descriptivo-morfológico porque, en primer lugar, describe el tipo de vertiente de la vida humana y, en segundo lugar, las estructuras que lo describen.

Algunos autores plantearon que la antropología cultural es un término acuñado en la Ilustración. En ese sentido, San Martín (1999) cuestiona a Harris el reducir la noción al ámbito ilustrado, planteando sus orígenes en la filosofía de Locke, al analizar la diversidad de costumbres y creencias producto de la conquista. Concluye que el ambiente influye sobre el individuo y determina en sus ideas un a priori natural, de esta manera, los seres humanos con la mente como una página en blanco, la llenan al entrar en contacto con una sociedad. Es un proceso de “enculturación”, es decir, de aprendizaje cultural.

Por su lado, Castro Hernández, Araya Valencia, Nieto Oriols y Pérez Pérez (2012) se refieren a la ambigüedad en las interpretaciones sobre el término cultura desde visiones antropológicas, filosóficas, sociológicas e históricas, siendo fundamentales los aportes de Emile Durkheim, Wilhelm Dilthey, Herbert Spencer, Bronislaw Malinowski, e incluso durante el siglo XX con Clifford Geertz, Claude Lévi-Strauss, Johan Huizinga, Richard Grassby, Fernand Braudel y Peter Burke. En el siglo XIX las nociones de cultura y civilización comienzan a ser utilizadas desde varios puntos de vista y disciplinas. Aparecen planteamientos teóricos que diferenciaban y ampliaban los usos de ambos términos desde la visión antropológica.

El aporte de la antropología en el siglo XIX fue de gran valor para comprender la noción de cultura en referencia a las relaciones sociales. Los antropólogos comenzaron a estudiar grupos humanos y a comparar sus visiones del mundo. La referencia que utilizaron eran los factores humanos y sociales que le daban razón a su cosmovisión del mundo. Siguiendo esta línea de análisis, Bohannan y Glazer (1998) sostienen que:

Aunque muchos antropólogos han caído en el misticismo en algunos textos donde palabras más específicas servirían mejor a su propósito, sin embargo, ninguna escuela de antropología, que es la “ciencia de la cultura” ha visto a sus seguidores volver la espalda a la cultura. Por ahora (Bohannan, y Glazer, 1998, XIX-XX).

Desde el ámbito antropológico surgió la problemática de si la antropología era social o cultural, porque los dos términos fueron utilizados como sinónimos. Ante el dilema de los usos cotidianos de la lengua, los científicos sociales optaron por asumir que los fenómenos sociales eran el producto de una cultura y viceversa.

San Martín (1999) cuestiona que las ciencias sociales –en especial la antropología cultural–, planteen que el concepto de cultura no es antiguo, sino que aparece bastante tarde. Kroeber y White aceptan que existía desde la Ilustración, por lo que es necesario recuperar los ámbitos descriptivos y normativos. En este sentido, realiza un rastreo del término desde Grecia, destacando dos aspectos fundamentales de la cultura: a) la definición desde el modo adjetivo que designa los campos cultivados y remite a la agricultura y al cultivo del campo; b) *paideia* que sería el abstracto, es decir, lograr la formación de los niños griegos desde un ideal helenístico.

San Martín (1999) se enfoca en resaltar los aportes de la filosofía al estudio de la cultura, cuestionando que en las publicaciones realizadas sobre el tema en España por J. Mosterín, Carlos París, J.M Pérez Tapias y Gustavo Bueno no se evidencia el interés por la filosofía de la cultura,

siendo más evidente en las obras de José Ortega y Gasset. Desde esta perspectiva, cuestiona el hecho de que la antropología propiciara la disolución antropológica de la filosofía, desconociendo sus aportes a la comprensión de la pluralidad de las culturas, privilegiando la descripción etnográfica como punto de partida.

En correspondencia con el texto anterior, es importante reconocer la contribución de los autores que cuestiona San Martín en el análisis de la cultura, sin embargo, su planteamiento es importante al rescatar los aportes de la filosofía al estudio de la cultura, más allá del ámbito descriptivo de la etnografía, aunque sea importante.

No obstante, la diferencia entre sociedad y cultura, es importante tomar en cuenta que ambas se entrecruzan porque no existe una sociedad sin quehacer cultural. Desde esta lógica, la cultura se convierte en parte de una sociedad. Al respecto, son relevantes los aportes de Rossi y O'Higgins (1981), cuando plantean:

Es evidente que la definición de Tylor no hace referencia a grupos o interacciones sociales (el punto de vista "social organizativo"), sino que versa sobre determinadas cualidades que poseemos en tanto miembro de una sociedad (Rossi, y O'Higgins, 1981, 40).

En correspondencia con esta línea de análisis, San Martín (1999) resalta que en la definición que asume Tylor sobre la cultura, defiende la influencia de la sociedad en los caracteres producto de la actividad humana, pero no diferencia cultura de civilización, considerándola equivalentes desde el punto de vista etnográfico. En este sentido, encuentra en la definición tres aspectos fundamentales:

- a) Al referirse a cultura como un todo complejo, no explica de donde viene, si es de un organismo, de la agregación o un mixto de ambas. La importancia de la definición radica en asumir la cultura como totalidad, es decir, como el dominio humano separado de lo dado por naturaleza.
- b) La complejidad se concretiza en conocimientos, creencias, el arte, la moral, costumbres.
- c) Los hábitos, productos y costumbres, para pertenecer a la cultura desde el punto de vista etnográfico, deben ser adquirido por el ser humano en la sociedad donde interactúa.

Además del planteamiento de la cita, Rossi y O' Higgins (1981) se refieren a los usos que hicieron los antropólogos del término cultura, así como la distinción entre lo social y lo cultural a partir de los campos de trabajo que abarcaban en los grupos humanos estudiados.

Geertz (2003) defiende que en la sociedad el aspecto simbólico es determinante. Planteaba que el análisis de la cultura no puede abordarse desde una visión reduccionista y cerrada, sino que debe asumir una posición de apertura a los significados y simbologías que la colocan como una ciencia de la interpretación y no de leyes.

Krumpel (2004) plantea que para el poeta y filósofo alemán Herder las diferencias culturales tenían que ser entendidas en su contexto social e histórico, situándolas dentro de su particularidad como parte de la razón desde una hermenéutica de análisis de las tradiciones culturales que entran en contacto. Los estudios de Williams⁵⁴ son relevantes para entender que la cultura no se puede encasillar en un punto de vista, sino que debe situarse en varios enfoques que faciliten la comprensión genérica del término. En tal sentido, Williams (2001) sostiene que:

No obstante, las nuevas condiciones, que los hombres se empeñaron en entender, no eran uniformes y estáticas. Por el contrario, contenían desde el principio una diversidad extrema de situaciones en un marco de tensión elevada y en movimiento. La idea de cultura describe nuestra indagación común, pero nuestras conclusiones son diversas, así como lo fueron nuestros puntos de partida. No es posible hacer que la palabra “cultura” se ponga automáticamente a nuestro servicio como si fuera un tipo cualquiera de directiva social o personal. Su surgimiento con los significados modernos marca el esfuerzo por una evaluación cualitativa total, pero lo que indica es un proceso, no una conclusión. Los argumentos que pueden agruparse bajo su rúbrica no apuntan a ninguna acción o afiliación inevitable. Definen, en un campo común, enfoques y conclusiones. Toca a nosotros decidir si adoptamos algunos y cuál, que no se nos dé vuelta en las manos (Williams, 2001, 245).

La noción de la cultura de Williams no es estática y toma en cuenta la diversidad y los cambios que ocurren en una sociedad, sin que la encasillen a un concepto de uniformidad. En tal sentido, Andrada (2011) interpretando los planteamientos de Williams sostiene que:

La importancia de esos registros y documentos donde se resalta la idea de cultura, que hace a los significados y definiciones para comprenderse el devenir histórico en el contexto de nuestras acciones. La idea de cultura es una reacción general a un cambio en las condiciones de nuestra vida común. Es posible aprender a mirar una y otra vez las nuevas condiciones que no son uniformes, ni estáticas. La concepción de cultura es diversa, podemos considerarla como un proceso y no como un producto final (Andrada, 2011, 13).

En correspondencia con el planteamiento de Williams sobre la diversidad de concepciones de cultura, Harris (2007) sostiene que las conceptualizaciones antropológicas presentan puntos de vista que van desde el reconocimiento de los comportamientos adquiridos, los rasgos genéticos, la forma de pensar de una sociedad, los valores y las normas.

⁵⁴ La obra de Raymond Williams fue publicada en Londres por The Hogarth Press en 1980, bajo el título de *Culture and Society. Coleridge to Orwell*. En español fue publicada en Buenos Aires por la Editora Nueva Visión en el 2001, bajo el título de: *Sociedad y Cultura 1780-1950. De Coleridge a Orwell*.

La antropología cultural se divide en varias escuelas que presentan desde sus análisis diversas perspectivas de la cultura, como se muestra a continuación:

3.2.2.1 Evolucionismo cultural

De acuerdo con McEntee (1998), el evolucionismo concibe el mundo como un sistema dinámico, oponiéndose a la teoría creacionista. La evolución cultural difiere de la orgánica en que es híbrida y tiene asimilación acumulativa, mientras que la segunda es diversificada y se caracteriza por la desintegración.

El aporte de Taylor⁵⁵ –considerado el fundador de la antropología académica– es relevante para entender la existencia de patrones culturales elaborados socialmente, así como los estilos de vida adquiridos.

Para Giordano (2010), la antropología cultural ha realizado diversos aportes a la cultura con el estudio de grupos humanos. Las contribuciones de los antropólogos evolucionistas durante los siglos XIX y XX se fundamentaron en estudios etnográficos de tribus de Nueva Guinea, Australia, África y América. Los aportes fundamentales de los antropólogos evolucionistas se pueden resumir de acuerdo con Giordano (2010) en los siguientes aspectos:

- a) La cultura es un proceso de interacción de los individuos en la sociedad, por lo tanto, se opone a la visión de los historicistas y los psicologistas que defendían que los aportes de grandes hombres determinan el futuro de la humanidad.
- b) La cultura se adquiere desde la infancia por proceso de socialización.
- c) Se interesan por estudiar los cambios que se producen en una sociedad a partir de los conflictos.
- d) La defensa del método comparativo en antropología, mediante el cual podían comparar los aportes de diversos grupos.

Los aportes del evolucionismo son evidentes, a partir de métodos etnográficos, sin embargo, existen cuestionamiento sobre las fuentes que utilizaron porque algunas provenían de lo que decían viajeros y visitantes, no obstante, se debe admitir que realizaron estudios de grupos humanos que han determinado la comprensión de los aportes sociales.

En correspondencia con el párrafo precedente, Beals y Hoijers (1969) sostienen que es importante destacar que, al hablar de evolucionismo cultural, no se reduce a las doctrinas evolucionistas del

⁵⁵ En el libro *Cultura Primitiva* Tomos 1 y 2 Tylor fue pionero en el estudio antropológico de la cultura.

siglo XIX, sino a los cambios en una población que posibilita su adaptación a un medio ambiente determinado y al encuentro con otras culturas.

3.2.2.2 Difusionismo cultural

Para Giordano (2010), otro grupo importante de antropólogos que estudiaron la cultura fueron los difusionistas. Su análisis partió de los planteamientos biológicos del siglo XIX, al asumir que los fenómenos socioculturales emigran de un hábitat a otro provocando mutaciones y fenómenos culturales únicos. Esta postura teórica fue defendida por G. Eliot Smith y F. Graebner y W. Schmidt.

Los autores difusionistas dejan fuera de sus análisis las relaciones institucionales y sociales de los grupos que interactúan, defendiendo una visión sesgada de la sociedad, privilegiando en su interpretación los comportamientos de los grupos sociales, sin comprender su impacto en los cambios que puede generar una cultura en el tiempo.

3.2.2.3 Funcionalismo cultural

El planteamiento funcionalista parte de los aportes de autores como Brown (1986) y Malinowski (1975), entre otros, que realizaron estudios etnográficos en tribus y culturas del Pacífico. Un aspecto importante de los planteamientos de Brown (1986) y Malinowski (1975), es el reconocimiento de que el aspecto esencial de la cultura es la distribución de los seres humanos en grupos que definen las relaciones materiales dentro de un espacio geográfico, donde se evidencian las producciones, herramientas y artefactos que se convierten en la riqueza de esa cultura.

Malinowski (1984) en un estudio etnográfico realizado a tribus del Pacífico en Nueva Guinea, se concentró en analizar el comercio Kula, mediante la interpretación de su organización, estructura social, costumbres, creencias, economía y trabajo. La conclusión a la que arribó fue que las culturas primitivas no solo se dedicaban a la sobrevivencia, sino que integraban el comercio en sus interacciones.

Para el funcionalismo la sociedad es una unidad funcional. Desde esta perspectiva, Malinowski (1975) reconocía culturas primitivas simples y desarrolladas con diferentes manifestaciones que abarcaban: la sociedad, la supervivencia, la raza y los tipos de organizaciones existentes.

En los planteamientos de Malinowaki se evidencia el análisis de la cultura a partir de una visión funcionalista de unidad y de la imagen de un organismo que se extrapola a la sociedad. Este

planteamiento se encuentra también en el concepto de “sistema social” asumido por Brown (1986) cuando plantea:

Cualquier sistema social, para sobrevivir, ha de ajustarse a ciertas condiciones. Si podemos definir de modo correcto una de estas condiciones universales, esto es, una a la cual hayan de ajustarse todas las sociedades humanas, tendremos una ley sociológica. Por tanto, si puede demostrarse que una institución particular, es el medio por el cual la sociedad se ajusta a una ley, es decir a la condición necesaria, podremos hablar al origen de esto como del “origen sociológico de la institución (Brown, 1986, 55).

Por su lado, Spengler (1923, ed. 1999) contempla la evolución de la cultura desde dos etapas: la primitiva y la precultura. La última se refiere a un proceso de cambio donde entran elementos novedosos en la cultura, sin embargo, sus estudios sobre las culturas sirvieron de plataforma teórica para reconocer su evolución y recorrido en la historia.

De acuerdo con el análisis de Diez Nicolás (1976), Malinowski equipara cultura con organización social, por lo que la sociología quedaría dentro de la antropología. Desde su perspectiva funcionalista, se opone al evolucionismo y al difusionismo cultural. Aunque concede importancia a la interpretación psicológica, autores como White la rechazan para explicar la cultura.

3.2.2.4 Particularismo histórico

Para Giordano (2010), el particularismo histórico surge en los EE. UU. con los estudios de Franz Boas, teniendo como discípulos a Linton, Ralph, Abram Kardiner, Alfred Prever, Ruth Benedicta. La escuela cuestionó los planteamientos del biologismo y de la higiene cultural, así como las generalizaciones de los funcionalistas, evolucionistas y difusionistas. En correspondencia con el planteamiento anterior, Diez Nicolás (1976) sostiene que Boas le cuestiona al evolucionismo y el difusionismo ser métodos estáticos de clasificación de la cultura, sin probar estos planteamientos. Se inclina por un método histórico que se fundamenta en que cada grupo social tiene sus particularidades y no puede ser comparado con los demás.

El aporte fundamental de Boas consistió en cuestionar que el planteamiento evolucionista en referencia a la historia, no puede explicar en todas sus manifestaciones la integración del individuo a las instituciones sociales. Analiza el comportamiento individual en referencia a las costumbres y los productos resultantes de la actividad humana.

De acuerdo con el análisis de Cuche (2002), Taylor y Boas han realizado aportes significativos al concepto de cultura utilizado en la actualidad. El primero se puede considerar como el inventor

del concepto científico de cultura, mientras que el segundo es el primero en estudiar culturas primitivas, por lo que se le puede considerar el padre de la etnografía.

3.2.2.5 Postura estructuralista

Los planteamientos del estructuralismo derivan de los estudios sobre la cultura de Levy Strauss (1995), quien realizó investigaciones antropológicas en Brasil, concibiendo la estructura social en referencia a los aspectos formales de los fenómenos sociales, superando la descripción de su incidencia al introducir nociones y categorías.

Strauss diferencia estructura social de relaciones sociales. La primera no se refiere a una realidad empírica, sino a los modelos construidos a partir de su influencia, mientras que la segunda sirve de sustento para la cimentación de modelos que evidencian la estructura social. Se constituye en un método a ser aplicado a diversos problemas etnológicos, no a uno particular. Según Levy Strauss (1995), los modelos para ser denominado estructura social deben cumplir con las siguientes condiciones:

- a) La estructura presenta característica de sistema, porque la modificación de un elemento influye en todo.
- b) Un modelo corresponde a un grupo de transformaciones que corresponden a un conjunto de modelos.
- c) Predecir la manera en que la transformación de un modelo incide en la transformación de los demás modelos.
- d) El modelo debe ser construido de tal manera, que debe dar cuenta de todos los fenómenos observados.

En lo referente al término cultura en el recorrido que se ha realizado, se puede concluir que incluye aspectos como la herencia, las costumbres, entre otros, siendo relevante el estudio de grupos humanos en el siglo XIX en la comprensión del mundo. Este aspecto es importante para reconocer que no se consideraba como una parte estática de la sociedad, sino que es dinámica.

3.2.3 PLANTEAMIENTO DE LA UNESCO SOBRE LA CULTURA

Desde los años sesenta la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), ha realizado varias declaraciones sobre la cultura, siendo relevante el documento: “Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial” publicado en 1969, en el que recoge

las declaraciones de 1951, 1964 y 1967. El llamado que realizó, se enfocó en cuestionar la raza en referencia a la división tradicional de blancos, negros y amarillos.

Los argumentos de la Unesco se fundamentaron en los cambios y movilizaciones que ocurrieron en el mundo entre culturas, por ser un reto para la comprensión y la armonía a la escala planetaria. La declaración de 1964 asume que las culturas a pesar de ser diferentes se complementan entre sí.

La Unesco (1998) defiende los derechos individuales y colectivos en referencia a la cultura. En esta línea de análisis, continúa la "Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural" del (2002), al plantear el respeto de la pluralidad en beneficio de todas las generaciones futuras.

Considerando los planteamientos de la Unesco sobre la cultura, se concluye que su análisis refuerza la identidad cultural preservando la diversidad. Esto implica situarse en apertura y comprensión de los cambios que ocurren con la finalidad de comprender los puntos de vistas de las culturas diferentes.

3.2.4 CULTURA EN UN MUNDO GLOBAL

Hasta el epígrafe anterior, el análisis se enfocó en presentar la evolución del término cultura, así como la influencia alemana y de la antropología cultural en un cambio de comprensión de las relaciones interculturales. En este, se analizará la cultura en un mundo global con la finalidad de comprender las posturas teóricas existentes para relacionarlas con el planteamiento de Huntington.

Existen varios escritos que abordan la cultura en el proceso de la globalización, siendo relevantes los aportes de Ander Egg (2001), Beck (1998), Huntington y Berger (2002), Burke (2012), Colarte Olivares y Peña Vallejo (2009), Etxeberria (2004), García Canclini (1997), Giménez (2002), Palmer (2006) y Reder (2012).

Los argumentos de Etxeberria (2004), son relevantes para comprender la cultura como un proceso que se manifiesta en una situación de ambigüedad que repercute en que sea liberador al interior, y justo y solidario al exterior.

La cultura en el proceso de la globalización no se puede entender sin referirse a los grupos sociales que interactúan, porque su accionar es determinante en las relaciones sociales que se tornan complejas, porque a diferencia de siglos anteriores, los niveles de encuentros se manifiestan con mayores niveles de interacción. Desde esta perspectiva, Etxeberria (2004) afirma:

Por lo que se ha visto en los puntos anteriores, la multiculturalidad es un fenómeno inevitable. Pero en teoría ésta podría vivirse en aislamiento estricto de cada cultura respecto a las demás. Ahora bien, la situación de aislamiento ha sido excepcional, y en la realidad actual no se da. Los grupos culturales están en permanente contacto. Pero a su vez los contactos son de muy diverso tipo (Etxeberria, 2004, 40).

Los grupos sociales inciden en posibilidades de relacionamientos que repercuten en posturas que se asumen frente a la cultura con la que se interactúa, provocando que se manifiesten en variantes, como se muestra en la cita a continuación:

En cuanto a lo que son fácticamente, pueden darse en principio estas posibilidades: 1) relación de dominio manifiesto, con las tres variantes de explotación, marginación o segregación y exterminio; 2) relaciones a través de las cuales una cultura absorbe a la otra: asimilación, que se acerca más o menos al dominio en función de la menor o mayor aquiescencia de la cultura asimilada; 3) relaciones de yuxtaposición mutuamente aceptada con contactos escasos: multiculturalidad; 4) relaciones efectivas de intercambio: interculturalidad; 5) generación de una nueva cultura por fusión de otras: Mestizaje cultural. Hay que observar que en los casos 3,4 y 5 pueden darse-normalmente se dan- relaciones de superioridad/subordinación que expresan dominio, por lo que la frontera con 1 es clara en los extremos de dominio/no dominio, pero hace confusa en situaciones intermedias (Etxeberria, 2004, 41).

Las posibilidades de relación de los grupos sociales analizados en la cita, presentan retos para la convivencia global por la multiplicidad de factores que se presentan. En este sentido, ocurren situaciones donde se evidencia la xenofobia. En definitiva, lo primero que prima es subordinar el grupo de origen, siendo el encuentro y la aceptación momentos posteriores.

De acuerdo con Etxeberria (2004), los niveles de autonomía que presentan los grupos sociales dependerá de su posicionamiento frente al externo, entendiendo que se autoafirman en contraposición a la diferencia. Existen grupos con autonomía privada que se asumen como asociación de individuos con iniciativa propia de la sociedad civil. Otros, defienden su autonomía pública por su naturaleza y entienden que deben ser reconocidos como colectivo, porque su identidad está ligada a un territorio y una lengua.

En la globalización contemporánea se produce una batalla entre la “cultura mundial mercantil” y la “cultura local”. La interculturalidad plantea comprender las complejidades de los procesos en relación directa con los medios de comunicación de masa y el comercio internacional al extender su campo de acción a otros países.

La comprensión de la cultura entendida como la promotora de los conflictos deja de lado, que la sociedad es dinámica y que la construcción cultural en el proceso de la globalización es compleja por las migraciones, aumento de la pobreza, la violencia, entre otras.

Siguiendo esa línea de análisis, Reder (2012) plantea que la cultura en la globalización amerita ser entendida más allá de concepciones que se refieren a lo culto, para avanzar hacia la comprensión de la diversidad y la pluralidad de valores que presenta el mundo. Esto implica situarse desde una posición de cuestionamiento ante la racionalidad única que los postmodernos cuestionan a los modernos.

Los productos y medios culturales que circulan alrededor del mundo han propiciado la interacción de lo nacional con lo extranjero. A pesar de que en Occidente es más evidente la homogeneización del consumo masivo, no implica que impacte las creencias e identidades. La cultura en el ámbito local se manifiesta con mayores niveles de heterogeneidad, mientras que a nivel mundial se evidencia la tendencia a la homogeneización. Desde esta perspectiva, Burke (2012) sostiene:

Lo cierto es que los signos indican que probablemente tendamos hacia una cultura mundial, cuasi mundial o, al menos, crecientemente mundial, sobre todo en Occidente, pero también en Japón y, cada vez más, en China. Pensemos en el arte contemporáneo. La homogeneización en este campo no implica que sobreviva un único estilo a expensa de sus rivales. Lo que apreciamos es una homogeneización mucho más compleja que abarca toda una gama de estilos rivales: abstractos y realistas, op y pop, etcétera. Actualmente todos están a disposición del artista, al margen de su lugar de residencia. A nivel local impera lo heterogéneo. A nivel individual se tiene mayor capacidad de elección, más libertad, más opciones. Sin embargo en el plano mundial vemos lo contrario, una disminución de la diversidad. (Burke, 2012, 143).

De acuerdo con Giménez (2002), la homogeneización no quiere decir desconocimiento de la pluralidad de culturas que emanan de la globalización, tratando de imponer patrones culturales como paradigmas universales. Esta posición se basa en la sumisión de los Estados nacionales a una hegemonía mundial que traza las pautas a seguir.

El análisis realizado por Rizer (1996)⁵⁶, se enfoca en examinar el éxito de la macdonalización a nivel mundial, destacando la eficacia y la calidad a partir de un sistema racionalizado que puede entrar en contradicción con los seres humanos. Esa lógica globalista, se centra en la producción en cadena:

Pero alguna cosa falla en todo este cuadro. Podemos aceptar que la eficacia, la previsibilidad, el cálculo y el control, conseguidos mediante la tecnología no asistida por el hombre, son los componentes básicos de un sistema racionalizado. No obstante, como veremos en capítulos posteriores, los sistemas racionalizados producen, a menudo, irracionalidades. Trataremos el lado negativo de la macdonalización, de una manera más sistemática, en el capítulo expresamente dedicado a la irracionalidad de la racionalización. Otra manera de decirlo sería la de que esos sistemas racionalizan sirven para negar la razón humana; los sistemas racionalizados pueden llegar a ser irracionales (Rizer, 1996, 27).

⁵⁶ La tesis de la macdonalización interpreta la globalización desde el ámbito de la producción más allá del ser humano. Cuestiona la irracionalidad de la producción en cadena a nivel mundial, dejando de lado la humanidad.

El proceso de macdonalización crea un modelo global del trabajo que se fundamenta en la producción en cadena desde principio del siglo XX, donde los trabajadores pasan a la condición de autómatas con un papel secundario al servicio de garantizar comidas rápidas que impactan con niveles de eficiencia, control y eficacia.

Desde esta lógica de análisis, Beck (2005) sostiene que la homogeneización cultural se ha promovido a partir de la tesis de la macdonaldización de la cultura con fabricación de símbolos que se utilizan como válidos a partir de una convergencia de la cultura global y la universalización de modos de vida y conductas transnacionales, donde se pueden ver los mismos símbolos en todos los países del mundo promovidos por la industria cultural.

En el mundo global prima según Beck (1998), una “utopía negativa” que se expresa en la globalización cultural desde la influencia del mercado. En esta lógica, se promueven los símbolos mercantiles procedentes de las empresas multinacionales como los garantes de la promoción de sus valores culturales.

En el recorrido realizado, se pueden evidenciar dos puntos de vista sobre la cultura: a) por un lado, plantea los valores universales, sin tomar en cuenta las interacciones culturales que se dan en el mundo; b) por el otro, la limita a las propagandas publicitarias emanadas de las industrias culturales. Los patrones de dominación del mercado son aprovechados para defender que las culturas locales siguen estos lineamientos.

Con la globalización surgen varias interpretaciones sobre la cultura, siendo relevante la de los hiperglobalistas, escépticos y transformacionistas⁵⁷. Los primeros defienden la homogeneidad cultural mundial de la industria cultural. Los segundos defienden una posición culturalista que asume la cultura desde el conflicto y se concentran en destacar que la globalización está terminando con los Estados nacionales, provocando que la identidad de ellos sea socavada por las migraciones y los conflictos que se generan. Los terceros entienden que la globalización es un proceso complejo por la interacción de las culturas, lo que demanda mayor comprensión de los cambios sociales, políticos y económicos del mundo.

3.2.4.1 Hiperglobalizadores, homogeneidad e industria cultural

Los hiperglobalizadores asumen una postura optimista y homogénea de las relaciones culturales de la economía y la incidencia de empresas transnacionales que dirigen los destinos

⁵⁷ La interpretación de Held *et al.* (2002) sobre la globalización cultural, facilita comprender la complejidad del proceso y los puntos de vista que interactúan. El planteamiento de los autores puede ser de utilidad para cuestionar posturas teóricas reduccionistas de este fenómeno, excluyendo la conexión con el pasado.

de la humanidad. Desde esta visión, lo importante es situarse en el camino de la “modernización neoliberal”. Al respecto, Held *et al.* (2002) afirman que para los hiperglobalizadores la globalización económica trasciende las fronteras y convierte los gobiernos nacionales en sustentos locales de los mercados globales.

Los hiperglobalizadores defienden la bonanza de la democracia neoliberal desde la homogeneidad de las relaciones culturales globales, al reducirla a los aspectos propagandísticos emanados de la “industria cultural”.

Desde una perspectiva de cuestionamiento al planteamiento de los hiperglobalizadores, Ander Eeg (2001) afirma que en la globalización contemporánea la cultura se presenta como un proceso que impacta de manera directa o indirecta a todo el mundo, bajo el predominio de una concepción neoliberal que promueve sus valores desde los parámetros de los medios de comunicación transnacionales.

Los planteamientos de Horkheimer y Adorno (1994) son de utilidad para cuestionar la incidencia de la “racionalidad técnica” en la creación de patrones culturales de consumo a nivel global, mediante la manipulación de las masas para promover los adelantos tecnológicos y la producción en serie de artefactos electrónicos que determinan la convivencia en el planeta.

Las corporaciones de telecomunicaciones se han privatizado en todo el mundo, provocando que los competidores extranjeros realicen alianzas. El cambio fundamental que se ha producido en los medios de comunicación en la actualidad en comparación con la década de los setenta, radica en que las corporaciones nacionales eran propiedad del Estado, mientras que en el mundo globalizado son de transnacionales o de inversión mixta.

Beck (1998) plantea que la cultura global no puede entenderse estáticamente, sino desde una visión contingente y dialéctica, que no se reduce al economicismo y a la lógica unívoca del capital, sino que, por el contrario, se observan elementos contradictorios de las culturas glocales.

3.2.4.2 Posición escéptica

Held *et al.* (2002) se enfocan en analizar los planteamientos de los “globalistas” y los “escépticos” sobre los cambios culturales que se dan en un mundo global. Para los escépticos, la influencia de varias culturas pone en peligro la identidad nacional. En referencia a esta temática sostienen que:

La lucha por la identidad nacional y la nacionalidad ha sido tan amplia que los escépticos dudan de que pueda verse erosionadas por las fuerzas transnacionales y, en particular, por una supuesta cultura de masa global. De hecho, los defensores de la primacía de la identidad nacional hacen hincapié en sus cualidades permanentes y en la profunda atracción que ejercen las culturas nacionales en comparación con las cualidades efímeras y sustitutivas de los productos de las corporaciones mediáticas transnacionales, Coca-Cola e ídolos del Pop (véase Smith, 1990, y Brown, 1995). (Held et al. 2002, 40-41).

En esta línea de análisis, Guiddens (2002) sostiene que los “escépticos y los radicales” conciben la globalización desde el aspecto económico, dejando de lado que la globalización es política, tecnológica y cultural. Los primeros entienden que el caos generado por varios bloques crea incertidumbre, mientras que los segundos afirmaban que el tiempo del Estado-nación había terminado.

La postura teórica de los escépticos cuestiona la desaparición del Estado-nación y se refugia en la visión de la defensa de la identidad nacional, planteando conflictos culturales por las contradicciones entre la economía global y la local. Para estos teóricos es necesario proteger la cultura y el Estado nacional a partir de posturas fundamentalistas y agresivas, como muestra la cita a continuación:

Esta desigualdad, en opinión de muchos escépticos, contribuye al fomento de un nacionalismo fundamentalista como agresivo, de tal manera que, en lugar del surgimiento de una civilización global como la pronostican los hiperglobalizadores, el mundo está fragmentado en bloques de civilizaciones y enclaves étnicos (Huntington, 1996). Por consiguiente, la idea de homogenización cultural y de cultura global son mitos adicionales que son víctimas del argumento escéptico. Además, la intensificación de las desigualdades globales, la *realpolitik* de las relaciones internacionales y el “choque de civilizaciones” revelan la naturaleza ilusoria del “gobierno global”, en lo que concierne a la administración del orden global (Held *et al.*, 2002, XXXVI).

Los escépticos consideran que el mundo posguerra fría se ha organizado en bloques de civilizaciones que imposibilita la existencia de un gobierno global como plantean los hiperglobalizadores, siendo evidente la fragmentación y el aumento de los conflictos a nivel global.

3.2.4.3 Posición transformacionalista

De acuerdo con Held *et al.* (2002), para los “transformacionistas” los cambios producidos por la globalización cultural son complejos porque avanzan con mayor intensidad que en otras épocas, debido a que los medios de comunicación facilitan que la información transite con mayor aceleración que en el pasado, provocando nuevas redes culturales.

Los transformacionalistas defienden que la globalización es un proceso complejo, por lo que se inscriben en analizarla desde la apertura a nivel planetario y regional. La globalización es un factor determinante para que algunos Estados se beneficien más que otros. Los cambios ocurridos impactaron los países desarrollados y beneficiaron las élite nacionales que se integran al nuevo proceso por las implicaciones que se generan en el mundo financiero global.

3.3 CIVILIZACIÓN

El vocablo civilización se utiliza en esta tesis en referencia al uso de Huntington al analizar los planteamientos de los autores que le sirvieron de sustento teórico para fijar su posición sobre el “choque de civilizaciones”. Según Braudel (1970), Cuche (2002), Ferguson (2012) y Kuper (2001), la noción civilización fue utilizada en el siglo XVIII por los franceses en referencia a los progresos de la humanidad y los seres humanos, su refinamiento y forma de vida. Existe acuerdo en varios autores de que proviene del vocablo latino *civilis*. En tal sentido, Ferguson (2012) afirma que:

El de *civilización* es originariamente un término francés, utilizado por primera vez por el economista galo Anne-Robert-Jacques Turgot en 1752, y publicado inicialmente por Víctor Riqueti, marqués de Miranbau, padre del gran revolucionario, cuatro años después. Samuel Johnson, como aclara el primer epígrafe de una Introducción, no aceptaría el neologismo, prefiriendo el término *civilidad*. Si para Johnson la *barbarie* tenía un antónimo, este era educado y cortés (aunque a veces también grosera) vida autónoma de la que él tanto disfrutaba en Londres (Ferguson, 2012, 40-41).

En este sentido, Fernández Buey (1995) refiriéndose a la evolución del término a lo largo de la historia, presenta los usos que consideraban el extranjero como “bárbaro” –caso de Grecia y Roma–, o el cristiano como el “civilizado” frente a un pagano “bárbaro”. El conquistador que exhibía su ser “civilizado” frente a un conquistado que vivía en la “barbarie”.

Según Starobinski (1999), la noción de civilización tiene antecedentes latinos. A finales de la Edad Media (en los siglos XIII y XIV) y a inicio del Renacimiento se usó desde las acepciones “*civilité*” y “*civiliser*”. En el siglo XVI Montaigne lo usó para designar las naciones más civilizadas de las menos civilizadas y en el ámbito de la jurisprudencia se hablaba de trasladar el aspecto civil a lo penal.

En esta línea de análisis, Le Golf (1999) sostiene que en la Edad Media los monasterios fueron el centro de la cultura medieval, a pesar de la dispersión y el aislamiento de las ciudades. Los monjes fueron el soporte cultural en medio del desorden existente y el trasfondo de un Occidente inmerso en el salvajismo. La vida monacal sirvió de equilibrio a la civilización occidental. Sus

aportes al conocimiento se convirtieron en una lucha constante en sus esfuerzos por derrotar el paganismo desde la fe cristiana.

Durante el Renacimiento ocurre un cambio del término cortesano referido a la clase alta, al de civilización que abarcaba aspectos como las costumbres y la educación como el andamiaje principal de la sociedad que se comportaba de forma civilizada. A pesar de este cambio, Erasmo se inclina por la definición medieval, como se muestra en la cita a continuación:

En el siglo XVI va desapareciendo lentamente el empleo del término *corticoide* entre la clase alta, mientras el concepto de civilicé va haciéndose más frecuente y, por último, acaba predominando el siglo XVII (*sic*), al menos en Francia. Ello constituye un signo de cambio de comportamiento de magnitud considerable y que, además, no produjo a través de una sustitución repentina de un ideal de buen comportamiento por otro radicalmente opuesto al primero. Por el contrario, como se ha dicho, la *Civilitas Norum Puerilium* de Erasmo, para seguir dentro de esta obra, se mantiene en gran parte dentro de la tradición medieval (Elías, 1987, 115-116).

Analizando la incidencia de noción de civilización en el siglo XVIII, Cuche (2002) y Starobinski (1999) sostienen que los ilustrados se refirieron al término civilizado como el progreso de la humanidad y la transformación de la sociedad, planteando los cambios que debían producirse en un pueblo que se civilizaba.

Los estudios de Morgan (1971) sobre la civilización se enfocaron en presentar períodos que reflejan la asunción de la contraposición de civilización-barbarie, defendiendo que la primera era un proceso que implicaba un recorrido histórico desde estadios de salvajismo y barbarie hasta llegar a la actualidad.

En Morgan el Estado de la civilización no significaba la cúspide de Occidente, sino más bien un proceso de evolución y transformación que conllevaba a logros superiores. Sin embargo, las concepciones de salvajismo y barbarie se presentan en referencia a condiciones de desarrollo tecnológico o no al que llegaban las civilizaciones.

Kroeber y Klucichohn (1952) sostienen que la palabra civilización es más antigua que cultura en las tradiciones francesa e inglesa. En inglés se asoció con civilizar, mientras que en alemán se relacionó con la influencia del Estado. A mediados del Siglo XIX, en Alemania el término civilización desaparece, lo mismo ocurre con el término cultura en Inglaterra, definiendo los términos presentándolos como lo opuesto. Desde esta perspectiva, Spengler planteaba que una cultura cuando se cristaliza y se vuelve improductiva se convierte en civilización.

3.3.1 CIVILIZACIÓN EN CONTRAPOSICIÓN A BARBARIE

Teniendo en cuenta el planteamiento anterior, la contraposición civilización-barbarie y otros epítetos con los que se denominaba al extranjero, justificaron su anulación como ser racional con derecho de plantear su punto de vista. Desde esta perspectiva, Wimmer (1995) afirma que la filosofía tiene un papel preponderante en el cuestionamiento de los calificativos que rechazan las culturas diferentes con sus aportes y límites.

Spengler (1923, ed. 2009)⁵⁸ se refiere a la polaridad civilización - barbarie al considerar que en la época primitiva nacieron las ciudades y luego se produce la lucha entre el campo y la ciudad. Al resultar vencedora la *civis*, triunfa la representación simbólica de ella y se destierra el elemento campesino al imponerse la ciudad.

En este sentido, Fernández Buey (2004) sostiene que en Grecia y Roma se utilizó el término a partir de la polaridad civilizados - bárbaros, mientras que en el medioevo y en los comienzos de la modernidad empezó a ser utilizado en referencia a la racionalidad y el orden, en contraposición a lo bárbaro como símbolo del desorden y la irracionalidad.

La defensa de la civilización a partir de la pertenencia a las polis justificaba racionalmente la condición de la barbarie en relación al extranjero que por su condición no tenía derechos adquiridos, como ocurría con los esclavos que, de acuerdo con Platón y Aristóteles lo eran por naturaleza.

La apología de la esclavitud por naturaleza se fundamentaba en que existían hombres que nacían para ser esclavos y no tenían raciocinio, es decir, condición de razonamiento. Al respecto, Fernández Buey (1995) afirma:

Platón, como la inmensa mayoría de sus contemporáneos, daba por descontado que los griegos esclavizaran a los bárbaros por ser estos “enemigos naturales”. Y aunque Platón no llegó a formular de manera explícita la teoría sobre la esclavitud natural, esta queda implícita en sus ideas. El primer autor que llega a una exposición en regla de la teoría de la esclavitud natural es Aristóteles (Fernández Buey, 1995, 33-34).

El recorrido de Fernández Buey por el concepto de barbarie en referencia al extranjero, al esclavo o al conquistado, replantea en la actualidad la discusión sobre el planteamiento de Huntington, donde el emigrante es el bárbaro considerado peligroso. Esta posición privilegia las relaciones culturales desde la exclusión de los puntos de vista de los que se consideran más débiles.

⁵⁸ Sigo la traducción de Manuel G. Morente, del título en español *La Decadencia de Occidente*, tomo II, publicado en Madrid en 1998, por Espasa Calpe, S.A. La publicación original en alemán se realizó en 1923, bajo el título *Der Untergang des Abendlandes*.

3.3.2 CIVILIZACIÓN EN CONTRAPOSICIÓN A BARBARIE EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Hasta aquí, se ha presentado la incidencia de la contraposición civilización-barbarie en el pensamiento europeo. En este epígrafe se aborda su impacto en el pensamiento de la conquista y los autores latinoamericanos desde la época colonial hasta la actualidad.

Jáuregui (2005) sostiene que los cronistas y cartógrafos comenzaron a etiquetar a los aborígenes de “caníbales” en contraposición del conquistador civilizado. El nativo se convierte en un ser despreciable y sin racionalidad que actúa sin piedad frente a sus enemigos. Este planteamiento se convirtió en la fuente discursiva de la conquista.

La contraposición de civilización-barbarie partía de argumentaciones teóricas que planteaban la existencia de un grupo superior garante de la racionalidad y el orden, a diferencia de los pueblos extranjeros que no gozaban de este privilegio.

Los discursos sobre la marginación y la barbarie se sitúan en un análisis que desconoce la diversidad y pretende imponer una interpretación de los demás deshumanizándolos. Desde esta lógica, Zea (1969, ed. 2012) planteó la discusión sobre la civilización y la barbarie desde la interpretación que se hizo del proceso de la conquista, cuestionando la negación de la diferencia y la diversidad.

Desde el siglo XVII se utilizaron los términos “civilización” y “barbarie” en referencia a los países que en la época habían alcanzado un alto nivel de progreso y los que estaban en proceso. Este planteamiento encuentra eco en pensadores latinoamericanos en el siglo XIX, identificándose dos corrientes de pensamiento⁵⁹: a) los que consideraban que la civilización debía imponerse a la barbarie, como en el caso de Sarmiento con su obra *Facundo*, y Gallegos con *Doña Bárbara*; b) los que cuestionaban los conceptos de “civilización” y “barbarie” en referencia a la contraposición de sociedades desarrolladas y menos desarrolladas y del campo en contraposición a la ciudad. Tal es

⁵⁹ De acuerdo con Dessau (1974) en el artículo: “Civilización y barbarie en la novela Latinoamérica”, recogido en el Acta V, por el Centro Cultural Cervantes sostiene que “otros autores que se inscribieron en esas líneas de pensamiento como son: Rivera (1889-1928), Arévalo Martínez (1884), Díaz Rodríguez (1868-1927) y Blanco Fombona (1874-1944). Estos autores tratan temas, sobre el oligarca feudal y el dictador, como humanidad degenerada bajo la influencia de determinado ambiente moral o del clima tropical considerado como una especie de catalizador de «barbarie». Azuela (1873-1952) y A. Arguedas (1879-1946) tratan a sus campesinos y latifundistas como productos de una degeneración multiseccular producida por relaciones sociales dadas a priori. Otra vertiente se produce desde el modernismo. A partir de Rodó una parte de la intelectualidad latinoamericana comenzó a invertir la polarización de «civilización» y «barbarie», oponiendo la integridad humana de las sociedades menos desarrolladas a la alienación capitalista visible en los Estados Unidos y otros países. De ahí se desarrolla una línea que culmina en Don Segundo Sombra”. La información del congreso se encuentra en: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/05/aih_05_1_030.pdf

el caso de Rodó (1900, ed. 2006) y Güiraldes (1926, ed. 2004) con la defensa de la vida campesina del Gaucho en *Don Segundo Sombra*.

Por su lado, Rodó (1900, ed. 2006) con la publicación de su obra *Ariel*, suscitó diversos escritos de su presentación como el símbolo de Latinoamérica en oposición a Calibán, que representaba el pesimismo latinoamericano. La pretensión de Rodó era alertar a los jóvenes a retomar el camino que llevaría a América a desarrollar la racionalidad sobre la irracionalidad⁶⁰.

Siguiendo esta línea de análisis, Henríquez Ureña (1905, ed. 2008) analiza la interpretación de Renán sobre Calibán venciendo a Ariel, quien luego se alía a Próspero para vencerlo. La argumentación del humanista privilegia el llamado a la juventud latinoamericana a defender las ideas de libertad y la originalidad de las ideas latinoamericanas.

De acuerdo con Ozoukou Léa (2013), en Latinoamérica la dualidad civilización-barbarie confrontó el campo con la ciudad, donde la primera representaba el atraso y la segunda el progreso. Esta oposición teórica impactó la literatura e influyó en las formas de gobierno de varios países latinoamericanos.

El deseo de equiparar el ser civilizado con lo que provenía de Europa, se enmarcaba dentro de una posición teórica que privilegiaba la contraposición entre ciudad y campo. Este último era símbolo de la barbarie y el atraso, como ejemplificaban los personajes del gaucho y Doña Bárbara.

Cuestionando el planteamiento arriba presentado, Güiraldes (1926, ed. 2004) en su novela *Don Segundo Sombra* sostiene que la vida sana del gaucho no estaba contaminada con el estilo de la ciudad donde la manipulación del consumo socavaba las relaciones humanas y no evidenciaba la libertad del ser humano. La crítica a la concepción del campo como la barbarie se fundamentaba en equiparlo con atraso y maldad.

Refutando las interpretaciones sobre el aspecto analizado, Fernández Retamar (1974) plantea que los argumentos de Rodó sobre la realidad americana son acertados, pero confunde los

⁶⁰ Ver el artículo de König (2007): “Apuntes para una comparatista en Latinoamérica. El Simbolismo de Ariel y Calibán en Rodó”. En el mismo, sostiene que El triunfo de Calibán significa en el drama de Renán el triunfo de la democracia, lo que para el filósofo francés equivale a la aniquilación de toda elevación intelectual y espiritual –cualidad propia y privativa de la élite aristocrática– y la definitiva instauración de la mediocridad, castradora de toda idealidad y progreso. Forma parte también del aprendizaje de Calibán el que finalmente renuncie a sus impulsos sediciosos y prefiera pactar con la aristocracia tradicional para aprovecharse de las capacidades representadas por Próspero (König, 2008,86-87).

símbolos, porque la representación americana es Calibán y no Ariel que simbolizaba la negación de la originalidad. La puntualización de Retamar es importante para retomar el pensamiento latinoamericano en referencia a la influencia que recibe de Europa y la elaboración de su pensamiento.

3.3.3 REEDICIÓN EN HUNTINGTON DE LA ALTERIDAD COMO BARBARIE

En el pensamiento de Huntington sobre las relaciones entre civilizaciones se reedita la consideración de la diferencia como la barbarie. Las civilizaciones están en pugnas permanente, por lo que el nuevo orden mundial es caótico al romperse el orden bipolar.

Huntington (1997a) se refiere a un choque entre civilización y barbarie. En este enfrentamiento las civilizaciones afines debían unirse para contrarrestar los conflictos a escala planetaria. Desde esta perspectiva, un choque a nivel mundial puede generar incertidumbre y amenaza a la paz mundial, por lo que Huntington recomienda que EE. UU. y Europa estén unidos para evitar un choque máximo.

En correspondencia con el párrafo anterior, Huntington (2004b) sostiene que la barbarie se reedita en las diferencias culturales a nivel universal y regional, planteando la necesidad de un enemigo que ideológicamente represente lo opuesto, con la finalidad de legitimar acciones en su contra. Tener un enemigo posibilita reafirmar la identidad y la seguridad nacional, justificando su necesidad y la amenaza que representa.

La representación del enemigo responde a estrategias de geopolítica para mantener la vigencia del poder. Este legitima acciones de defensa y actuaciones en su contra y si no existe, es necesario encontrarlo y elaborar los argumentos del peligro que potencialmente representa. Por lo tanto, el planteamiento de Huntington sobre la civilización justifica la consideración del extranjero como el bárbaro que pone en peligro la cultura originaria. Desde esta lógica, fundamenta la exclusión de la diferencia como forma de garantizar el orden y la estabilidad.

3.3.4 RELACIÓN DE LOS TÉRMINOS CIVILIZACIÓN Y CULTURA

Kroeber y Kluchohn (1952) sostienen que los usos de los términos “cultura” y “civilización” son confusos. El diccionario Webster definía como lo “otro”. La cultura se entendía como una etapa de adelanto de la civilización y como un estado de la cultura social. En inglés se utilizaron como sinónimos, aunque cultura se usó como equivalente de adelanto.

Los debates en torno a los términos civilización y cultura se han enfocado en presentar la relación que existe entre ellos, así como las diferencias que provienen de las interpretaciones de los franceses y alemanes en el siglo XVIII, siendo recurrente plantear que la cultura se refería a lo nacional en contraposición a la civilización que tenía característica universal.

Autores como Cucho (2002), Calduch Cervera (1991), García Picaso (1993), Elías (1987) y Maraval (1974) coinciden al plantear que las nociones de cultura y civilización comienzan a utilizarse de manera separada a finales del siglo XVIII por la influencia de los debates entre franceses y alemanes.

En correspondencia con lo expuesto, Calduch Cervera (1991) sostiene que los debates en torno a los términos “civilización” y “cultura”⁶¹ se han enfocado en presentar que en la primera existían elementos espirituales que conformaban una sociedad nacional e internacional, mientras que la segunda se refería a los elementos espirituales que caracterizaban a los individuos. El elemento común era la dimensión inmaterial que comparten los seres humanos en lo referente a ideas, valores, creencias religiosas a nivel general como particular. El planteamiento de Huntington privilegia la concepción de la civilización y cultura como fenómenos inmateriales específicos.

Para comprender la relación entre cultura y civilización, es relevante el aporte de Elías (1987) al plantear la diversidad de concepciones que pueden existir en referencia estos términos. Desde esta perspectiva, «civilizado» y «cultivado» se refieren a la forma de comportarse o de presentarse de los seres humanos. La civilización implica el proceso del quehacer humano en su caminar, mientras que cultura expresa las creaciones un pueblo en todas sus manifestaciones.

Según el análisis de Braudel (1970), los orígenes de los términos actuales de “civilización” y “cultura” provienen de la Francia del siglo XVIII, sin embargo, en el siglo XIX se utilizaban de manera diferenciada. En un primer momento tenían el mismo significado, luego surge una rivalidad teórica que designa connotaciones diferentes.

De igual manera, Elías (1987) sostiene que la diferencia entre los términos civilización y cultura comienza a visualizarse desde el siglo XVIII, apareciendo en los escritos de los filósofos alemanes

⁶¹ Para comprender la relación entre los términos cultura y civilización son relevantes los estudios de Rafael Calduch Cervera (2011) *Cultura y Civilización en la Sociedad Internacional*. Recuperado en: http://www.incipe.org/Cultura_civilizacion_SI.pdf. Y de José Antonio Maravall (1974), titulado: *La palabra “civilización” y su sentido en el siglo XVIII*. Recuperado en: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/05/aih_05_1_008.pdf. También el estudio de Paloma García Picaso. *Totalidad y Fragmentación. El Mundo de la Cultura, el Universo de la Civilización*. Reis. Recuperado en: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/767345.pdf.

como Emmanuel Kant⁶² al entender la cultura como la moralidad, mientras que la civilización se refería a lo externo a la misma.

De acuerdo con Kroeber y Kluckhohn (1952), en la tradición sociológica de EE. UU. no existe la misma distinción entre cultura y civilización que la utilizada por los alemanes. Los sociólogos estadounidenses incluían en su definición los fenómenos psíquicos, morales y espirituales en referencia a las humanidades. En alemán Kultur se refería a civilización material.

Por otro lado, Spengler (2009, ed.1923) se interesó por el tránsito de la cultura a la civilización. De acuerdo con su análisis, este cambio se produjo en Occidente en la Grecia del siglo IV y luego en el siglo XIX. Las transformaciones que ocurrieron repercutieron en el movimiento órfico; las reformas y las decisiones espirituales se tomaban con la participación de varias aldeas, contrario al proceso iniciado a partir del siglo XIX donde tenían influencia tres o cuatro ciudades.

La cultura y la civilización tienen puntos de encuentros que son difíciles de distinguir. Algunos autores plantean la diferencia y otros sostienen que a medida que las culturas avanzan y logran consolidarse en el tiempo llegan a su fin y mueren, como ocurrió con las culturas imperiales occidentales, cuyo crecimiento no puede entenderse sin los aportes de las culturas arábigas de Oriente.

A partir del planteamiento de Spengler se puede afirmar que la relación y diferencia entre “civilización” y “cultura” implica un proceso histórico donde sus significados fueron parecidos con usos indistintos, como lo que ocurrió en la Alemania en la década de 1930, donde supeditaban la civilización a la cultura porque se inclinaban a la salvaguardia del nacionalsocialismo o el nacionalismo alemán nazi.

La cultura y la civilización han determinado la cosmovisión de sociedades y pueblos en la historia de la humanidad, siendo importante la interpretación y connotación de las sociedades. De lo anterior se deduce que ambos interactúan por ser una construcción humana, pero pueden trascender en el tiempo o desaparecer dependiendo de su influencia.

Autores como Beals y Hoijer (1969), consideraban que la cultura engloba la civilización. Sostenían que los antropólogos modernos no aceptan la distinción cualitativa entre los términos ni la distinción entre el civilizado y el incivilizado. Las civilizaciones antiguas y las actuales son ejemplos especiales de cultura, en tal sentido utilizar la noción de cultura para los pueblos exóticos y desarrollados no entra en la antropología, porque no contempla que cada pueblo aporta a la cultura.

⁶² Emmanuel Kant publica su obra en alemán *Ideen su enero allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en 1784. En español se ha publicado como *La Historia desde el punto vista Cosmopolita*.

En esa línea de análisis, San Martín (1999) sostiene que la separación de los términos civilización y cultura es arbitraria. Si la cultura es el modo básico de vivir los seres humanos, la civilización es su concreción.

A partir de lo presentado sobre la civilización, inferimos que su uso comenzó desde la antigüedad en contraposición al bárbaro que era el extranjero, el “pagano”, el “conquistado” y en el caso latinoamericano la ciudad frente al campo. Desde este punto de vista, la concepción de civilización no contemplaba la alteridad, reproduciendo la exclusión y el dominio de la verdad de un determinado grupo o cultura.

3.4 ANÁLISIS DE HUNTINGTON DE LOS TÉRMINOS CIVILIZACIÓN Y CULTURA

En el análisis presentado hasta este título, se ha realizado un recorrido por varios autores sobre los términos “cultura” y “civilización”. En este apartado se analizarán los planteamientos de Huntington sobre la civilización y la cultura partiendo de la existencia de ocho civilizaciones que inciden en la postguerra fría.

Existen muchos autores que hablan de civilización y cultura, diferenciándola y al mismo tiempo presentando la relación que existe entre ambos términos. Huntington se basa en autores como: Max Weber, Emile Durkheim, Oswald Spengler, Pitirín Sorokin y Alfred Weber entre otros, para defender los conflictos de civilizaciones por las diferencias culturales.

Los aportes sobre la civilización y la cultura de Bozeman (1975), son utilizados por Huntington para demostrar la continuidad que se da en una sociedad en relación con la supervivencia de ideas estructurales que permanecen en el tiempo aglutinando varias generaciones. Plantea una concepción conflictiva de las relaciones culturales, estableciendo diferencias por la pertenencia a una civilización. En esa lógica de análisis, no entran las interacciones que se dan entre las culturas en el mundo, reduciendo la comprensión de ella al conflicto.

Huntington (1997a) mantiene la misma definición de civilización que en (1993a), sin embargo, amplía los elementos que la componen como son: civilización en plural y en singular, civilización como entidad cultural con excepción de los alemanes en el siglo XVIII, carácter global de las civilizaciones, realidades culturales no políticas, número de civilizaciones donde Huntington asume ocho.

El análisis de Huntington siguiendo a Braudel (1970), parte del cuestionamiento al planteamiento de los alemanes sobre la cultura al privilegiar los aspectos nacionales por encima de los universales. Desde esta perspectiva teórica, reconoce que una civilización es una entidad cultural con diferencia de los grupos que la conforman por lo que es probable que se generen conflictos.

Partiendo de autores como Toynbee y Bagby, Huntington (1997a) defiende que existen civilizaciones “básicas”, “periféricas” y “estropeadas”. Las básicas son las grandes, y las atrofiadas son las que están en decrecimiento. Las nociones de civilizaciones “principales” y “periféricas” solo se entienden desde la lógica de la homogeneidad ante los cambios geopolíticos después de la Guerra Fría.

La posición teórica que asume Huntington en el nuevo ordenamiento mundial parte de un fundamentalismo conceptual que reduce las relaciones interculturales a conflictos y enfrentamientos. Esta perspectiva teórica defiende que el tránsito del mundo bipolar al multipolar sería caótico al romperse el equilibrio de la Guerra Fría.

El aumento de la diversidad cultural en el mundo postguerra fría no excluye que se produzcan procesos de unidad y coincidencias, ya que lo único que cambian son los actores internacionales que presentan mayores niveles de participación.

Sánchez (2008) plantea que la distinción entre cultura y civilización es muy variable y polisémica. Hegel las utilizó como sinónimos, mientras que en Alemania se separaba su uso. Lo que Huntington define por civilizaciones, Spengler lo denomina cultura y Toynbee sociedades (y no siempre). Para autores como Alfred Weber, Spengler y Tönnies la cultura implicaba las realizaciones de los seres humanos, mientras que la civilización se refería al producto de la obra humana.

Rizer (1997) sostiene que Sorokin fue un autor que comenzó a influir en Harvard con la creación de la Escuela de Sociología en los años 30. Desde este espacio realizó una ardua labor intelectual con sus investigaciones sobre la sociedad y la cultura. Desarrolló una interpretación cíclica del cambio social destacando que en la sociedad existen tres mentalidades: sensual, ideacional e idealista.

De acuerdo con el planteamiento de Sánchez Uriarte (2007), Dawson fue un historiador y sociólogo en Winchester y Oxford. En 1914 se convirtió del anglicanismo al catolicismo. Su influencia en el pensamiento de Huntington se evidencia en el análisis del primero sobre la religión como base del surgimiento de la civilización occidental. La defensa fundamental consiste en presentar que la religión genera la cultura, por lo que Occidente tiene orígenes religiosos diferentes a las demás civilizaciones.

3.4.1 CULTURALISMO Y ETNOCENTRISMO EN HUNTINGTON

El “culturalismo”⁶³ es la tesis que afirma que existe la necesidad humana universal de pertenecer a una cultura, es decir, de ser parte de un grupo consciente de serlo y con una historia conocida, mediante la preservación y transmisión de sus costumbres, recuerdos y prácticas comunes. La referencia al culturalismo se evidencia en el pensamiento de Huntington en las producciones intelectuales de (1993a, 1997a, 2004a, 2004b), donde se presentan en el plano global los peligros del islam y en el local el caso de los hispanos para la cultura estadounidense.

La tradición de análisis culturalista de acuerdo con Cuhe (2002), fue defendida en EE. UU. por la Escuela de Chicago al realizar estudios sobre aspectos interétnicos. Los autores que se dedicaron al estudio de esta temática fueron Williams T. Thomas, que se interesó por la influencia de la cultura de origen en la que le recibía, mientras que Robert E. Park se enfocó en las confrontaciones culturales del extranjero con dos sistemas culturales: el de la comunidad de pertenencia y la de recepción.

La interpretación de Huntington de la cultura se fundamenta en varios autores, pero en su análisis predomina la visión culturalista y etnocentrista de los sociólogos estadounidenses provenientes de la tradición de estudios de la Escuela de Chicago, como fue el caso de Robert E. Park.

Por su lado, Sánchez Parga (2006) sostiene que la visión culturalista encubre las desigualdades sociales producto de la visión neoliberal de exclusión, sin analizar los problemas que las generan y crean situaciones conflictivas. El culturalismo se enfoca en el etnocentrismo y en una hipertrofia de la sociedad desde el mercado.

A pesar de no existir una visión homogénea sobre el culturalismo, el punto común de los defensores de este planteamiento teórico es que las diferencias culturales son las que explican los conflictos. Asumen la defensa de la identidad nacional desde posiciones excluyentes y nacionalistas. En tal sentido, Naïr (2006) refiriéndose a los planteamientos de Huntington sostiene que:

En sí, el culturalismo no es necesariamente guerrero y excluyente, puede fundamentar unas relaciones sociales basadas sobre la tolerancia y el comunismo diferencialista, como en el caso de Gran Bretaña. Sin embargo, así como hay diferencias fundamentales entre el punto de vista de culturalista identitario de Huntington y la problemática liberal culturalista, también hay algo de común en cuanto al punto de partida: comparten la idea según la cual son las diferencias culturales las que explican los conflictos entre los pueblos (Naïr, 2006, 19).

⁶⁴ El reduccionismo teórico de Huntington le lleva a concebir la cultura fuera de la interacción social y la superioridad de una cultura sobre otra. En esta posición teórica, la cultura de origen tiene la primacía en las relaciones.

Naïr (2006) y Sánchez Parga (2006) coinciden en que el culturalismo reduce la cultura a cuestiones identitarias y a conflictos de carácter étnicos, sin reconocer los aportes sociales en las transformaciones de las relaciones interculturales de los grupos humanos.

Los planteamientos culturalistas se basan en un análisis sesgado de las problemáticas sociales, al excluir las desigualdades existentes. Esta posición teórica se traduce en una “hipertrofia de la cultura”. Otro aspecto importante que refuerza, es la posición “antisociológica” de los hechos y problemas sociales, siendo denominada como “cultura sin sociedad”.

Los defensores de posiciones teóricas culturalistas asumen la identidad como el aspecto fundamental que debe defender toda sociedad, frente a lo diferente y desconocido. Desde esta lógica, el extranjero es un peligro para la preservación de los valores nacionales. Los planteamientos de los culturalistas se enfocan en la defensa de que las relaciones entre culturas diferentes no solo son conflictivas, sino que pueden incidir en la estabilidad de la identidad, como afirma Naïr (2006):

Es, en todos los sentidos de la palabra, un poder nuclear, con una fuerza estragadora cuando se apodera de un individuo, de un pueblo, de una nación. Bien lo saben los pueblos que luchan para su reconocimiento nacional o cultural; bien lo experimentan lo que se ven negados en su identidad dentro de una colectividad dada (Naïr, 2006, 21).

La identidad desde la posición culturalista se define en la negación de los demás, no en referencia a la interacción social. La pregunta obligatoria ante este enfoque sería: ¿Si no existieran personas con las que nos enfrentemos, no tendríamos identidad? En otras palabras, ¿La identidad se reduce a las diferencias frente a otras culturas?

Por su parte, Escalante Gonzalbo (2006) sostiene que la crítica a la visión culturalista de Huntington se fundamenta en cuestionarle reducir la cultura a los componentes individuales frente a los colectivos, es decir, no puede entenderse la cultura como una construcción solitaria sin remitir a las creaciones sociales. Las comunidades tienen el derecho de preservar la cultura sin caer en posturas xenofóbicas.

Junto con el culturalismo Huntington asume el etnocentrismo. Los dos conceptos se fundamentan en posiciones teóricas excluyentes. El etnocentrismo defiende la superioridad cultural mirando con desprecio la cultura diferente. Desde esta perspectiva, el rechazo de la alteridad conlleva a desconocer sus derechos y a descalificarlos socialmente. De acuerdo con Randon Housse Dictionary, citado en McEntee (1998), el etnocentrismo se define como:

La creencia en la superioridad inherente del grupo al que pertenece y la de su cultura...; puede estar acompañado por sentimientos de menosprecio para las personas que no pertenecen a la cultura del etnocéntrico, quien tiende a evaluar negativamente todo lo que proviene del extranjero y percibe y juzga a las demás culturas en términos de la cultura propia (MacEntee, 1998, 358).

Esta visión encaja con el planteamiento de Huntington sobre el peligro de las incursiones de los latinos en la cultura estadounidense afectando la estabilidad y la identidad. Los términos razas y etnias se asumieron en EE. UU. para establecer diferencias entre los grupos provenientes de otros pueblos y civilizaciones. En tal sentido, Huntington (2004b) sostiene:

Los norteamericanos eran, sin embargo, unos apasionados de la raza y la etnia. Durante buena parte de su historia, Estados Unidos, en palabras de Arthur Schlesinger, Jr., “ha sido una nación racista”. Los norteamericanos blancos han establecido distinciones históricamente acentuadas entre ellos mismos y los indios, los negros, los asiáticos y los mexicanos, a quienes excluyeron repentinamente de la comunidad estadounidense. Un hecho definitorio de los inicios de la historia del país simboliza claramente las relaciones estadounidenses con estas otras razas (Huntington, 2004b, 77).

La raza y la religión angloprotestante fueron utilizadas por los estadounidenses en los procesos de expansión y conquista de otros territorios, justificando su superioridad frente a otros pueblos. Desde esta lógica, se defendió la expansión territorial y el dominio de otras naciones bajo el principio de la superioridad racial y el dominio de los inferiores como se muestra a continuación:

A mediados de siglo, “la desigualdad inherente de las razas estaba aceptada como un hecho científico en Estados Unidos”. Los estadounidenses también llegaron a creer que las diferencias cualitativas entre las razas estaban sencillamente aceptadas como un hecho científico en Estados Unidos (Huntington, 2004b, 11).

Asimismo, Huntington se queja de que a partir de la Segunda Guerra Mundial la sociedad estadounidense se volvió multiétnica, lo que se convirtió en un peligro para los referentes de su identidad. Desde esta visión, los EE. UU. deben recobrar esa posición monolítica de la cultura que le permita diferenciarse de otros pueblos.

3.4.2 DEL PARADIGMA DE LA ARMONÍA AL CIVILIZATORIO

El análisis de Huntington sobre las civilizaciones se fundamenta en la teoría de los paradigmas de Kuhn. Desde ese marco teórico, cuestiona la visión de autores que le precedieron sobre la civilización en la postguerra fría, porque planteaban una visión fragmentada de la realidad del mundo postguerra fría al dejar fuera de sus análisis los cambios multiculturales.

Para Huntington, el “paradigma civilizatorio” es el único válido para explicar los cambios ocurridos en el mundo después de la Guerra Fría. Por su parte, Kuhn (1971)⁶⁴, planteaba la teoría de los paradigmas como un proceso de explicación cuya validez se entiende no desde la imposición de un punto de vista, sino mediante los valores y compromisos que comparten una comunidad científica, así como la solución a problemas emanados de la ciencia.

En esa línea de análisis, refiriéndose a los dos puntos arriba presentado, Díaz (2014) sostiene que con la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn provocó la reacción de varios autores que resaltaron la ambigüedad del término. Shapere le atribuía catorce sentidos distintos, mientras que Masterman le atribuía 21. Kuhn reconoce las observaciones, pero refuta la cantidad de términos que se le atribuyeron al concepto y lo reduce a dos significados: a) constelación de compromisos, creencias y valores compartidos por una comunidad científica, que luego denomina matriz disciplinar; b) soluciones a problemas específicos dentro de una especialidad, lo que denomina como “ejemplar”.

En el pensamiento de Huntington el término “paradigma” se reduce a una de las concepciones de Kuhn, es decir, como modelo universal que sustituye otras teorías por la validez de su explicación. Sin embargo, la tensión entre planteamientos teóricos y prácticos llevó a Kuhn a reformular su postura, introduciendo la noción de “matriz disciplinar”. En tal sentido, Díaz (2014) sostiene que:

“En la *Posdata*, Kuhn introduce la noción de “matriz disciplinar” para sustituir el término “paradigma”. Con este concepto, parece resolverse el problema de la integración entre los compromisos teóricos y prácticos de la ciencia. El término “matriz” alude a una estructura ordenada de elementos, mientras que el “término disciplinar” remite a una estructura compartida en el marco de una disciplina” (Díaz, 2014, 87)”.

De esta manera, de acuerdo con Díaz (2014) el planteamiento de Kuhn sobre los “paradigmas” presentaba una ambigüedad teórica entre concebirlo como “constelación de compromisos teóricos” y de “ejemplar”. Las tensiones que provocaban estas concepciones de la ciencia, evidenciaban la relación existente en su pensamiento entre el aspecto ontológico y el epistemológico. Desde el punto ontológico, Kuhn niega la existencia de datos independientes de las teorías, por lo tanto, si cambian las teorías los datos deben cambiar con ella.

Huntington (1997a) sostiene que los paradigmas presentados en la postguerra fría, no pueden explicar los cambios ocurridos después de la caída del Muro de Berlín, sin embargo, el civilizatorio que representa varias civilizaciones evita las omisiones de los anteriores en relación con los cambios en el mundo en cuatro puntos fundamentales:

⁶⁴ Es importante aclarar que Huntington no contempla la noción de matriz disciplinar, sino que se queda en la primera interpretación de paradigma de Kuhn.

- a) Las fuerzas que surgen en el mundo son antagónicas y están propiciando afirmación cultural y de civilizaciones.
- b) La existencia de dos mundos: uno occidental y muchos no occidentales.
- c) Los Estados como actores principales se asociarán por factores culturales y de civilizaciones.
- d) Surgimiento de un mundo anárquico con conflictos que son más frecuentes entre Estados de civilizaciones diferentes.

Siguiendo el planteamiento arriba presentado, Cacho Canales y Riquelme Rivera (2014) sostienen que la importancia del paradigma civilizatorio de Huntington radica en que la postguerra fría no puede interpretarse desde los parámetros del enfrentamiento ideológico bipolar, resaltando la importancia de la cultura. Sin embargo, el autor en el análisis realizado, le atribuye a la cultura el mismo rol del enfrentamiento ideológico de la Guerra Fría, al responsabilizarla de los conflictos.

El planteamiento de Huntington no contempla la autocorrección que realiza Kuhn de su concepto original de paradigma, al introducir “matriz disciplinar”. En este sentido, tal como lo plantea Díaz (2014), la existencia de los ejemplares posibilita realizar consenso de unas prácticas en relación con el disenso de creencias e interpretaciones. Huntington se queda en que su explicación del paradigma civilizatorio era la adecuada para demostrar los cambios en el nuevo orden mundial, descartando otras interpretaciones.

El análisis de Huntington no contempla que durante la postguerra fría hubo muchas situaciones conflictivas que se mantenían bajo la tutela de las potencias hegemónicas y reaparecen al finalizar esta. La comparación de los genocidios postguerra fría con los que ocurrieron durante la Guerra Fría, se fundamentan en defender el equilibrio desde la supremacía de las potencias hegemónicas.

La interpretación de Huntington de los cambios en el mundo postguerra fría parte de la asunción de cuatro paradigmas. El primero lo denomina: “un solo mundo: euforia y armonía”. Este paradigma se sustenta en que en la Guerra Fría se lograría una etapa de estabilidad a partir de la democracia liberal como lo planteaba Fukuyama. De acuerdo con Huntington (1997a), el paradigma de la armonía se disipó por la aparición y multiplicación de conflictos étnicos entre Estados, pérdida de poder de los EE. UU. y la ONU para garantizar estabilidad.

El segundo paradigma Huntington lo denomina “dos mundos: nosotros y ellos” Fue predominante durante la Guerra Fría en la división del mundo por los conflictos de las potencias enfrentadas. Durante este periodo, hubo varias formas de dividir el mundo, partiendo de la realidad social a la que se hacía referencia.

Al finalizar la Guerra Fría, Huntington sigue asumiendo que Occidente era el centro del mundo, por lo que rechaza que se hable del Norte y del Sur o la polarización “Oriente” y “Occidente”, proponiendo que se utilice “Occidente y el resto del mundo”.

El tercer paradigma es el estatista sustentado por la teoría realista. Plantea que los Estados tienen intereses comunes y son los actores más importantes de la política mundial. Desde esta perspectiva, Huntington (1997a) reconoce la incidencia de los Estados en el ámbito mundial, pero entiende que los organismos intencionales provocan la pérdida de poder en sus actuaciones.

El cuarto paradigma es el del “Puro Caos”. Plantea que los Estados han perdido la autoridad, por lo que se intensificaron los conflictos, el aumento del terrorismo, la anarquía, conflictos tribales, étnicos y religiosos en el mundo. Según Huntington (1997a), los gobiernos pierden autoridad, el Estado se desvanece surgiendo conflictos de diversas naturaleza.

Cacho Canales y Riquelme Rivera (2014) sostienen que la pretensión de Huntington al cuestionar el planteamiento de Fukuyama, era demostrar que sus explicaciones no se correspondían con lo que estaba ocurriendo en la postguerra fría, aludiendo a que su planteamiento del fin de la historia se inscribía en el paradigma de la armonía, sin reconocer que se estaba produciendo un enfrentamiento de civilizaciones motorizado por la cultura. Esto es lo que denomina paradigma civilizatorio.

Considerando el debate presentado por Huntington al utilizar la teoría de los paradigmas de Kuhn para interpretar los cambios ocurridos en el mundo después de la Guerra Fría, se concluye que:

- a) Huntington utiliza la teoría de los paradigmas de Kuhn para demostrar que el civilizatorio se consolidó como el que explica los demás. La interpretación del mundo es adecuada, pero no los elementos utilizados para explicarlo, es decir, es verdad que el mundo se ha vuelto multipolar, pero no es correcto atribuir a la cultura la responsabilidad de los conflictos, dejando fuera del análisis aspectos como la geopolítica, los intereses emanados del neoliberalismo, entre otros.
- b) La incidencia de varias civilizaciones en la geopolítica después de la Guerra Fría no indica que se enfrenten por las diferencias culturales, sino que es necesario contemplar los intereses de las multinacionales que inciden en la industria armamentista, la economía global, entre otros factores.

3.4.3 LA NATURALEZA DE LAS CIVILIZACIONES

En el análisis presentado sobre las civilizaciones se ha mostrado que las argumentaciones teóricas de Huntington se fundamentaron en justificar los cambios después de la Guerra Fría, a partir del paradigma civilizatorio como el adecuado para comprender la geopolítica en el nuevo orden mundial.

El cambio fundamental en la naturaleza de las civilizaciones después de la Guerra Fría, es que los países no dependen de superpotencias, sino que se relacionan a partir de Estados centrales culturalmente homogéneos. Desde esta visión, estos Estados pueden ser los guías culturales de una civilización.

Para explicar la naturaleza de las civilizaciones, Huntington (1997a) parte de que ese concepto fue utilizado por los franceses durante el siglo XVIII en contraposición a barbarie, lo que se evidenciaba en la diferencia entre una sociedad primitiva y una civilizada. En los siglos XVIII y XIX se distingue “civilización en plural” y en “singular”. La primera remitía a lo universal y la segunda a los aspectos de cada sociedad.

Los argumentos de Huntington muestran la superación de la postura de una civilización única, por lo que asume el término de “civilización en plural”. Sus planteamientos son válidos, pero sus intenciones eran mostrar que en el nuevo orden mundial la convergencia de varias civilizaciones provocaría el caos, cayendo de esta manera en una visión reduccionista de las relaciones entre civilizaciones.

En segundo lugar, Huntington (1997a) cuestiona las argumentaciones teóricas de los alemanes al separar cultura de civilización con la finalidad de mostrar su nacionalismo, avances intelectuales y científicos que le diferenciaban de otros pueblos con características parecidas. Siguiendo a Braudel, concluye que es engañoso separar como los alemanes civilización de cultura, porque ambas se refieren a la forma de vida de un pueblo, siendo la cultura el tema común de las civilizaciones.

La tercera postura referente a las civilizaciones que presenta Huntington (1997a), se fundamenta en autores como Toynbee, quien asume la globalidad de la civilización como la entidad cultural más amplia y un conjunto de Estados que interactúan entre sí con diferentes grados de homogeneidad.

La cuarta posición teórica que asume Huntington (1997a), siguiendo a Quiley, Melko y Toynbee, plantea que el proceso de evolución, desarrollo y decadencia de una civilización, implica que estas llegan a un estado universal de estabilidad y luego pasan por la decadencia y la desintegración, coincidiendo con Morgan.

La quinta postura que asume Huntington se refiere a que las civilizaciones presentan variaciones que van desde su conformación y organización política, siendo evidente las diferentes formas en que pueden presentarse. Pueden organizarse en ciudades-Estados, imperios, federaciones y confederaciones, Estados-nación y Estados multiculturales. Desde la perspectiva de Huntington, no está en discusión la composición de las civilizaciones y la diversidad en la que se presentan.

La sexta característica tiene que ver con el número de civilizaciones. Quiley habla de la existencia de dieciséis, Toynbee de veintiuna, luego asume veintitrés; Spengler habla de ocho, Bagby habla de nueve y once; Rostrovany habla de siete, McNeil habla de nueve, Braudel asume también nueve, mientras que Melko asume doce. A partir de estos autores, Huntington asume la existencia de ocho civilizaciones, como muestra el cuadro a continuación:

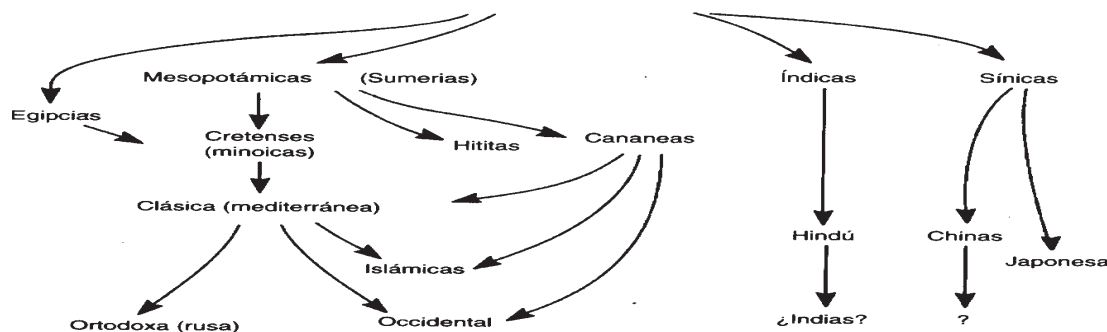
Cuadro 6. Descripción de las civilizaciones que asume Huntington (1997a).

Civilizaciones que asume Huntington	Descripción teórica
China (denominada sínica)	Su civilización existe desde 1500 años antes de nuestra era. Se usa el término sínico para denominar la influencia en el sudeste asiático como Vietnam y Corea.
Japonesa	A pesar de la influencia de la China que surge entre el 100 y el 400 a.C.
Hindú	Sus orígenes se remontan a 1500 a.C. y su nombre proviene de su estado central.
Islámica	Aglutina a varias regiones, civilizaciones y subculturas. Se difundió por África, la Península Ibérica, este de Asia Central y el sudeste asiático. Su origen se remonta al siglo VII d.C.
Ortodoxa	De origen bizantina, recibe la influencia tártara en el 200 d.C. asumiendo para ella los cambios registrados por el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración.
Occidental	Tiene sus orígenes entre el 700 y 800 d.C., contiene en su seno la cultura europea y las modificaciones de sus colonias por todo el mundo. Tiene como mayor representante a los EE. UU.
Latinoamericana	A pesar de ser vástago de la civilización europea, ha seguido un camino diferente a Norteamérica y Europa, por las civilizaciones indígenas que la caracterizaron. Huntington asume una ambigüedad teórica, al considerarla parte a parte de Occidente o una subcivilización.
Africana	Huntington plantea que los investigadores no la consideran como una civilización, excepto Braudel, que como tal la asume.

Las civilizaciones que asume Huntington son parte de su visión geopolítica del mundo en el nuevo orden mundial. Ellas serían determinantes en la organización multipolar y en los conflictos que pudieran producirse por su interacción regional y mundial. Es importante destacar que los autores analizados presentan etapas en las que se configuran las civilizaciones, siendo el conflicto parte de ellas. A Huntington le interesa enfatizar que se ha llegado a una etapa estacionaria de conflictos.

Quigley (1979) analiza las civilizaciones antiguas en relación con su permanencia en el tiempo. Muestra una división desde el neolítico, donde permanecen algunas de la que asume Huntington (Sínica, Japonesa, Ortodoxa, Occidental e Hindú), como se presenta en el cuadro a continuación:

Cuadro 7. La Evolución de las Civilizaciones según Carroll Quigley (1979).



3.4.4 INTERACCIONES Y ENCUENTROS ENTRE CIVILIZACIONES

Las relaciones entre civilizaciones inician desde la antigüedad pasando por fases y procesos que han determinado su permanencia, evolución y disolución en el tiempo. Para Huntington existen tres grandes fases que explican las interacciones de las civilizaciones. La primera tiene que ver con los encuentros de civilizaciones antes de 1500 d.C. En esta fase se produce la expansión e interacción de las civilizaciones después de un proceso de separación por las limitaciones que existían para ir a otros territorios.

Al referirse a la segunda fase, Huntington (1997a) se concentra en analizar la influencia de la cristiandad y sus relaciones con otras civilizaciones como la islámica y la china, separadas de Europa. Durante las dinastías Tan, Sunga y Ming en los siglos VIII y IX China superaba a Europa en riqueza, territorios, poderío militar, artísticos, literarios y científicos.

Es importante aclarar que esta fase se extiende por varios siglos, llegando a finales del siglo XIX. Contempla la expansión europea a partir del siglo XV y los cambios provocados por la Revolución rusa, las guerras mundiales y los conflictos provocados por la incidencia de la Guerra Fría.

La tercera fase tiene que ver con el mundo multicivilizacional que surge después de la Guerra Fría. Huntington (1997a) resalta que al desaparecer la unidireccionalidad de una civilización sobre otras y las interacciones multidireccionales se consolida la fragmentación.

Desde el análisis de Halliday (2007), la visión de cultura y civilización que asume Huntington no toma en cuenta los elementos históricos de la interacción cultural que provienen de países que no son occidentales. No asume en su análisis que las civilizaciones toman elementos de otras culturas que lo integran a la propia.

Huntington y Berger (2002) asumen culturas fuertes y culturas débiles. A pesar de que el segundo dice que son categorías teóricas, las plantean como forma de explicar los cambios culturales. Las culturas que se consideran fuertes son asiáticas (China, Japón y la India), mientras que las culturas africanas y algunas europeas son culturas débiles. No obstante, Berger insiste en que esta denominación, no es de juicio de valor, sino descriptiva, esconde una concepción reduccionista de la cultura al atribuirles categorías por su influencia y no por sus aportes.

3.4.5 LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL DESDE LA VISIÓN DE HUNTINGTON

De lo que se ha analizado, somos del parecer de que existe una ambigüedad teórica en la definición que asume Huntington sobre la civilización occidental, porque incluye otras dentro de ella y no explica las diferencias. Considera a Latinoamérica una civilización, pero no explica por qué es una subvariante occidental. Lo mismo ocurre con los EE. UU. que está bajo las directrices de Occidente, pero no queda claro si es o no una civilización.

En el análisis realizado, se ha presentado un esbozo de la civilización y sus conceptualizaciones a través de la historia, en este apartado, se abordará la civilización occidental presentando los planteamientos de:

- a) Nietzsche que cuestiona la decadencia de la civilización occidental.
- b) La de Spengler al analizar los factores de dicha decadencia.
- c) La de Ferguson que se enfoca en presentar que la civilización Occidental ha abandonado su estudio, descuidando su legado.
- d) La de Huntington que entiende que los cambios culturales provocarían choques y conflictos.

Las cuatro posiciones teóricas coinciden en que la civilización occidental ha entrado en un proceso de decadencia, pero existen diferencia en los enfoques. Nietzsche se preocupó por un

pensamiento que encubierto de objetividad no reconociera los aportes del pasado, Spengler se enfoca en su envejecimiento y agotamiento, Ferguson sostiene que ha dejado de estudiarse y analizarse, mientras Huntington se enfoca en que las modernizaciones de otras civilizaciones provocan que el poder occidental entre en crisis.

De acuerdo con lo planteado por Vattimo (2002), desde la lógica nietzscheana la civilización occidental entró en un proceso de decadencia porque los análisis y estudios realizados se enfocaron en el pasado sin ninguna conexión con el presente, es decir, que ha perdido el principio unificador que le permita comprender el pasado y el presente. Las concepciones de la historia no se conectan con la vida y se produce un desequilibrio entre lo interno de la civilización occidental y su forma, desconociendo que es culta y bárbara al mismo tiempo. El estado de ánimo escéptico, donde no importa ninguna idealidad, sino los intereses egoístas.

Analizando el proceso de decadencia, Ferguson (2012) considera que el problema fundamental es que Occidente ha perdido la confianza en sí misma. Esto evidencia, entre otras cosas, que las universidades no estudian la civilización occidental y se concentran en defender su primacía, sin comprender lo que ocurre en el mundo.

Los planteamientos sobre la decadencia de Occidente no son originales de Huntington, sino del pensamiento de Spengler (1923, ed. 2009), siendo asumido por Ferguson (2012). Los tres autores coinciden en presentar factores que explican cómo se produce dicha decadencia, pero Huntington difiere de ellos al asumir la modernización de las demás civilizaciones como factor clave del declive de Occidente.

La decadencia de una civilización de acuerdo con Spengler (1923, ed. 2009), es un proceso irrevocable que llega con el tiempo evidenciando los logros y agotamiento como la plenitud y término de una cultura. Cada cultura tiene una civilización propia, por lo que según el autor la distinción entre los dos términos es vaga.

Huntington (1993b) analiza la civilización occidental a partir de su incidencia en el mundo globalizado, donde han cambiado las reglas de juego por la influencia de otras civilizaciones. El análisis comienza cuestionando la tesis de la “coca-colonización” y la de la “modernización” porque asumen que la universalización occidental debe predominar. Estas posturas desconocen los cambios ocurridos en otras civilizaciones con la misma incidencia de Occidente.

Siguiendo la línea de análisis anterior, Huntington (1997a) propone que Occidente debe abandonar la idea de universalidad, entendida como la garantía de resolver los conflictos en otras regiones. La modernización que fue auspiciada por Occidente, no tiene el mismo efecto, lo que ha provocado que su incidencia sea cada vez menor por las posibilidades que tiene el mundo de ser más plural y moderno.

A partir del planteamiento antes expuesto, para Huntington el proceso de decadencia de Occidente después de la caída del Muro de Berlín se evidencia en las problemáticas sociales internas como la drogadicción, los problemas políticos, económicos y la criminalidad que aumentan a ritmo acelerado, contrario a los países asiáticos que tienen resueltos estos problemas.

Los factores que han incidido en la decadencia de Occidente son los demográficos por disminución de la población en comparación con otras civilizaciones. El declive económico de los EE. UU. y Europa frente a China y el avance de Brasil y la India, lo mismos que las dificultades para imponer su poder en Irak y Afganistán.

En Huntington se percibe la nostalgia por la decadencia de Occidente al no mantener la hegemonía mundial. En su reflexión visualiza los peligros que enfrentan los EE. UU., amenazado por factores sociales y culturales y situaciones internas.

Huntington (1997a) utiliza el concepto de “indemnización” para designar los cambios y modernización de las culturas no occidentales, provocando que Occidente pierda su poder para imponer decisiones políticas, siendo el peligro mayor el resurgimiento del islam. Desde esta perspectiva, se ejemplifica el lamento del fin de las confrontaciones bipolares que implican un reto a las potencias que imponían un orden desde sus directrices y punto de vista.

Huntington reconoce la existencia de un mundo multipolar postguerra fría, pero sigue defendiendo la primacía de Occidente y el peligro de las culturas no occidentales. La lógica de establecer las relaciones en base al equilibrio de fuerzas, implica asumir las otras culturas como un peligro para la estabilidad occidental.

En resumen, en este capítulo se analizaron las nociones de civilización y cultura, partiendo de la evolución de los términos, desde la antigüedad hasta la actualidad. Se analizaron, además, las nociones de civilización y barbarie y sus implicaciones en el planteamiento teórico de Huntington. Se demostró que la noción de cultura fue asumida desde la antigüedad en referencia a lo culto y refinado, permaneciendo esta posición en el Renacimiento, mientras Cuhe (2002) plantea que los franceses amplían su uso al designar varios vocablos y tareas. Los alemanes la utilizaron para defender la identidad nacional por encima de la civilización que la referían a lo universal.

Se encontró que tanto cultura como civilización fueron utilizadas desde la antigüedad, contraponiendo lo culto a lo inculto y ser civilizado frente al bárbaro y extranjero que era considerado incivilizado y enemigo. En el pensamiento latinoamericano se analizó esta problemática desde dos posiciones teóricas:

- a) Los pensadores que defendían la civilización (ciudad) por encima de la barbarie (campo).
- b) Los que defendieron que dicha contraposición no era correcta para interpretar la realidad de Latinoamérica.

Desde el siglo XVIII los alemanes diferenciaron la civilización de cultura, atribuyendo a la última los valores nacionales frente a la primera que representaba los universales. A partir del siglo XIX los antropólogos culturales comienzan a estudiar varias culturas, superando las concepciones que la referían a lo culto. Parten del estudio de grupos sociales y sus aportes a la cultura.

Las escuelas que surgieron de la antropología cultural desde los siglos XIX y XX, presentan diferencias en la interpretación de la cultura, pero tienen en común que partieron del estudio de grupos. a) Los evolucionistas se concentraron en estudios etnográficos para comprender los comportamientos de los grupos humanos; b) el difusionismo cultural se concentra en los elementos que pasan de una cultura a otra, aunque dejan fuera las instituciones sociales; c) los funcionalistas entendieron la sociedad como una unidad funcional; d) el particularismo histórico se concentra en analizar la integración de los individuos a las instituciones sociales.

No obstante, Huntington cuestiona la visión de los alemanes de superponer la cultura referida a lo nacional por encima de la civilización con relación a lo universal, asume que las relaciones entre civilizaciones serían conflictivas por las diferencias culturales. Sin embargo, Huntington coincide con los alemanes al analizar las relaciones culturales de los Hispanos y EE. UU., defendiendo la supremacía de la identidad nacional estadounidense.

Se encontró que el impacto de la globalización contemporánea en la cultura se produce a través de interpretaciones de los sectores que inciden en ella. En este sentido, se observan la posición de los hiperglobalizadores que defienden las bonanzas de ella, los escépticos que se concentran en defender la pérdida de autonomía de los Estado-nación y los transformacionistas que la entienden como un proceso complejo que amerita ser analizado con sus aportes y contradicciones.

Cuestionando algunos estudios de la antropología cultural en el siglo XIX, autores como Beals y Hoijer, así como San Martín, afirman de que la división que se hace de cultura y civilización es

arbitraria, porque la cultura refleja la convivencia humana en una civilización determinada con la que crea vínculos.

En este sentido, somos del parecer de que tanto la cultura como la civilización manifiestan los niveles de vida e interacción de grupos humanos que se encuentran. Cada pueblo tiene expresiones culturales que contribuyen a la humanidad, por lo que sería imposible plantear que existan culturas más avanzadas que otras.

Se planteó que Huntington asume la alteridad como barbarie y adopta una postura culturalista de las relaciones culturales reducidas a los conflictos, excluyendo las etapas y relaciones sociales que se producen. Del mismo modo, defiende el etnocentrismo, es decir, la superioridad de la cultura de origen sobre la que se integran.

Huntington parte de la teoría de los paradigmas de Kuhn para fundamentarse en el paradigma civilizatorio que, de acuerdo con el autor es el que más se ajusta para explicar los cambios postguerra fría. En correspondencia con lo anterior, Huntington se queda en la concepción de paradigma de Kuhn como ejemplo. En *Postdata*, introduce el concepto de matriz disciplinar para sustituir el concepto de paradigma.

Se presentó el análisis de Huntington de la naturaleza de las civilizaciones, partiendo de los argumentos de los aportes de Toynbee, Quiley, Melko, Bagby, Mcneil y Braudel sobre el número de civilizaciones, asumiendo la existencia de ocho. Se analizó además la civilización occidental, presentando que autores como Nietzsche, Spengler y Ferguson hablan de la decadencia de Occidente por su visión de superioridad. Huntington sostiene que la decadencia se debe a la modernización de otras civilizaciones con la misma incidencia de Occidente.

Huntington sostiene que las relaciones culturales son conflictivas, asumiendo posturas culturalistas y teocéntricas provenientes de los estudios de sociólogos de la Escuela de Chicago, en especial Robert E. Park, quien se interesó por analizar las relaciones entre culturas diferentes, destacando las tensiones que se producían entre la de origen y la que llegaba por la diferencia de cosmovisiones.

Para Huntington la naturaleza de las civilizaciones en la postguerra fría, radica en que no dependen de superpotencias, sino de ocho civilizaciones que se relacionan a partir de Estados centrales que aglutinan los Estados miembros por su parentesco cultural. sin embargo, la defensa de esta unidad es para defender que los conflictos son por las diferencias culturales de las civilizaciones.

CAPÍTULO IV. CONFLICTOS CULTURALES DESDE LA VISIÓN DE HUNTINGTON

4.1 ASPECTOS GENERALES

En el capítulo anterior se abordó la visión de Huntington en relación con la cultura y la civilización, así como los planteamientos de varios autores sobre las implicaciones conceptuales de estos términos. Desde el capítulo II de la tesis, se presentó el viraje teórico de Huntington al asumir que la cultura es la responsable de los conflictos que ocurrirían entre civilizaciones a la escala global y regional.

Se demostró que los conceptos de cultura y civilización en su recorrido desde la antigüedad cambiaron su significado. La noción de cultura se utilizó para designar lo culto y sofisticado, surgiendo críticas desde el Renacimiento. En el siglo XVIII los alemanes la concibieron por encima de la civilización, mientras que en el siglo XIX la antropología cultural integra el estudio de grupos sociales.

En este capítulo se presentan dos posiciones teóricas sobre el conflicto. La primera es sustentada por varios autores desde los años 60, que lo asumen como un proceso normal de varias etapas culminando con cierta armonía. La segunda es la de Huntington que defiende que las relaciones culturales generarían enfrentamientos bélicos.

Huntington plantea que los conflictos entre Occidente y el islam provienen del pasado, aumentando su intensidad en la postguerra fría. En lo concerniente a China y Asia, se mantendrían en conflicto con EE. UU. por diferencias económicas y no bélicas como ocurrió con Vietnam. Huntington presenta el conflicto regional entre EE. UU. y los hispanos, considerando que puede provocar el hundimiento de la identidad cultural estadounidense, porque no asimilan su cultura ni aportan como lo hicieron los inmigrantes ingleses.

Se muestra que el conflicto cultural es un proceso inherente de las relaciones interculturales y puede prolongarse dependiendo del grado de conciliación o no de las culturas que interactúan. En el planteamiento de Huntington el conflicto es anómalo, por lo tanto, las relaciones entre civilizaciones tienen tendencia a la conflictividad por las diferencias culturales que presentan. En este sentido, el análisis de los conflictos desde varias tipologías y teorías, facilitará analizar y confrontar la posición de Huntington sobre el tema.

4.2 APROXIMACIÓN A LA “NOCIÓN DE CONFLICTO”

En esta tesis es importante comprender los análisis de autores clásicos y contemporáneos sobre los conflictos para entender el planteamiento de Huntington, que se inscribe en una posición⁶⁵ del consenso al estilo de Parsons, considerando las confrontaciones como anómalas y peligrosas para la estabilidad. Desde esta visión, coincide con la postura positivista de la estática social, al interpretar los cambios como peligrosos para la estabilidad social.

En la literatura que aparece sobre los conflictos no existe una visión uniforme de su incidencia en la cultura, sino que son abordados desde varias teorías y etapas que incluyen: consenso, conflictividad, cooperación, contenido, tamaño e interés, así como los planteamientos del marxismo y el liberalismo.

Autores como Barreira, Tavares Dos Santos, Zuluaga Nieto Gonzalo Arana y González Ortiz, (2013), Cardaso (2001), Entelman (2002), Esquivel Guerrero, Jiménez Bautista y Esquivel-Sánchez (2009), así como Simmel (1987) coinciden al plantear que en los conflictos se dan etapas que implican varios procesos y realidades que no se pueden analizar desde un punto de vista.

Por otro lado, Ross (1995) sostiene que el conflicto ocurre cuando las partes tienen desacuerdos y divergencias en los intereses compartidos, así como elementos conductuales y perceptuales. Los dos elementos deben ser considerados para comprender las motivaciones de toda acción, como las situaciones en las que las percepciones idénticas llevan a conductas opuestas.

En la misma línea de análisis, Fisher *et al.* (2000) argumentan que los conflictos son parte de la vida y se producen cuando las personas persiguen objetivos que chocan. Pueden tornarse violentos, pero pueden resolverse sin recurrir a la violencia, lo que sería una situación ideal.

En un mundo globalizado los conflictos interculturales están en aumento y son inevitables por los códigos e intereses diferentes. Barreira *et al.* (2013) sostienen que los enfrentamientos son comunes entre los seres humanos, su magnitud dependerá de la forma como lo asuman los grupos enfrentados. Las relaciones conflictivas que se producen en varios países latinoamericanos plantean la complejidad de las relaciones entre clases sociales, relaciones étnicas, de género, institucionales y disciplinarias⁶⁶.

⁶⁶ Huntington coincide en su interpretación del nuevo orden mundial con la posición positivista y funcionalista del orden para la estabilidad de la sociedad.

⁶⁷ Existe coincidencias en autores como Barreira *et al.* (2013), Fisher *et al.* (2000) y Ross (1995), en que los conflictos son procesos normales entre los grupos que se relacionan por las diferencias de intereses.

Las manifestaciones de las relaciones conflictivas se presentan en la sociedad desde varias perspectivas, donde entran las contradicciones de grupos sociales y los posibles consensos que construyen. Siguiendo esa lógica de análisis, Entelman (2002) parte de la expresión de Freud “implotar” para referirse a los terceros que entran en el campo de acción en un conflicto. Aborda las dimensiones de estos en correspondencia con el magnetismo o fuerza de atracción que ejercen los núcleos y los campos de acción.

Tofler (1996) cuestiona el enfrentamiento de todos contra Occidente como sostenía Huntington y el fin de la historia como planteó Fukuyama. En la postmodernidad han impactado varias olas de cambio en las tres civilizaciones en pugna por el nuevo ordenamiento mundial. A diferencia de Huntington no reduce la cultura a conflictos, sino que toma en cuenta la estructura de poder que creó la civilización industrial en su división del mundo en “dominantes dueños del capital” y “dominados dependientes” de los primeros.

Las posturas teóricas que comprenden los conflictos, como una situación anómala dentro de la sociedad, dejan fuera de su planteamiento el cambio y la interacción social. Algunas de estas plantean la confrontación, mientras que otras la consideran necesaria para la armonía y la estabilidad.

4.2.1 TEORÍAS SOBRE EL CONFLICTO

El conflicto ha sido abordado por diversas teorías desde varios puntos de vista y enfoques que desde el siglo XIX se interesaron en analizar las tensiones entre las culturas por factores relacionados con violencia, guerras y migraciones masivas de un territorio a otro que profundizan los enfrentamientos por sus intereses.

Además, los autores lo abordan planteando varias formas de organizarlo y entenderlo. En ese sentido, existen quienes lo analizan a partir de teorías clásicas y contemporáneas, mientras que otros lo organizan por etapas y tipologías⁶⁷.

Los planteamientos de Cardaso (2001), Domínguez Bilbao y García Dauder (2003), Entelman (2002), Rizer (1997), Vargas y Cruz Rodríguez (2010) y Tofler (1996) son relevantes para explicar las teorías consensualistas y conflictivistas (destacando la funcionalista y la de la agresión, así como las que se enfocan en dimensiones individuales, estructurales, psicosociales e interacciones de grupos).

⁶⁸ En el abordaje de los conflictos, existen varias posturas teóricas. Algunos se interesan en teorías, otros, por etapas y tipologías.

Silva García (2008) se concentra en presentar la teoría conflictivista y la de la cooperación, asumiendo las variantes que se dan en ambas. Aborda el conflictivismo marxista con Marx y Engels en el siglo XIX y la postura liberal que se desarrolla por la influencia de George Simmel en el siglo XIX, Ralf Dahrendorf, George B. Vold y John Rex en el siglo XX.

Ampliando la visión de las teorías mencionadas, Cardaso (2001) coincide con Rizer (1997) en que los conflictos pueden interpretarse a partir de dos teorías: la consensualista (que los entiende como fenómenos anómalos que deben ser controlados), y la conflictivista (que sostiene la normalidad de estos en la sociedad). Además, Cardaso, agrega las teorías volcánicas (que tienen en común plantear que el conflicto existe en una escala de tensión por procesos socioeconómicos, políticos y psicológicos). Considera, además, las nuevas teorías del conflicto social (durante los años 60 y 70 se interesan en dar respuesta a los nuevos movimientos sociales que surgen. Se destacan los planteamientos de Marcur Olson con la aplicación de la teoría de los juegos al movimiento social, Charles Tilli con su teoría de la movilización de recursos y de las oportunidades políticas).

En correspondencia con el planteamiento anterior, Diez Nicolás (1976) cuestiona el planteamiento que defiende que la teoría del conflicto social nace con Marx. Sostiene que su origen se evidencia en pensamientos antagónicos al marxismo, como lo fue el darwinismo con su concepto de la “lucha por la existencia” y la “supervivencia de los más aptos”. En este sentido, mientras que los marxistas entienden que las luchas de clases son las bases de los conflictos, los darwinistas hablan de competición que garantiza un cierto orden como lo evidencian los planteamientos sobre la ecología humana de Park y Burgess de la Escuela de Chicago. Estos autores influyen en Huntington en su estudio del conflicto en referencia a las diferencias entre culturas.

Diez Nicolás (1976) sostiene que las teorías del cambio social se preocuparon por establecer leyes que fueran válidas para todas las sociedades, sin importar la condición histórico-cultural. En ese sentido, resalta la teoría de los ciclos vitales de Spencer (donde una cultura nace, culmina y llega a la decadencia); la de Toynbee sobre el nacimiento de las civilizaciones; la de Marx basada en el desarrollo dialéctico de la historia a partir de las relaciones de producción; la de Presto sobre la circulación de las élites; Max Weber y la rutinización del carisma; la de Michels sobre la ley de hierro de las oligarquías y la de Malthus sobre la relación y diferencia entre la población y medios existentes.

Analizando el planteamiento de la teoría consensualista, Cardaso (2001), se enfoca en la postura funcionalista donde prevalecen cuatro enfoques: a) funcionalismo organicista de

Malinowski; b) el sistemático de Parsons; c) las derivaciones estructuralistas de Althusser; d) y el funcionalismo relativista de Merton. Los autores coinciden en que la sociedad es una estructura integrada que forma un sistema, donde sus instituciones tienen funciones específicas de adaptación, metas e integración.

La teoría conflictivista sostiene que los cambios sociales son productos de contradicciones de las clases sociales, por lo tanto, los conflictos se producen en todos los sistemas sociales. Desde esta perspectiva, Cardaso (2001) afirma:

El punto de partida intelectual de la concepción marxista de los movimientos sociales está en su interpretación de los sistemas en clave conflictiva: *la historia de todas las sociedades habidas hasta hoy ha sido la historia de la lucha de clase*. El conflicto es inherente a todo sistema social, algo así como un imperativo estructural mientras que la sociedad siga articulándose de manera clasista (Cardaso, 2001, 238).

Desde el planteamiento marxista, los conflictos pueden transformar la estructura social clasista a una donde existan mayores niveles de participación social. En definitiva, el sistema social no es estático, sino dinámico y su transformación incide en cambios estructurales en la sociedad.

Por otro lado, Entelman (2002) presenta una visión de mayor amplitud sobre los conflictos en las dos décadas que siguieron a la postguerra, agrupándolos en siete teorías: la de la agresión, la coerción, proceso disfuncional, incompatibilidad de los Estados, conductista y fenómenos normales para resolverlos.

Domínguez Bilbao y García Dauder (2003) se concentran en las teorías que plantearon autores del siglo XIX y de la primera mitad del XX, enfocándose en las perspectivas individuales, estructurales, psicosociales y la de interacción entre grupos. Dentro de la tipología del conflicto, la funcionalista defiende que rompe con el orden social, mientras que la marxista lo consideraba imprescindible para el cambio social y la crítica como el reflejo del avance del capitalismo.

Por su lado, Díaz Milán (2011), Parente Rodríguez (2006) y Silva García (2008) explican los conflictos a partir de etapas que representan el contenido, el tamaño y el interés, así como autores clásicos y contemporáneos que lo analizan. Además, Díaz Milán (2011) analiza tipologías de conflictos, tomando en cuenta que no existe homogeneidad en la forma como se presentan, dependiendo de los contenidos (culturales, políticos, técnicos); según el tamaño y el interés (comprensión, acomodación, pacto y cooperación).

Por su parte, Parente Rodríguez (2006) se concentra en presentar dos etapas del conflicto: la representada por autores clásicos como Simmel, Coser y Marx; la actual donde se destacan pensadores del siglo XX como Dahrendorf, Galtung y Freud que escribieron sobre las diferencias culturales y enfrentamientos que se generaban en correspondencia con la postura ideológica, contemplando en los primeros la teoría marxista que implica cambios sociales por el conflicto; la de Coser que lo asume como una enfermedad y Simmel como oportunidad de resolverlos.

Ross (citado en Etxeberria, 2004), cuestiona los enfoques unilaterales del abordaje de los conflictos, planteando la necesidad de reconocer los factores estructurales y psicoculturales en la resolución de los conflictos internos y externos. Desde el abordaje del enfoque socioestructural reconoce dos teorías: a) la de los vínculos cruzados (que intenta explicar la influencia de los aspectos económicos, sociales y políticos en la solución o no de un conflicto); b) la de la complejidad que plantea la incidencia de mayor o menor complejidad socioeconómica de los grupos sociales en la materialización del conflicto.

Fisher *et al.* (2000)⁶⁸ analizan el desarrollo de los conflictos a través del tiempo, reconociendo cinco etapas: a) preconflicto (cuando existe incompatibilidad entre los objetivos de los grupos); b) confrontación (existe un conflicto abierto, aunque solo lo reconozca una de las partes. Las relaciones entran en tensión); c) crisis (es la etapa donde las relaciones son tensas, produciéndose violencia y a gran escala la guerra); d) resultados el conflicto culmina cuando una de las partes cede, o se rinde en caso de guerra. Se producen acusaciones de las partes; e) posconflicto (se resuelve la situación y las partes reconocen su fin, dependiendo de sus actitudes frente al mismo).

Beck (2005)⁶⁹ plantea la existencia de varios tipos de conflictos cosmopolitas que ayudan a entender las relaciones culturales globales, así como los aspectos que interactúan en relación con los Estados nacionales, como son los de:

- a) Relaciones entre capital y Estado. Se producen por las tensiones que generan la adaptación de la economía internacional al ámbito local, porque los Estados realizan transformaciones

⁶⁹ Es importante destacar con Fisher *et al.* (2000), las etapas por la que pasa un conflicto. En los análisis de Huntington aparece una clasificación de conflictos, pero no se concentra en analizar los procesos que llevan a que se produzcan, obviando autores que lo han abordado.

⁷⁰ A partir de los tipos de conflictos que presenta Beck (2005), se puede cuestionar la visión de los conflictos de Huntington, porque parten de una visión unilateral de ver la diferencia como peligro.

a partir de subpolíticas globales de la corriente de capital, realizando ajustes por encima de la solidaridad.

- b) Relación entre trabajo y capital. Ocurre por la incidencia global del capital en relación con los sindicatos que plantearan la defensa de sus exigencias y solidaridad, desde las leyes del Estado Nacional.
- c) Relación de Estados a Estados. Se producen cuando los Estados con mayor poder intentan imponer su visión económica, generando las reacciones de los Estados afectados, a partir de legislaciones internacionales.
- d) Relación del Estado con organismos internacionales. En este proceso la relación entre los actores nacionales vinculados a ONG y los internacionales que tienen incidencia transnacional, provocaran ruptura entre sus pretensiones y la legitimación democrática provenientes del Estados nacional.
- e) Relación de grupos transnacionales con los Estados. En este caso, se producen tensiones entre la transnacionalidad y la translocalidad, al cuestionarse por el Estado y la sociedad nacional su actitud abusiva y desintegradora. Las minorías y los inmigrantes étnicos provocan desencuentros entre la ilegalidad y las exigencias transnacional.
- f) Relación mayorías-minorías. En las sociedades donde la mayoría nacional tiene control de las relaciones culturales, sociales y estatales, donde lo nacional- particular se considera universal, excluyendo las mayorías nacionales y transnacionales.

Estos conflictos que analiza Beck, surgen de las relaciones cosmopolitas que ocurren al interno de un Estado por las relaciones de poder con grupos que inciden en sus decisiones en el ámbito externo. Fisher *et al.* (2000), al abordar los objetivos y comportamientos de los grupos en conflictos lo comparan con las raíces de un árbol y reconocen dos tipologías: los compatibles (aflora el conflicto de manera superficial), mientras que los incompatibles se reflejan en dos procesos (conflicto latente, cuando están en las relaciones sociales y el abierto, cuando existe un enfrentamiento directo).

Redorta (2011) presenta cinco estilos básicos en lo referente a los conflictos y la negociación. Los estilos presentados dependen de los intereses que tienen los grupos involucrados en el proceso de la negociación de los conflictos. a) En la competición se parte de los propios intereses y se

asume que el otro está equivocado; b) colaboración (no interesa quien tenga la razón, sino buscar una salida aceptable entre las partes; c) evitación (se produce cuando no se confía en los resultados de la negociación, asumiendo apatía y en desconocimiento del conflicto; d) acomodación (las partes están dispuestas a negociar y sacrificarse para que se mantenga la armonía; e) compromiso (las partes defienden sus intereses, pero sin poner en riesgo el de los demás).

Hasta aquí, se ha mostrado que las teorías del conflicto abarcan múltiples aspectos, entre los que están: la agresión, el consenso, la conflictividad, entre otros, implicando posiciones teóricas que desde el siglo XIX han analizado el fenómeno tomando en cuenta la diversidad de planteamientos. Las teorías y tipología que se presentan, demuestran que los conflictos pasan por procesos que pueden prevalecer o no en el tiempo, dependiendo de la apertura de los grupos.

4.2.2 CONFLICTOS INTERCULTURALES

En primer lugar, es pertinente aclarar que los conflictos en todas sus dimensiones tienen implicaciones sociales, porque involucran interacciones entre culturas que son diferentes. En el mundo global es frecuente que convivan en un mismo territorio, aunque tengan individualidades y diferencias.

En el análisis de los conflictos interculturales, son relevantes los aportes de Albó, S.J. (2003), Alsina (2003), Etxeberria (2004), Fernández Droguett (2008), Hall (1959), Tubino (2004) y Wimmer (1995). El término “intercultural” se refiere al nivel de relaciones entre dos o más culturas donde convergen la tolerancia, el reconocimiento de su existencia, desacuerdos y relaciones dialógicas dependiendo de la apertura que presenten las sociedades que se relacionan.

Dentro de la literatura existente sobre la interculturalidad existe consenso en que el término se le atribuye al sociólogo norteamericano Edward T. Hall en 1959⁷⁰, al plantear que los conflictos se producen cuando las culturas se culpan mutuamente sin lograr acuerdos que repercutan en la mejoría de sus relaciones. Las dificultades en la comunicación intercultural son raramente vistas como lo que son. Cuando se hace evidente que las personas de diferentes países no se están entendiendo, culpan a “los extranjeros” de los enfrentamientos y conflictos que ocurren.

El planteamiento de Hall remite a la dimensión filosófica de la interculturalidad, donde entra en juego la capacidad de los seres humanos para afrontar sus diferencias sin caer en la negación o rechazo de las demás personas, por su condición o punto de vista. Además de Hall, es relevante

⁷¹ Hall realiza su planteamiento sobre la interculturalidad en el artículo “The Silent Language”, publicado en 1959.

el aporte de Wimmer (1995) para comprender los debates teóricos sobre la interculturalidad y su influencia en el pensamiento filosófico contemporáneo al visualizar la humanidad desde una perspectiva “transcultural”.

En el abordaje de los conflictos interculturales, es importante partir de las experiencias de las sociedades estudiadas, así como de las manifestaciones del conflicto y la violencia de una sociedad a otra en diversas formas y niveles. Desde esta perspectiva, Ross (1995) afirma que:

La lógica fundamental de la investigación intercultural utiliza las diversas experiencias ofrecidas por las sociedades del mundo como laboratorio natural para investigar la diversidad. La investigación intercultural –como lo hace la antropología con asiduidad– está interesada en documentar la extensa gama de las creencias y comportamientos humanos, si bien trata asimismo de comprender los patrones básicos de la variación. Por ello, el estudio intercultural del conflicto no solamente debe describir la conducta conflictiva en diferentes sociedades, sino también inquirir por qué el conflicto de una sociedad a otra toma diversas formas y ocurre en distintos niveles (Ross, 1995, 48).

Los argumentos de Ross en la cita presentada, se fundamentan en analizar las tres implicaciones sociales del conflicto y sus variantes de una sociedad a otra, por sus dimensiones y las manifestaciones de este. Etxcheberria (2004) plantea las implicaciones de la justicia distributiva intracultural e intercultural, analizando la incidencia de los grupos sociales implicados. Desde esta perspectiva, es importante reconocer que la justicia multicultural asume la igualdad de los grupos sociales que interactúan. El problema que se plantea con la justicia distributiva, es su reconocimiento o no de la diferencia, manteniendo equilibrio con sus iguales.

De ese planteamiento se derivan las tensiones que enfrentan las culturas en el ámbito intracultural, donde definen de modo específico múltiples bienes a ser distribuidos que dependen del valor que se le asigne. La tensión que se enfrenta es la distribución al interior de la cultura y a lo externo de ella. Por su lado, la justicia intercultural entra en el ámbito internacional con implicaciones en el respeto de los derechos humanos y las satisfacciones de las necesidades básicas de todas las personas, sin importar su colectivo.

En correspondencia con el planteamiento presentado, Reder (2012) sostiene que el mundo globalizado se ha vuelto intercultural mostrando un panorama complejo de situaciones conflictivas que se agregan como un componente más del engranaje de las relaciones culturales en sus encuentros y desencuentros. En este proceso, la filosofía intercultural es determinante para buscar soluciones pacíficas a los problemas globales.

La interculturalidad se reafirma a partir de dos polos básicos: la identidad y la alteridad. Es un proceso en el que interactúan los elementos y valores de las culturas que se relacionan, lo que puede generar tensiones por las cosmovisiones que entran en juego. Las diferencias que surgen entre las partes que se encuentran son determinantes en la capacidad que tengan para reconocer las diferencias.

Para Tubino (2004), la interculturalidad no puede darse fuera de las relaciones sociales donde son comunes las individualidades, las interacciones y los desencuentros, siendo un reto para la convivencia y la armonía. En este proceso, las diferencias implican reconocer las limitaciones de las relaciones culturales. El Estado moderno fue el garante de prácticas antidemocráticas que desconocían mayorías étnicas, centrando su accionar en la defensa fundamentalista mediante la separación de los espacios divergentes y la asimetría cultural como única salida. La interculturalidad plantea retos frente a los actores que interactúan, lo que demuestra la necesidad de construir una agenda de participación con esquemas de inclusión mediante el diálogo de cultura.

Por otro lado, Alsina (2003) plantea que los conflictos interculturales se manifiestan a nivel global impactando las relaciones de los grupos y culturas que entran en contacto. Su magnitud dependerá de la capacidad de diálogo de las culturas que pueden inclinarse por la confrontación directa como lo plantea Huntington, o por el contrario, reconocer las contradicciones con las que se debe aprender a convivir.

Vallespi (1999) sostiene que la interculturalidad debe propiciar procesos de encuentros que superen los arquetipos reduccionistas de las diferencias, partiendo de posturas críticas que faciliten el análisis de los desacuerdos de criterios con los que se interpreta el mundo. El reconocimiento de los demás con su idiosincrasia implica poner en diálogo los valores y puntos de vista frente a los de las demás culturas.

La interculturalidad se concibe como un proceso de interacción cultural que no se puede reducir a la parte conflictiva, sino que debe propiciar espacios de diálogos constructivos. En correspondencia con lo planteado, Etxeberria (2004) afirma que la interculturalidad implica un paso de avance frente a la multiculturalidad porque no se basa solo en el reconocimiento de los demás, sino que asume la interacción en igualdad de condiciones y respeto mutuo.

Un punto de avance en las relaciones interculturales, es el reconocimiento de los valores de las culturas que entran en contacto, asumiendo que pueden existir aspectos sobre los que no existan acuerdos. Lo fundamental es la interacción desde un marco de valores que implique el autocuestionamiento de las actuaciones.

4.3 VISIÓN DE HUNTINGTON DE LOS CONFLICTOS ENTRE CIVILIZACIONES

Huntington examina los conflictos en la postguerra fría, pero en su análisis no se refiere a los autores que plantearon varias tipologías y teorías. Por el contrario, se concentra en el aspecto de la confrontación y el enfrentamiento, coincidiendo con la teoría consenso, aunque no la mencione.

Es pertinente aclarar, siguiendo a Coser citado en Diez Nicolás (1976) que el conflicto fue un tema de interés para un grupo de sociólogos al considerarlos partes de la estructura social. Sociólogos posteriores se concentraron en problemas sociales de ajustes, contraponiendo la estática social y procesos sociales dinámicos, cuestionando los enfoques de Parsons y otros autores. Desde el planteamiento de Coser, el conflicto social tiende a tener estructuras funcionales cuando no hay tolerancia a la institucionalización ante su surgimiento.

De esta manera, Diez Nicolás (1976) sostiene que Dahrendorf le cuestiona a Parsons el planteamiento de que los conflictos sociales eran universales y necesarios. Su cuestionamiento al funcionalismo radica no en que rechace la existencia del conflicto social, sino que lo considere anormales y patológico. Huntington se inclina por hablar de conflictos como procesos anómalos, planteando evitarlo para que no rompan el equilibrio social.

De acuerdo con Diez Nicolás (1976), Park partiendo de los conceptos de ecología vegetal y animal se enfoca en la ecología humana. Asume, además, el concepto darwinista de lucha por la existencia como principio regulador de los organismos vivientes mediante la competición, donde los supervivientes definen sus nichos en relación con otras especies. Los cuestionamientos a la concepción clásica de Park sobre la ecología humana fue la distinción entre comunidad y sociedad en los sentidos bióticos y subsocial, así como los conceptos de competición frente asimilación, acomodación y cooperación. De esta manera, la ecología humana desde la perspectiva clásica de 1920 y las que la cuestionaron en 1940 coinciden en que la expansión ecológica rompe el equilibrio social.

Huntington (1993a, 1997a) asume las relaciones de culturales desde los conceptos de competición y asimilación, entendiendo que la cultura diferente rompe el equilibrio establecido, planteando que son un peligro para la de origen.

En correspondencia con el análisis del párrafo anterior, es importante destacar que, aunque Huntington no lo refiere en sus argumentos, su reflexión se inclina por la teoría del consenso

(coincidiendo con el funcionalismo y defendiendo la necesidad de crear controles para evitar los enfrentamientos).

Según el análisis de Huntington (1993a), los cambios ocurridos en el mundo después de la Guerra Fría han presentado un panorama diferente. Los conflictos se producen entre Estados de la misma civilización, siendo más probables con las diferentes. Occidente no tiene el control absoluto, sino que surgen otros actores internacionales con lo que debe consensuar frente a situaciones conflictivas. Las civilizaciones están en igualdad de condiciones en lo referente al poder, lo que incidiría en situaciones que pueden tornarse conflictivas al interior de una civilización y a nivel planetario.

En el pensamiento de Huntington el conflicto intercultural es de civilizaciones y se produce por las diferencias culturales. Desde esta lógica, en el ámbito global aumentaría la posibilidad de confrontaciones. El planteamiento de Huntington sobre los conflictos difiere de autores que le antecedieron en dos puntos:

- a) Los autores que le precedieron lo reconocen como parte de las relaciones culturales y como una etapa necesaria para el equilibrio y la armonía.
- b) Huntington responsabiliza la cultura de las confrontaciones y enfrentamientos y asume el conflicto como proceso anómalo de las relaciones culturales⁷¹.

Desde el punto de partida asumido por Huntington sobre el conflicto, se puede afirmar que en las relaciones culturales no hay espacio para diálogo crítico y la armonía, sino que defiende el enfrentamiento como la única posibilidad de las relaciones interculturales.

Huntington plantea su visión sobre los conflictos entre civilizaciones en publicaciones de (1993a, 1997a, 2000a y 2004b). En esos trabajos presenta la manifestación universal de la confrontación entre las civilizaciones por la incidencia de las diferencias culturales responsables de los choques en el plano global y de los conflictos identitarios en el local. Los argumentos de Huntington (1993a) sobre los conflictos parten del análisis de los que ocurrieron en la Revolución francesa y los de la Guerra Fría.

Del mismo modo, Sánchez Capdequí (2007) cuestiona la visión de Huntington sobre el conflicto y la política, resaltando que su planteamiento revive posiciones autoritarias como las asumidas por

⁷² En el análisis del conflicto que realiza Huntington, no analiza las teorías y tipologías que realizaron varias escuelas de pensamiento, concentrándose en las teorías que se refieren al orden y el consenso, aunque no la defiende directamente.

Hobbes. Desde esta perspectiva, en el nuevo orden mundial no existe seguridad, razón que justifica la unificación de Occidente. Este proceso implica fortalecer un “Estado Penal Internacional” que dicte las reglas a seguir en el equilibrio global de las civilizaciones.

Este cambio en la geopolítica lo utiliza Huntington para reforzar su planteamiento de que los conflictos aumentarían al desaparecer la contención de la bipolaridad. Esta posición la sustenta en su artículo “¿Choque de Civilizaciones?” publicado en la Revista *Foreign Affairs* en español en el verano de (1993a).

Para fundamentar su planteamiento sobre la identidad en referencia a la pertenencia a una civilización, Huntington parte de que existen razones históricas, culturales y lingüísticas que marcan diferencias en la concepción sobre Dios, el Estado y la religión. En ese planteamiento no existe ninguna propuesta de racionalidad para la solución de los conflictos, sino, que se da por sentado que el choque sería inminente.

De acuerdo con Hoffman (2002), los conflictos que surgen producto de la globalización tienen variantes que van desde la defensa de un ideal nacional, así como el terrorismo mundial, que se nutre de las injusticias cometidas por las economías globales y de invasiones a países árabes. Por otro lado, la resistencia a Occidente justifica ataques en su contra, siendo el terrorismo el arma fundamental.

Desde el planteamiento de Hoffman, sectores terroristas extremistas en su versión actual, justifican acciones directas en contra de los occidentales considerados el mal que debe ser aniquilado. Con este discurso, unido al fundamentalismo religioso, defienden acciones que causan miedo y terror porque están fuera de toda lógica humana posible.

Siguiendo los argumentos de Huntington, es natural que las sociedades no occidentales rechacen lo que le impone Occidente. El problema se agrava cuando otras culturas no tienen derecho a plantear su punto de vista. En tal sentido, los conflictos internacionales incluyendo las guerras han demostrado que no funcionan las imposiciones culturales.

En el análisis de Huntington se excluye el estudio de las desigualdades sociales y las razones que motorizan y posibilitan los conflictos. En este sentido, Touraine (2014) sostiene que la sociedad industrial se vio en la obligación de reconocer otros actores que no se quedan solo en luchas populares, sino que pasan a ser movimientos societales que demandan derechos y aceptación. Con el reconocimiento del movimiento obrero desde una visión colectiva de lucha; se forma la idea

de un movimiento defensivo en la exigencia de los derechos. De esta manera, los movimientos anticolonialistas y antiimperialistas, así como los feministas y otros movimientos se oponen a la sociedad industrial exigiendo principios universales de libertad y derecho.

La importancia del análisis de Touraine, es que resalta que los conflictos pueden surgir de las partes en pugnas y no pueden verse como un peligro para lo establecido, sino como garantes de la diversidad social y cultural. Los “de abajo” o los movimientos populares son defensores de la igualdad y el pluralismo al cuestionar la homogeneización y el carácter universal de lo que impone el Estado.

Desde esta perspectiva, los conflictos que surgen como resultado de los cuestionamientos a la sociedad industrializada, demandan reconocimiento. Son los otros que muestran su existencia como garantes de derechos y justicia. Desde esta perspectiva, Touraine (2014) sostiene que:

Estos conflictos internos, que caracterizan a los movimientos culturales, son también conflictos sociales en la medida en que todas las manifestaciones de sacralización del orden social, ya se inicien en nombre de un dios, de la razón, de la historia o de la naturaleza, tienden a ser ideológicamente recuperadas por la elite dirigente, mientras que el recurso a una figura, exteriorizada o no, del Sujeto se asocia a una impugnación social y a menudo llega a alimentar mesianismos y los movimientos, a la vez sociales y religiosos, a lo que Henri Desroche consagró en su reflexión (Touraine, 2014, 115).

Siguiendo el planteamiento de Touraine (2014), los movimientos sociales que surgen en busca de reconocimiento tienen que luchar con posiciones autoritarias de grupos oligárquicos de poder que anteponen sus intereses y ganancias por encima de la racionalidad económica o el reconocimiento de los grupos que son excluidos. En este sentido, Huntington (1993a, 1997a) y Touraine (2014) difieren en lo concerniente al nuevo orden mundial. Mientras que el primero lo asume desde una visión de conflicto por las diferencias culturales, el segundo cuestiona el rechazo a grupos o culturas por las diferencias culturales, planteando la necesidad de su reconocimiento.

El planteamiento de la liberación cultural en Touraine (2014), no puede verse separado de la comunicación cultural que plantea al mismo tiempo la aceptación de la diversidad y un principio de unidad que el autor denomina recomposición del mundo. Esto implica la reinterpretación de lo que fue descartado o reprimido por la protomodernización que se traduce en la construcción de una sociedad multicultural que combine un movimiento liberador que es rechazado, con el reconocimiento del otro y el pluralismo.

4.3.1 HUNTINGTON Y LAS RELACIONES CULTURALES DE AMIGOS Y ENEMIGOS

La contraposición de amigos y enemigos en el pensamiento de Huntington postguerra fría, refuerza la hipótesis de la política y la identidad como la negación de lo que no somos. Los enemigos son reales y están en contraposición con la cultura de origen que se encuentra amenazada.

Cuestionando la posición de enfrentamiento entre culturas, Freud (1904, ed. 2012) analizó las implicaciones para la humanidad de concebir las relaciones culturales a partir de la agresión y la violencia. Alertó sobre las consecuencias negativas para la convivencia que una potencia o una civilización en nombre de su poder trace las pautas a seguir para imponer sus valores. Esta alerta fue realizada por Freud frente a la amenaza que se cernía por la posibilidad de la guerra entre las grandes potencias imperiales en lo que luego se conoció como la Gran Guerra en toda Alemania.

La alerta realizada por Freud en el momento histórico que vivió, amerita de una relectura desde las manifestaciones del mundo globalizado provocadas por grandes naciones con su poder, generando que el terrorismo y sus secuelas amenacen la paz global mediante el caos, dolor y desesperación. En las consideraciones de comprensión de la política desde el enfrentamiento se justifica la necesidad de un enemigo como forma de defender la identidad y las garantías de las relaciones políticas a partir de lo que los hace diferentes. Al respecto, Huntington (2004b) plantea que: “el reconocimiento de la diferencia no genera necesariamente competencia, ni mucho menos odio. Pero hasta las personas que tienen poca necesidad psicológica de odiar pueden encontrarse implicados en procesos conducentes a la creación de enemigos” (Huntington, 2004b,50).

La recurrencia a la necesidad del enemigo refiriéndose a las relaciones de los EE. UU. y la URSS se fundamenta en la necesidad de un contrario. Huntington entiende que sin enemigo no se construye un Estado-nación fuerte que sea capaz de cohesionar las identidades nacionales y garantizar el equilibrio, como ocurrió con la lucha entre capitalistas y socialistas durante la Guerra Fría.

La pretensión de Huntington es realizar un llamado a los EE. UU. a retomar la geopolítica después de la Guerra Fría, identificando lo que serían sus enemigos con la finalidad de crear las estrategias que garantizarían el equilibrio mediante la fuerza. En tal sentido, Huntington (2004b) plantea que:

Al privar a los Estados Unidos de un enemigo, los soviéticos se privaron a sí mismos del suyo, y la Unión Soviética, como los acontecimientos posteriores demostraron, necesitaba un enemigo mucho más que Estados Unidos. Desde sus inicios, las autoridades soviéticas habían definido su país como el líder del comunismo mundial en la trascendental lucha contra el capitalismo global (Huntington, 2004b, 301).

La presentación de enemigos en las relaciones políticas internacionales no es un planteamiento original de Huntington, sino que autores anteriores a él, lo plantearon como estrategia de poder. Schmitt (2009) justificó la necesidad de un enemigo que legitimara las acciones de protección y seguridad. Dentro de esta dinámica no se descartaban las negociaciones económicas.

Las interpretaciones de las relaciones culturales desde la visión del conflicto justifica enfrentamientos y guerras. La tesis fundamental de esa posición teórica se basa en defender que las relaciones culturales después de la Guerra Fría serían conflictivas por el aumento de poder de las civilizaciones. En el plano regional el enemigo de los EE. UU. serían los hispanos por el peligro que representaban a su identidad cultural.

La posición de Huntington sirve de sustento a las pretensiones de los neoconservadores de mantener la hegemonía global mediante el diseño de estrategias de defensa que, en caso extremo, justificaran el uso de la fuerza militar para mantener el orden y la estabilidad.

4.3.2 CONFLICTOS EN LA LÍNEA DE FRACTURA Y DE ESTADOS CENTRALES

Huntington (1993a) se refirió a los conflictos postguerra fría a través del término “línea de ruptura”. En la publicación de (1997a) utiliza “línea de fractura”. En ambos casos, se refiere a los procesos de escisión entre el islam y Occidente, evidenciando que fractura es más contundente y abarcador porque designaba rompimientos y fisuras en las relaciones entre civilizaciones. Los conflictos pueden ser : a) en el ámbito particular en la línea de fractura entre Estados vecinos; b) y en el mundial entre Estados centrales de las diferentes civilizaciones; c) mixtos, cuando son conflictos prolongados entre Estados de la misma civilización y de otras diferentes.

De acuerdo con el planteamiento de Huntington (1997a), los conflictos emanados de la política de las civilizaciones a la escala planetaria aumentarían, por lo que es difícil hablar de una política al estilo de la Guerra Fría, siendo probable el aumento de los choques de civilizaciones.

Para Huntington es probable que las relaciones entre civilizaciones en el futuro sean más conflictivas, partiendo de los escenarios que se presenten a nivel local y mundial. El equilibrio de

poder ante los conflictos sería más complejo por la influencia de organismos internacionales y la necesidad de la protección de las personas ante conflictos de cualquier magnitud.

La preocupación de Huntington es una guerra de Estados centrales que cambie el equilibrio mundial, pero la solución que presenta no es la de dilucidar las diferencias mediante la cohesión y la hegemonía. Aunque los conflictos no son exclusivos de Estados centrales representan el mayor peligro para la humanidad.

4.3.3 CONFLICTOS ENTRE OCCIDENTE Y EL ISLAM

Los análisis sobre la relación del islam con Occidente se han enfocado en presentar la incompatibilidad del primero para ser democrático, mientras que en el segundo se dan dichas relaciones. Esta visión está presente en los estudios sobre el tema que han realizado Lewis (1990) y Huntington (1997a, 1997b).

A pesar de coincidir en cuanto a la imposibilidad de la democracia en el islam, existen algunas diferencias entre los análisis de Huntington y Lewis. Mientras que el primero entiende el islam desde la homogeneidad a nivel social político y religioso sin contemplar las diferencias y diversidad de concepciones que existen en el mundo islámico, el segundo cuestiona que se le atribuya a este ser teocrático y autoritario porque en su estructura no existen sacerdotes ni mediadores entre la persona y Dios. Desde esta perspectiva, Lewis (1990) plantea que:

Hay dos errores muy comunes relativos al pensamiento político y al mundo islámico, verlos como teocráticos el uno, y el otro, verlos como despóticos o incluso dictatoriales. Estos juicios se basan en una equivocación. La cuestión de si la política islámica es o no teocrática es más semántica que sustancial y la respuesta depende fundamentalmente de la definición de teocracia que se admita. Si por teocracia entendemos un estado gobernado por la Iglesia, esto es por los sacerdotes, el islam no es claramente teocrático ni ha podido serlo hasta hace poco. En el islam no ha habido Iglesia ni sacerdocio, ni teológicamente, ya que no hay oficio sacerdotal o mediación entre Dios y el creyente, ni institucionalmente, ya que no hay prelado ni jerarquía (Lewis, 1990, 56-57).

Para Huntington las relaciones entre el islam y Occidente serían conflictivas por la diferencia religiosa que existen. Estas, son excluyentes, porque el conflicto es más fuerte entre la democracia liberal (aludiendo a Occidente) y la marxista leninista (aludiendo a Rusia). Desde este punto de vista, es más intenso el conflicto religioso que el político.

Huntington (1997a) realiza un rastreo histórico de las expansiones islámicas sobre Europa que han generado conflictos, enfrentamientos, tensiones y guerras desde el siglo VIII, d. C., se plantea

el control cristiano en el mediterráneo desde el siglo IX con la conquista de Sicilia y Toledo. Con las cruzadas en el 1095 intentaron contener el avance de los árabes, luego los árabes conquistan Constantinopla.

La presentación del proceso de expansión del islam en la historia es aprovechada por Huntington para justificar que los conflictos con Occidente vienen del pasado. A partir del siglo XX se produce un incremento en el mundo globalizado, por los cambios en las relaciones culturales donde se hunde el comunismo y renace el islam como nuevo enemigo de Occidente.

Las contradicciones culturales que existen entre Occidente y el islam han incrementado los conflictos en “la línea de fractura” y los enfrentamientos directos con los cristianos. Estos conflictos tienen que ver más con el territorio y con aspectos generales en relación a las civilizaciones, aumentando el uso de armas, problemas de emigración y el terrorismo.

4.3.4 CONFLICTOS ENTRE ASIA, CHINA Y ESTADOS UNIDOS

Según Huntington (1997a), las relaciones con Asia del Este serían tensas por la incidencia de las civilizaciones japonesas, sínica, budista, musulmana y ortodoxa; las interacciones con los EE. UU. se mantendrían en ebullición porque pueden provocar relaciones conflictivas, debido a la posición estratégica de Corea del Sur, Malasia, Vietnam y Taiwán.

Considera que los conflictos que ocurren en Asia son diferentes a los armados que ocurrieron durante la Guerra Fría. A pesar de que las dos Coreas y las dos Chinas se mantienen enfrentadas, al final terminarían defendiendo sus intereses estratégicos por sus relaciones culturales cercanas.

Para Huntington (1997a), los conflictos de los asiáticos con EE. UU. no serían bélicos como ocurrió en Vietnam, sino económicos. Huntington utiliza el término de las “guerras frías, asiático-estadounidenses”, para referirse a los procesos de confrontación que siguieron al caer el Muro de Berlín. Las relaciones de los chinos y los japoneses con los estadounidenses fueron tensas y hostiles.

Además, recrea en el nuevo orden mundial la influencia de la Guerra Fría, al plantear relaciones tensas entre EE. UU. y los países asiáticos, manteniendo el dominio estratégico de Occidente sobre las potencias emergentes.

4.3.5 CONFLICTOS MIXTOS: GUERRA EN LA LÍNEA DE FRACTURA

Huntington (1997a) utiliza el término de “guerra en la línea de fractura” para presentar las confrontaciones que ocurren entre civilizaciones. Los conflictos prolongados pueden producirse al interior de un Estado o entre grupos diferentes de civilizaciones, donde pueden predominar choques violentos cuando las partes superponen sus intereses.

La guerra en la línea de fractura está en relación con la identidad y el auge de la conciencia de las civilizaciones. El reforzamiento de la identidad se fundamenta en una concepción negativa de otra cultura que se presenta como enemiga.

Huntington (1997a) afirma de forma categórica que la primera guerra entre civilizaciones fue la soviética-afgana, contradiciendo el planteamiento de Madi que consideraba que fue la del Golfo Pérsico. El argumento es ambiguo porque en el pasado hubo enfrentamientos y conflictos de civilizaciones. La afirmación se refiere a choques ocurridos durante las últimas décadas del siglo XX, pero no describe los que ocurrieron en el pasado.

El Mercado de la violencia se manifiesta con una cierta empatía universal a partir de los conflictos que promueve, a pesar de que todos los tipos de terrorismos utilizan el crimen como medio para expresar sus demandas políticas, siendo evidente que el islámico no tiene los mismos intereses y objetivos. Algunos abarcan un ámbito de reivindicaciones en el marco del Estado-nación y otros amplían el espectro para perturbar la esfera de la política internacional.

La guerra contra el terrorismo se vende como la defensa de la paz. Desde esta perspectiva, se justifica la violencia estatal en todas sus dimensiones, dejando de lado si son necesarios los derechos de guerra, violación de los derechos humanos, las torturas y encarcelamientos. Desde esta visión, se produce el “círculo de la descivilización”, donde el desenfreno y la capacidad de acción terrorista son contestados a partir del desenfreno jurídico que implica descivilizar la violencia.

En esa línea de análisis, Baudrillard (2001) argumenta que el terrorismo se ha vuelto viral y se disemina por todas partes y trasciende al orden religioso del islam. Está en contra de cualquier poder y se legitima como lo opuesto al orden hegemónico global, justificando de esta manera una cuarta guerra donde se permite el uso de todos los recursos posibles para desvelar el terror que el mundo global ha creado.

Huntington pretende demostrar que en la postguerra fría surgen varios conflictos en la línea de fractura que suelen ser violentos dependiendo del ímpetu con el que impacten. Dentro de estos conflictos, el terrorismo se presenta como un gran desafío, porque sus métodos trascienden los convencionales y se ejecutan con una lógica de enfrentamiento que causan miedo por su impacto.

4.4 AMÉRICA LATINA Y ESTADOS UNIDOS: VISIÓN REGIONAL DE LOS CONFLICTOS

4.4.1 LA NOCIÓN DE IDENTIDAD DE HUNTINGTON

Un nexo teórico importante para comprender el pensamiento de Huntington (2004a, 2004b) postguerra fría es su visión regional de los conflictos entre los hispanos y estadounidenses. Los cambios ocurridos en el mundo después de la Guerra Fría impactaron también las relaciones culturales estadounidenses. Huntington recurre al ejemplo de las banderas para explicar las connotaciones en las identidades que simbolizan las culturas de cada país.

Siguiendo la línea de análisis anterior, Huntington (2004b) resalta que la confrontación entre los estadounidenses y los hispanos –en particular los mexicanos– se produce porque los últimos se mantienen adheridos a su identidad cultural aunque no estén viviendo en su país de origen. Esta situación se evidencia en las relaciones cotidianas donde se manifiestan las dimensiones de las confrontaciones de las dos culturas. El ejemplo utilizado por el autor, es la Copa de Oro de 1998 en la que los mexicanos abuchearon el himno nacional estadounidense y lanzaron todo tipo de desperdicios al estadio.

El concepto de identidad defendido por Huntington se sustenta en dos puntos de vista fundamentales: a) en primer lugar, habla de que los EE. UU. se enfrentan a un problema sustantivo de identidad. Se pregunta si son un pueblo o varios que distinguen diversos “ellos” que no son “nosotros”; b) en segundo lugar, asume la confrontación directa con las culturas diferentes.

También, aborda el tema de la identidad en las publicaciones de (1981, 1993a, 1997b, 2004a, 2004b) presentando los aspectos que fundamentan la de los EE. UU. como nación. En 1981, plantea cuatro argumentos que diferencian la política estadounidense en los siguientes aspectos:

- a) En los siglos XVIII y XIX el valor de la política en EE. UU. estuvo determinada por el credo.

- b) El credo era el elemento fundamental en la sociedad americana.
- c) Durante doscientos años el credo americano ha experimentado pequeños cambios.
- d) Contrario a Europa, el credo es el que define la identidad de los EE. UU.

La noción de identidad que asume Huntington parte de varios autores que resaltan la parte de la diferencia de personas o conglomerados humanos, reafirmando la cultura a partir de la carga de afinidad y no de la interacción y encuentros. Al respecto, Huntington (2004b) plantea: “pero si es inevitable, ¿Cómo la definimos? Los académicos tienen respuestas diversas que, no obstante, convergen hacia un tema central. La identidad es el sentimiento del “yo” de un individuo o de un grupo” (Huntington, 2004b, 45).

Estas precisiones para referirse a lo que ocurre en EE. UU., refuerza que en ese país la identidad cultural está en peligro porque los hispanos no asimilan la cultura estadounidense. Desde esta perspectiva, enfatiza los aspectos relacionados con el credo la etnia y la raza.

Huntington (2004b) parte de aclarar lo que denomina “verdades absolutas sobre EE. UU.”, se fundamenta en autores como Mardal y Stanley al indicar que la sociedad estadounidense la definen la inmigración y el credo americano (principios políticos que la definen como nación). Estos dos aspectos son importantes, pero no definen lo que ha implicado la formación de su identidad. Además, se concentra en analizar los aportes de colonos británicos de los siglos XVII y XVIII a la identidad estadounidenses a partir del protestantismo. En el caso de los orígenes de los EE. UU. pretende dejar clara la diferencia entre colonos e inmigrantes con la finalidad de establecer que, desde sus orígenes, la sociedad estadounidense fue fundada por colonos que provenían de una sociedad existente y la dejaron para formar otra.

Huntington reconoce que los EE. UU. ha sido desde sus orígenes una nación de inmigrantes,⁷² sin embargo, los colonos que fueron inmigrantes diferentes, fundaron lo que es hoy la sociedad estadounidense y aportaron a la declaración de independencia, contrario a la emigración hispana que es un peligro y no ha realizado ningún aporte.

Desde el siglo XIX se diferenciaba en EE. UU. los inmigrantes de los colonos fundadores. El que llegaba era diferente al fundador que había forjado una nación, este último se integraba, lo que le daba una calidad diferenciada. En tal sentido, Huntington (2004b) afirma que:

⁷⁴ Para Huntington (2004b,45) es importante destacar el origen de EE. UU. como nación, porque le permite diferenciar la inmigración inglesa que le dio origen, de la hispana, que se convierte en un peligro para los estadounidenses.

La distinción entre colonos e inmigrantes era plenamente reconocida por quienes llevaron a EE. UU. a la independencia. Antes de la Guerra de Independencia, como bien apuntaba Jon Hagan, los colonos ingleses y holandeses “se concebían a sí mismos fundadores, pobladores o colonizadores –la población sustantiva de esas sociedades coloniales–, pero no inmigrantes. (Huntington, 2004b, 64).

La pretensión de Huntington (2004b) es dejar claro el origen de los EE. UU. como nación. Desde su análisis, no está en los inmigrantes ni se reduce a la declaración de independencia realizada por los Padres Fundadores, sino que surge con los colonizadores primigenios que marcan el inicio de una nación diferente. En tal sentido, sostiene que:

Los estadounidenses se refieren habitualmente a quienes declararon la independencia y produjeron la Constitución durante los decenios 1770 y 1780 con el nombre de Padres Fundadores. Ahora bien, antes de que pudiera haber Padres Fundadores hubo colonos fundadores. Estados Unidos no comenzó en 1775, 1776 o 1778. Comenzó con las primeras comunidades de colonos de 1607, 1620 y 1630. Lo que ocurrió en la década de 1770 y 1780 tuvo su origen en (y fue un producto de) la sociedad y la cultura angloamericanas protestantes que habían evolucionado a lo largo de siglo y medio precedente (Huntington, 2004b, 64).

La conclusión de Huntington, es que la identidad cultural estadounidense se construyó a partir de los colonos fundadores del siglo XVII que posibilitaron que los “Padres Fundadores” consolidaran la independencia de los EE. UU. fundamentados en el protestantismo y en una sociedad con principios diferentes.

4.4.2 IDENTIDAD COMO ASIMILACIÓN

Después de analizar los planteamientos de Huntington sobre la identidad cultural y la defensa de patrones culturales homogéneos, se examinará su posición sobre la asimilación cultural, que el autor entiende como la renuncia directa a los valores de la cultura de origen integrando los de otras culturas.

El estudio sobre la asimilación cultural se encuentra en las publicaciones de Park (1999), al analizar las implicaciones de la inmigración cuando se produce un desplazamiento del lugar de origen a una nueva comunidad que le acoge con cosmovisiones diferentes, lo que puede provocar conflictos y tensiones dependiendo de la interacción entre la cultura que llega y la de origen. Compara las relaciones existentes con un metabolismo, donde el que emigra asimila la cultura que le recibe. En Huntington se evidencia la influencia de Park en el planteamiento de que la inmigración hispana no asimila la cultura estadounidenses, situación contraria a la de mediados del siglo XX, cuando predominaba una sociedad multirracial y multiétnica caracterizada por una cultura angloparlante.

Reconoce que es imposible la americanización porque la asimilación ha presentado variantes a finales del siglo XX. La primera variante demuestra que los inmigrantes son el segmento subnacional a menudo marginal de la cultura estadounidenses. Huntington (2004b) coincide con Park (1999) en que la primera fase crítica de la asimilación es la aceptación por parte de los inmigrantes y de sus descendientes de la cultura y la sociedad estadounidenses. En el pasado esta asimilación no era un problema, sin embargo, con el proceso de la globalización se han producido variaciones, causando que la misma produzca un futuro incierto para los estadounidenses.

En la lógica de Huntington, la identidad solo es posible por la asimilación. Esta realidad demuestra que los hispanos de tradición católica provocarían un futuro incierto para los EE. UU., por su resistencia al protestantismo.

4.4.3 LA HISPANIZACIÓN O EL PELIGRO DE LA CULTURA MEXICANA PARA ESTADOS UNIDOS

Según Huntington (2004a), de las inmigraciones que han llegado a los EE. UU., la más peligrosa es la mexicana porque implica hispanización –proceso sin precedente que provoca la conquista demográfica de los hispanos–. Desde este planteamiento, los estadounidenses se enfrentan a un conflicto regional que supone confrontación por la defensa de la identidad.

Huntington (2004b) entiende que la inmigración mexicana a los EE. UU. es diferente, porque tiene variantes que no la ha presentado ninguna cultura. De esta manera, se refiere a una conquista por parte de los mexicanos parecida a las expropiaciones estadounidenses en el siglo XIX. La inmigración mexicana, se diferencia de la cubana de Miami porque no asimila la cultura estadounidense de la misma manera, siendo diferente a las demás por seis elementos fundamentales:

- a) Contigüidad. Se evidencia por la cercanía de México con los EE. UU., lo que profundiza y facilita la inmigración que provoca difuminación cultural en el suroeste.
- b) Número. El impacto demográfico de México en los EE. UU. es mayor, porque su población está por encima de otras naciones. Se estima que en el 2000 vivían en Estados Unidos 7.841.000 mexicanos.
- c) Ilegalidad. De las inmigraciones a los EE. UU. la mexicana tiene mayor número de ilegales, por lo que fue preciso la Ley de Reforma de Control de la Inmigración en 1986. Con ella se legalizaron inmigrantes, pero no la entrada de otros.

- d) Concentración regional. La concentración mexicana es mayor en el suroeste de California, donde habitaban dos terceras partes y en algunos casos la mitad, mostrando la incidencia de su población en las zonas donde se concentran.
- e) Persistencia. La inmigración mexicana es persistente, es decir, no disminuye, sino que aumenta en el tiempo, manteniendo lealtad a la cultura de origen.
- f) Presencia histórica. De acuerdo con Huntington, los mexicanos pueden plantear reivindicaciones históricas de territorios a los estadounidenses.

4.4.4 PROPUESTA DE HUNTINGTON PARA AMÉRICA LATINA

Huntington (1997a) defiende que Latinoamérica debe alinearse con Estados centrales que garanticen su función geopolítica en el ámbito regional, mediante una organización al estilo de la Guerra Fría. Desde esta lógica, España podría convertirse en un Estado central de una comunidad hispanohablante, pero este país es parte de la civilización europea; por otro lado, Brasil por su poder militar y económico podría ser un Estado central líder de Latinoamérica, reconociendo que México, Venezuela y Argentina compiten por este liderazgo. La propuesta final es que América Latina se divida en tres subvariantes.

Las soluciones de Huntington para América Latina son autoritarias y antidemocráticas. La preocupación del autor es la diversidad cultural que no facilite la homogeneidad bajo la tutela de un Estado líder que marque las directrices de los países latinoamericanos. Siguiendo este planteamiento, la tesis de la fusión de América Latina en tres ejes se fundamentan en la homogeneidad cultural. En las últimas décadas Latinoamérica se ha organizado en organismos como la Comunidad del Caribe (Caricom), que aglutina los países que pertenecen a esta área, por otro lado, existen en América del Sur, el Mercado Común del Sur (Mercosur), la Comunidad Andina de Naciones (CAN) y la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur).

Hablar de fusión reedita la dependencia desconociendo los procesos democráticos. Refutando este planteamiento, Cardoso y Falleto (1977) analizaron la dependencia de países subdesarrollados de las economías coloniales que se reproducían con los esquemas de estas. Esta posición cuestiona la dependencia disfrazada de Estados núcleos como los garantes de lograr una fusión que se manifestaría en la supuesta unidad de los países latinoamericanos.

Es natural que Huntington hable de fusión y no de integración, pero algunas preguntas obligatorias que pueden realizarse son: ¿Cómo se pueden fusionar culturas diferentes, aunque tengan elementos comunes? ¿Qué garantías existen de que un Estado núcleo propicie la unidad de los demás Estados? ¿Cómo es posible la fusión si la tendencia del mundo globalizado es la diversidad, por las relaciones internas y externas de los países? ¿Por qué hablar de fusión y no de integración?

Son preguntas que quedan abiertas en el planteamiento de Huntington y a las que se debe responder en el contexto del pensamiento del autor. La solución no es entrar lo regional en una camisa de fuerza para que se integren las realidades globales, como una imposición desde la lógica del mercado con marcadas tendencias neoliberales, tampoco aislarse, es pertinente entender realidades complejas que no se resumen homogeneizando lo disperso.

Conceiao Tavares y Gomes (1998) sostienen que el proceso de integración de América Latina no se materializó a partir de las propuestas de reformas estructurales de carácter social de la Cepal, sino que se asumieron reformas administrativas y económicas que fortalecieran el capitalismo local por encima de las necesidades de la sociedad. La propuesta de integración de la Cepal visualizaba el fortalecimiento interno de las economías y la justicia social como forma de mejorar la condición económica de los latinoamericanos. Otras reformas quedaron estancadas por los golpes de Estado, siendo la tendencia a integrarse económicamente a los EE. UU., dejando de lado la justicia distributiva y la equidad social.

Para Sunkel y Paz (1970), la propuesta de la Cepal no visualizaba países aislados, sino una visión de crecimiento regional que garantizara la integración de América Latina por su posición estratégica en el continente americano. La pretensión era la de garantizar el desarrollo social y la integración aprovechando antecedentes históricos.

Siguiendo la línea de análisis de la dependencia, Said (2001) sostiene que los países de América Latina han logrado su independencia política, pero en el campo económico necesitan superar la dependencia ideológica de las potencias económicas de las que se independizaron. Los países de Asia, América Latina y África contemporánea siguen dominados como cuando eran directamente gobernados por el poder europeo en detrimento de las condiciones sociales y la equidad.

Después de analizar la identidad en los EE. UU., Huntington (2004b) se interesa por la crisis global de identidades, donde las personas de varios países se cuestionan quiénes son partiendo de su ubicación geográfica y lo que ocurre con la globalización en los ámbitos económicos, de comunicaciones, niveles de migraciones y el crecimiento de la democracia.

De esta manera, reedita la posición de dependencia disfrazada de Estados centrales que serían los garantes de conseguir una fusión que lograría la unidad de los países latinoamericanos. Este argumento desconoce la realidad y la diversidad de América Latina y justifica un orden mundial al estilo de la Guerra Fría, ajustado a la realidad multicultural que ha impuesto la globalización.

Huntington (2004b) se refiere a los problemas de los EE. UU. frente a la identidad que la distingue como nación de otras, estando siempre la pregunta: ¿Si dependen de la influencia occidental o son una nación única con una identidad que la define?, frente a los problemas y adversidades que se presentan, como lo que ocurrió el 11 de septiembre del 2001.

4.5 ESTADOS CENTRALES Y CULTURAS CENTRALES: SOLUCIÓN DE HUNTINGTON A LOS CONFLICTOS DE CIVILIZACIONES

La salida que plantea Huntington al choque cultural es un orden mundial y regional basado en “Estados centrales” que serían responsables de promover “culturas centrales”⁷⁵. Estos Estados garantizarían la organización ante el caos y el desorden producto del fin de la Guerra Fría, al imponer su “cultura como ejemplo a seguir.

Desde el planteamiento de Huntington, al finalizar la Guerra Fría surge otro orden con incidencia de varias civilizaciones, se podía producir un caos incontrolable. Desde esta lógica, los Estados centrales de civilizaciones centro o guía, podrían garantizar estabilidad entre los países con intereses encontrados.

El papel de los Estados centrales dependerá de la cultura en común con los demás Estados de su civilización. En este sentido, la visión reduccionista de las interacciones culturales, parte de una homogeneización de las relaciones de civilizaciones al estilo de las industrias culturales. No obstante, la cultura se globaliza, cada país tiene su idiosincrasia y aunque existan elementos comunes presentan diferencias, esto ocurre con los que comparten la misma lengua.

Huntington considera que los “Estados centrales” juegan un papel preponderante en las relaciones emergentes de las civilizaciones. Por esta razón, pueden surgir diferentes alineamientos y relaciones y vínculos importantes entre China y el islam, formando bloques estratégicos antioccidentales. Desde la postura de Huntington, el orden que emana de los “Estados centrales” garantiza equilibrio evitando

⁷⁵ La noción de “Estados centrales” es introducida por Huntington para designar los Estados que, en el nuevo ordenamiento mundial, jugarían el papel de las potencias enfrentadas durante la Guerra Fría. La misión de estos Estados sería garantizar la estabilidad, el control y la armonía, sin importar que sus medidas sean autoritarias.

los conflictos internos y externos por las diferencias culturales. Desde esta óptica, defiende que se aglutinen los países más pequeños que son culturalmente semejantes con la finalidad de garantizar un orden civilizatorio fundamentado en estructuras autoritarias de poder.

Para Huntington, China se convierte en un Estado central que sirve de cohesión en la civilización sínica, reforzando su incidencia en el mundo por la relación con los tigres asiáticos con los que tienen muchos elementos en común.

La tesis de los Estados centrales remite a un orden mundial neoliberal, donde imperan acuerdos que obligan a los países subdesarrollados a depender de un país hegemónico. Esto influye en las relaciones con Estados de la segunda civilización, al cambiar las relaciones bipolares al finalizar la Guerra Fría. La menos conflictivas serían la de Occidente con América Latina, Japón, África, Europa Oriental y la India. Entre las más conflictivas estarían la sínica y el islam con Occidente, así como las relaciones de Japón con Rusia, la hindú con el islam y China con el islam y África.

Este planteamiento reduce el quehacer cultural a un proceso hermético que no contempla la interacción social. La cultura central se fundamenta en el predominio de una cultura sobre las demás, reduciéndola al ámbito de la dominación de la que se considera superior.

Esta reflexión es contradictoria con la realidad que vive América Latina. La tendencia no es a la hegemonía de Estados núcleos, sino a la integración regional donde intervienen varios Estados con autonomía de actuación. Además, Huntington aborda de manera superficial los problemas existentes. Los Estados centrales funcionan como un Leviatán que transfieren orden y disciplina. En esta reedición moderna de Hobbes y Schmitt, la sociedad civil pasa a un segundo plano, dependiendo de los lineamientos de un supremo que está por encima de la voluntad popular.

En resumen, en este capítulo se realizó un análisis de la teoría del conflicto presentando posiciones teóricas que lo sustentan para luego analizar la visión de Huntington sobre los conflictos culturales. Los autores presentados, analizan el conflicto partiendo de teorías, etapas, tipologías y clases, abarcando los siglos XIX y XX. Por lo que alude a los conflictos entre Occidente y el islam, Occidente y Asia, para finalizar con su posición sobre la línea de fractura.

Sostiene, además, que los conflictos que surgen producto de las políticas de las civilizaciones pueden dividirse en tres: a) los que ocurren entre Estados vecinos; b) en el plano mundial entre Estados centrales de diferentes civilizaciones; c) y mixtos, cuando existen conflictos prolongados dentro de una civilización o entre Estados de civilizaciones diferentes. Siguiendo esta línea de

análisis, el conflicto con el islam sucede en el ámbito global, mientras que en el ámbito regional se producen entre estadounidense y los hispanos por las diferencias en relación con la identidad.

Huntington analiza el impacto de los conflictos regionales entre estadounidenses y los latinos. En este sentido, los mexicanos se convierten en el peligro para la identidad cultural estadounidense porque no asimilan dicha cultura, porque son diferentes a las inmigraciones de los colonos que cimentaron la nación antes que los Padres Fundadores.

Se presentó que Huntington utiliza el concepto de hispanización para referirse a la presencia de los mexicanos en territorios estadounidenses siendo diferente a otras inmigraciones por la cercanía que tiene con EE. UU., el número de indocumentados, la concentración regional y la presencia histórica. La solución que plantea Huntington frente a la existencia del choque cultural es la existencia de Estados centrales en cada civilización que impongan su cultura como ejemplo a seguir y garantizar el orden y la armonía, al estilo de las potencias de la Guerra Fría.

Las nociones de asimilación e hispanización son importantes para comprender la reflexión teórica de Huntington sobre Latinoamérica, se enfoca en el impacto que puede provocar en la identidad estadounidenses. En este sentido, el conflicto regional es entre Estados Unidos y los Hispanos, considerados por el autor como el verdadero peligro para los estadounidenses.

Huntington (1997a) reconoce la ambivalencia de los Estados centrales, en lo relativo a las civilizaciones. En este sentido, pueden existir diferencias entre los Estados que pertenecen a la misma civilización y con los de civilizaciones diferentes. Sin embargo, estos Estados se acomodan mejor al nuevo ordenamiento mundial porque facilitan las relaciones o los enfrentamientos.

Se puede concluir que en el pensamiento de Huntington, los Estados centrales serían determinantes en las relaciones al interno de la civilización y de civilizaciones diferentes. Huntington se enfoca en garantizar estabilidad proponiendo orden mundial y regional. En este sentido, Estados Unidos juega un papel importante para garantizar el orden mundial y regional, contando con el apoyo estratégico de Europa y de países aliados que apoyen sus acciones de control en el mundo. El mundo global es desordenado, por que es necesario una unión estratégica occidental para superar los enfrentamientos que se producirían con otras civilizaciones, sin importar las acciones.

TERCERA PARTE
CONFRONTACIÓN DE ESTRATEGIAS RACIONALES SOBRE
EL CHOQUE CULTURAL

CAPÍTULO V. CONFRONTACIÓN DE LA TESIS DEL CHOQUE CULTURAL DE POPPER CON LA DE SAMUEL PHILLIPS HUNTINGTON

5.1 ASPECTOS GENERALES

En el primer capítulo se analizó la incidencia de la Guerra Fría en la conformación del mundo bipolar. Se examinaron las estrategias de difusión de la cultura desde la posición de las potencias enfrentadas. Se presentó las implicaciones de la defensa de la supremacía de la sociedad política sobre la sociedad civil en el pensamiento de Huntington y se estudiaron, además, las nociones de “choque cultural” y “choque de civilizaciones”.

El segundo capítulo abordó lo relativo al nuevo orden mundial presentando la posición de la Comisión Sur sobre la paz y la justicia, así como la de Bush sobre un ordenamiento mundial dirigido por Occidente. Se realizó un análisis de los cambios geopolíticos que propiciaron el paso del mundo bipolar al multipolar. En este escenario se analizó la incidencia de la globalización, el capitalismo y la violencia en la organización del mundo.

En el tercer capítulo se examinaron las nociones de cultura y civilización. Se analizaron las posiciones teóricas de varios autores sobre la cultura, culminando con el planteamiento etnográfico de los siglos XIX y XX. Se presentó el viraje teórico de Huntington en referencia a los choques de civilizaciones a partir de la cultura.

En el cuarto capítulo se abordó la noción de conflicto de los autores que han reflexionado sobre esta temática para relacionarlo con el planteamiento del conflicto de Huntington en la interpretación de los cambios postguerra fría. La tercera parte de la tesis constituye el núcleo central. Está compuesta por el quinto capítulo, donde se refutan los argumentos de Huntington sobre el choque de civilizaciones a partir del pensamiento de Karl Popper sobre la naturaleza y función del choque cultural.

En este capítulo se pretende demostrar que el planteamiento de Popper sobre el choque cultural puede servir de base para la confrontación racional del planteamiento de Huntington, mostrando de esta manera, la posibilidad de superar su posición teórica de las relaciones culturales reducidas a conflictos, dejando fuera el diálogo y el debate crítico.

Aquí, más que mostrar los análisis de otros autores sobre el choque cultural, se pretende confrontar a Huntington desde Popper retomando dos aspectos fundamentales que no aparecen en los planteamientos de Huntington:

- a) La racionalidad crítica que posibilita confrontar sus posiciones teóricas.
- b) El diálogo crítico para cotejar las diferencias culturales.

Después de comparar a Popper y Huntington y mostrar la posibilidad del planteamiento del primero a partir de la posibilidad racional del choque cultural, se procede a proponer en el marco del mundo global, la importancia de la “convivencia racional dialógica constructiva”, en el entendido de que en la postguerra fría los encuentros entre cultura demandarán mayor comprensión para dilucidar las diferencias.

5.2 JUSTIFICACIÓN DE LA CONFRONTACIÓN DE TESIS DEL CHOQUE CULTURAL DE POPPER CON LA DE HUNTINGTON

Desde el capítulo II de esta tesis se mostró el viraje conceptual de Huntington en referencia a la cultura, a la que atribuye los conflictos y confrontaciones –desde una perspectiva culturalista– que obvia la complejidad de las relaciones interculturales, al dejar fuera de su análisis los fenómenos sociales que plantean nuevos retos en la comprensión del mundo global.

El aporte de Huntington, es reconocer que en el escenario postguerra fría han entrado varias civilizaciones siendo la cultura un aspecto fundamental en las tensiones y conflictos, pero cae en un reduccionismo teórico al defender que la única etapa válida es la del conflicto, recurriendo a una visión funcionalista y positivista. Desde esta perspectiva, reconoce los cambios, pero los considera como caóticos. y peligrosos para la estabilidad mundial.

En este capítulo se recurre a Popper para confrontar los planteamientos de Huntington sobre la cultura, con la finalidad de propiciar un análisis crítico del choque cultural que supere comprenderlo desde la lógica de enfrentamientos y conflictos. Desde Popper es posible el debate y el diálogo abierto que posibilite cuestionar posturas xenofóbicas, fundamentalistas y racistas.

La contraposición que aquí se ofrece analiza dos visiones sobre los conflictos culturales.⁷⁴ La primera es la de Huntington, que los presenta desde posturas bélicas y de confrontación, mientras que la segunda la de Popper, lo estudia desde la racionalidad crítica y privilegia el diálogo crítico.

El punto de partida para replantear la visión de Huntington sobre las civilizaciones, es verificar si su análisis se corresponde con la realidad que vive el mundo globalizado. El cuestionamiento

⁷⁴ Samuel P. Huntington y Karl Popper abordan el choque cultural desde ópticas diferentes. El primero entiende que entre responsable de los conflictos es la cultura, mientras que el segundo plantea que los conflictos culturales posibilitan el avance científico y cultural.

principal de varios autores a la tesis del choque de civilizaciones de Huntington se enfoca en resaltar que su postura teórica es fragmentada, al defender una visión etnocentrista y culturalista de las relaciones culturales, descartando los aportes sociales a la conformación de la cultura.

En la confrontación de la tesis del choque de culturas de Popper con la de Huntington se utilizarán dos obras de Popper. *El mito del marco común* (Popper, 1997), libro en el que se analiza el choque de culturas, cuestionando que este se plantee desde un marco cultural cerrado que impide la racionalidad y el debate crítico. La otra, *En busca de un mundo mejor* (Popper, 1996), obra en la que recoge una conferencia que dictó en Austria bajo el título: “Sobre el choque cultural”⁷⁵.

En otras palabras, Huntington reconoce que los cambios que se han producido en la postguerra fría han provocado una nueva organización multipolar por la ruptura del orden entre civilizaciones, generando confrontaciones. Desde esta perspectiva, opta por el enfrentamiento nacionalista por encima del diálogo entre las partes.

Además, se consideran las siguientes preguntas:

- ¿Qué importancia tiene el planteamiento del choque cultural de Popper para la confrontación racional del pensamiento de Huntington?
- ¿Por qué los planteamientos teóricos de autores como Popper (1996,1997), Wimmer (1995), Jahanbegloo (2007) y Pacho (2008) pueden servir de base para una propuesta de la convivencia cultural basada en el diálogo crítico?
- ¿Qué importancia tiene la propuesta de la convivencia cultural dialógica constructiva para la coexistencia pacífica en la postguerra fría?

Para dar respuestas a estas preguntas se utilizarán como fuentes primarias, además de las obras de Popper, los artículos de Huntington: “Choque de Civilizaciones”, publicado en la Revista *Foreign Affairs* en 1993a, y “El Reto hispano” (Huntington, 2004a); así como los libros: *Choque de Civilizaciones. Y la Reconfiguración del Nuevo Orden Mundial* (Huntington, 1997a) y *¿Quiénes Somos? Los Desafíos de la identidad cultural estadounidense* (Huntington, 2004b). Estos escritos son los que presentan la concepción de Huntington sobre la cultura a nivel global y local en la postguerra fría⁷⁶.

⁷⁵ Desde la visión de Popper, el choque de cultural no se reduce las confrontaciones y enfrentamientos bélicos, sino que lo entiende como un proceso natural entre las culturas, donde las diferencias son una oportunidad para debatirlas racionalmente. Popper reconoce que no siempre existirán acuerdos entre las culturas, pero afirma que es la salida más adecuada a las diferencias, como lo ocurrido en Grecia en su interacción con las culturas orientales.

⁷⁶ Estas obras de Huntington muestran con mayores niveles de concreción su posición teórica sobre la cultura en la postguerra fría, convirtiéndose en fundamentales para comprender sus argumentaciones sobre el choque cultural.

Se utilizan además como fuentes secundarias, autores como Beck (2005), Caballero Harriet (2011), Etxeberria (2000), Jahanbegloo (2007), Lamo de Espinosa (2007), Morin (2009), Naïr (2006), Sánchez Parga (2006) y Wolton (2009).

La confrontación del pensamiento de Popper con el de Huntington, en lo relativo a sus visiones sobre el choque cultural tiene como finalidad demostrar la validez de las preguntas que sustentan esta tesis. Desde esta perspectiva, no se pretende solo dialogar sin más, sino que se plantea la posibilidad de espacios racionales y dialógicos que faciliten la interacción y comprensión de las diferencias culturales que pueden generar conflictos.

La opción de Huntington de dejar fuera de su análisis los planteamientos del choque a partir de varias etapas como lo concibieron los autores que le precedieron, es la plataforma teórica ideal para demostrar que su postura era novedosa y que el mundo venidero sería conflictivo por las diferencias culturales.

Huntington tiene razón al plantear que las relaciones culturales en el mundo postguerra fría son más intensas, pero cae en una visión reduccionista al atribuirle a la cultura la responsabilidad de los conflictos, sin analizar factores como la desigualdad, la pobreza y la injusticia.

La humanidad deberá ser más creativa enfocando los avances científicos a la supervivencia y la convivencia pacífica para contrarrestar situaciones generadoras de conflictos. Esto implica que se debe pensar en imperativos que garanticen revalorizar los aspectos positivos de la globalización, la construcción de espacios de convivencia y cooperación. En tal sentido, Morin (2009) propone los siguientes imperativos:

- Solidarizar (contra la atomización y la compartimentación).
- Regenerar (contra la anonimización).
- Convivencializar (contra la degradación de la calidad de vida).
- Moralizar (contra la irresponsabilidad y el egocentrismo) (Morin, 2009, 65).

Estos imperativos propuestos por Morin (2009), suponen repensar de nuevo el proyecto de la humanidad desde una visión inclusiva que facilite la discusión racional frente a los extremismos que desconocen los demás. Esta visión de la política debe enfocarse en asumir como imperativo la solución de los conflictos bélicos que destruyen la convivencia y una visión integradora de la cultura. En tal sentido, Cohn (2003) sostiene que:

Ello plantea la cuestión de la responsabilidad en nuevos términos. Exigencia fundamental para pensar seriamente la cuestión de la política y la ciudadanía, de la civilización y la acción civil, ella adquiere ahora un carácter específico. Se señala con urgencia su condición más literal, de la

civilización y la acción civil, ella adquiere ahora un carácter específico. Se señala con urgencia su condición más literal que es la capacidad de responder. Pero no sólo en el sentido de que el agente, individual o institucional, pueda ser exigido a raíz de sus actos, en alguna variante de accountability. En las condiciones contemporáneas la responsabilidad debe ser vista como lo que es en su esencia, es decir, lo opuesto a la indiferencia. Esto permite reubicar sobre la mesa la cuestión de los interlocutores, de la calificación mutua como interlocutor. No se trata simplemente de una especie de exigencia moral unilateral, dado que los agentes más poderosos son estructuralmente indiferentes a los efectos más remotos de sus decisiones (Cohn, 2003, 25).

Concebir los interlocutores desde una posición moral unilateral parte de la existencia de grupos con poder para tomar decisiones por encima de la capacidad dialógica de buscar soluciones a los conflictos que enfrentan. Evaluar las consecuencias de las guerras y los genocidios ayuda a entender que la humanidad perdió su capacidad racional para resolver las diferencias. El reto no es la confrontación, sino una política de las civilizaciones que garantice llevar a la agenda mundial las problemáticas urgentes superando visiones teóricas homogéneas. Desde esta perspectiva, Morin (2009) plantea lo siguiente:

La política de la civilización parte de los desafíos, de las amenazas, pero también de las necesidades que surgen frente a estos desafíos y amenazas. Responde a la gran declaración necesaria desde el punto de vista sociológico, ecológico, psíquico, intelectual, en los procesos desencadenados que, si no son ralentizados, inflexionados, nos conducen a desastres (Morin, 2009, 101).

A partir de los razonamientos de los autores presentados, somos del parecer que la humanidad tiene el reto de comprender las amenazas a la convivencia armoniosa y pacífica, buscando soluciones viables que comprometan las naciones a buscar salidas consensuadas y razonables a los problemas de mayor urgencia. Las naciones tienen la oportunidad de optar por la supervivencia del mundo o por situaciones de confrontación que lo conviertan en una zona inhabitable por el impacto de los conflictos.

5.3 CONFRONTACIÓN DE LOS PLANTEAMIENTOS DE HUNTINGTON Y POPPER SOBRE EL CHOQUE CULTURAL

Una comparación teórica entre Popper y Huntington debe asumir una imagen que represente el pensamiento de ambos autores: “la espada” y “la racionalidad”. En el análisis de Huntington sobre la cultura prevalece la interpretación de enfrentamientos desde la confrontación directa y bélica, mientras que Popper parte de la racionalidad y el diálogo crítico como forma de resolver las diferencias⁷⁷.

⁷⁷ La diferencia del pensamiento de Popper y Huntington sobre el choque cultural, se evidencia en la forma como lo conciben. Mientras que el primero lo entiende como una oportunidad para desarrollar el debate y la discusión racional, el segundo lo concibe como un peligro para la estabilidad cultural.

El punto de partida de ambos autores es la cultura, pero desde visiones teóricas diferentes. Popper se planteó el choque cultural tomando en cuenta los aspectos racionales y dialógicos, mientras que Huntington lo retomó privilegiando una posición neoconservadora que culpa a la cultura de los conflictos y choques entre civilizaciones.

Con Popper se puede criticar a Huntington su visión culturalista de las relaciones culturales, dejando de lado que desde la antigüedad se han producido interacciones y enfrentamientos racionales que posibilitaron el conocimiento, la racionalidad y el desarrollo de la ciencia.

Como respuesta a la hipótesis principal asumida en esta tesis, somos del parecer que el choque cultural desde la lógica de Popper y los autores que lo abordaron desde 1960 no se reduce solo al conflicto como lo plantea Huntington, sino que puede ser de utilidad para confrontar ideas, puntos de vista y los errores en la interpretación de la realidad. El choque de culturas puede ser fructífero si se produce a partir de la discusión racional, es decir, de la confrontación crítica de ideas donde prevalezca no el punto de vista del que se considera más fuerte, sino las argumentaciones que contribuyan a los debates y al diálogo crítico.

La problemática que se plantea es si es posible resolver los conflictos usando la racionalidad y el diálogo, o por contrario, desde la confrontación y el enfrentamiento como plantea Huntington, al privilegiar la solución de los conflictos interculturales por vías de hecho o de poder fáctico, excluyendo soluciones dialógicas como las planteadas por Popper.

Siguiendo la línea de análisis del párrafo anterior, desde Popper el choque de culturas no se entiende solo desde la confrontación, sino como un aporte a la discusión racional, donde se debaten las diferencias manteniendo como fin la supervivencia de la humanidad. La negación de los derechos de los seres humanos sería el mayor acto de irracionalidad que puede existir, por lo que en un mundo globalizado es probable que aumenten las migraciones, interacciones culturales, situaciones límites provocadas por amenazas de guerra y el terrorismo.

Desde esta perspectiva, el choque cultural no tiene que caer necesariamente en enfrentamientos bélicos, ni en el todo contra todo, sino que puede ayudar a redefinir la comprensión del mundo desde la complejidad de los procesos, reconociendo la apuesta a la racionalidad y a la confrontación dialógica, aunque no se logren acuerdos.

A partir de estas ideas como propuestas de argumentación, somos del parecer que la mayor riqueza de la humanidad es dirimir las diferencias a partir de “la racionalidad” y el “diálogo crítico”. El enfrentamiento bélico demuestra la incapacidad de soluciones racionales a las

diferencias, por lo que se impone siempre la opinión del más fuerte, dejando de lado a los más débiles y desprotegido.

La globalización ha traído a la humanidad retos mayores de convivencia donde afloran extremismos terroristas, migraciones masivas por situaciones de violencia, proliferación de la carrera armamentista, problemas ecológicos y aumento de la pobreza. Comprender estas problemáticas y asumirlas con responsabilidad, dependerá de la capacidad de apertura de las culturas, de lo contrario, se crearían nuevos muros levantados mediante la exclusión de los demás en un mismo territorio o en el mundo.

En correspondencia con el análisis del párrafo precedente, Buber (2009) sostiene que los seres humanos tienen el reto de ser en el mundo con los demás. El “otro”, no es una cosa más que se puede manipular, sino que se convierte en el centro de la convivencia en el planeta y en el fin de todas las posibilidades para garantizar salidas consensuadas a los problemas de la humanidad.

El ser humano a lo largo de la historia ha tenido que buscar soluciones a sus diferencias y sobrevivir a situaciones extremas en el medio que habitaba. Con su dominio de la naturaleza, surgen conflictos que ponen a prueba su capacidad racional para resolver problemas y enfrentamientos.

Contrario a Huntington, Popper asume el choque cultural desde la discusión racional y el diálogo crítico y se plantea el conflicto desde la búsqueda de salidas dialógicas y consensuadas donde las partes enfrentadas reconocen que no tienen la verdad absoluta, y si optan por esa alternativa, ponen en peligro la supervivencia de la humanidad.

Dar la espalda a la búsqueda de salidas consensuadas a los conflictos, es desconocer que la sociedad global presenta retos con mayores niveles de complejidad que implican tomar en cuenta las migraciones, problemas ambientales, hambrunas, crimen organizado, terrorismo y violencia.

De igual manera, Han (2012) plantea que abandonar los seres humanos en condiciones de vulnerabilidad, reafirma situaciones de rechazo. Se privilegia el refugio en concepciones que no reconocen la humanidad exclusiva que se ha construido como una especie de paradigma inmunológico.⁷⁸ Si se asume que las relaciones culturales se basan en confrontaciones bélicas y la violencia se pierde la capacidad racional de resolver conflictos. El razonamiento de Huntington

⁷⁸ Cfr. Ramin Jahanbegloo (2007). En su libro *Elogio de la diversidad*. Barcelona: Arcadia, sostiene que “la celebración de la diversidad es una invitación a una escucha activa del otro. Es una transformación del pensamiento del “nosotros” contra “ellos” que nos ayuda a reconocer que todos albergamos un fragmento de la verdad. Este compartir y aprender transcultural podría impulsarnos hacia un “código moral universal” que nos ayudara a resolver los problemas comunes del mañana”, 88.

sobre la cultura excluye la confrontación dialógica y los puntos de vista diferentes, refugiándose en el rechazo.

Finalmente, es importante reconocer que las culturas siempre estarán en proceso de choques y encuentros en la cotidianidad, surgiendo nuevas amenazas a la convivencia pacífica, tanto desde posturas fundamentalistas de poder, así como acciones terroristas que no siguen ninguna lógica de comprensión. Presentar alternativas de convivencia en medio de los extremismos, implicará mayores niveles de creatividad y apertura.

5.3.1 RELECTURA CRÍTICA DEL CHOQUE CULTURAL

Enfocar el choque cultural desde una perspectiva crítica, amerita analizar sus implicaciones en referencia a las culturas y las civilizaciones. Desde esta lógica de análisis, es imprescindible identificar los reduccionismos teóricos que lo presentan desde una visión negativa de confrontación, sin reconocer los aportes de las civilizaciones que chocan con los avances científicos de la humanidad.

El choque cultural desde la visión de Popper se constituye en una oportunidad de las civilizaciones para la confrontación crítica de las ideas, posibilitando reconocer sus límites y aportes. Las diferencias culturales no implican llegar a consensos, sino buscar salidas dialógicas a las diferencias debatiendo con responsabilidad los desacuerdos.

En oposición a Huntington que reduce el choque cultural al conflicto, Popper recurre a los griegos para defender la importancia de la visión dialógica por influencias de las culturas orientales, posibilitando el fortalecimiento de la civilización occidental en todos los campos del conocimiento. Desde esta perspectiva, Popper (1997) plantea que:

Pero, ¿qué ocurre con el milagro griego oriental, a saber, el surgimiento de la poesía, el arte, la filosofía y las ciencias griegas, verdadero origen del racionalismo occidental? Afirmo que el milagro griego, *en la medida que se puede explicar*, se debió en gran medida al choque de culturas. Me parece en realidad que es una de las lecciones que desea darnos Heródoto en su historia (Popper, 1997, 50).

En Grecia surge la racionalidad crítica desde el ámbito de la filosofía, posibilitando que, a partir de los choques con otras civilizaciones surgiera una visión de cuestionamiento del mundo y la realidad. Desde este punto de partida, Popper asume el choque de civilizaciones como la posibilidad de construir a partir de diferentes marcos teóricos, un enfoque racionalista de las relaciones culturales, como muestra la cita a continuación:

Se admite en general que nuestra civilización –cuya mejor descripción tal vez sea, sin encomio, la de una civilización racionalista– es en muy gran medida el resultado de la civilización grecorromana (Popper, 1997, 49-50).

A partir de la cita presentada, se puede plantear que una lectura crítica del “choque cultural” desde la perspectiva de Popper, implica reconocer los puntos de vistas, encuentros, tensiones y conflictos de las civilizaciones que interactúan. El punto de partida no debe fundamentarse en la anulación de los demás, sino en su reconocimiento, aunque no existan acuerdos entre las partes.

Según Popper (1996), no hay posición de subordinación de una cultura sobre la otra, sino más bien una postura dialógica desde una perspectiva racional. A diferencia de Huntington, defiende que el choque cultural implica un proceso de relación intercultural –como lo que ocurrió en Grecia– que al recibir influencia de Oriente se consolidó como la cuna de la civilización occidental expandiendo sus ideales a todo el mundo conocido. En la narración de Homero se observa la influencia de este choque que trascendió en Occidente.

Para comprender la postura teórica de Popper, es importante la conferencia que dictó en Viena en 1981, al celebrarse el 25 aniversario de la República de Austria, publicada en el libro *En busca de un mundo mejor*⁷⁹. La hipótesis defendida por Popper se fundamenta en presentar que un choque cultural no tenía que originar batallas sangrientas, sino que podía ser importante para el fortalecimiento de la cultura como ocurrió en los choques de los griegos y árabes, así como el de los griegos con los romanos provocando el surgimiento de la civilización occidental⁸⁰.

Desde Popper se puede cuestionar a Huntington sobre el choque cultural, si: ¿Las diferencias culturales tienen que generar conflictos y choques bélicos? En otras palabras, el choque es una etapa por la que atraviesan las culturas en su interacción. En el análisis de Huntington el choque es negativo y anómalo, por lo que plantea evitarlo creando las condiciones para que las civilizaciones tengan Estados centrales con roles parecidos a los de las potencias enfrentadas en la Guerra Fría.

⁷⁹ Popper parte de la premisa de que un choque cultural puede ser una oportunidad para confrontar las ideas y generar la confrontación crítica.

⁸⁰ Frachon y Vernet (2006) en su libro *la América Mesianica*, sostienen que la justificación de la batalla contra Irak, contó con el apoyo de los aliados que aceptaron las razones de la guerra contra Irak como el enemigo a combatir.

En Popper no hay posición de subordinación de una cultura sobre la otra, sino más bien una postura dialógica desde una perspectiva racional. A diferencia de Huntington, defiende que el choque cultural implica un proceso de relación intercultural donde las culturas reconocen sus diferencias y puntos comunes, buscando aspectos comunes de convivencia. En tal sentido, Popper (1996) sostiene que:

Mi interés por el choque de culturas está vinculado con el interés de un problema fundamental: el problema de las características y origen de nuestra civilización europea. En mi opinión una respuesta parcial a esta cuestión parece estar en el hecho de que nuestra civilización occidental deriva de la civilización griega. Y la civilización griega –un fenómeno incomparable– se originó de un choque de culturas, entre las culturas del mediterráneo oriental. Fue el primer choque entre las culturas de oriente y occidente y sus efectos fueron muy profundos. Homero la convirtió en el leitmotiv de la literatura griega y de la literatura del mundo occidental (Popper, 1996, 156).

En contraposición al planteamiento de Huntington que cree que el auge multicivilizacional puede generar conflictos, Popper cree que puede ayudar a enriquecer la discusión racional. En tal sentido, argumenta que Occidente debe autocriticarse, aunque permanece en él la convicción de que es la civilización más justa y humanitaria, a pesar de que tiene imperfecciones y límites.

El choque cultural parte de un reconocimiento de los demás sin la necesidad de caer en enfrentamientos bélicos que dejen de lado la racionalidad y los avances de los seres humanos. Desde esta postura teórica, las culturas deben entrar en un espacio de diálogo crítico que propicie la puesta en común de las diferencias superando los marcos de pensamientos cerrados.

La interpretación de Popper se enmarca en el reconocimiento del derecho de cada cultura a expresar su punto de vista, sin importar, tamaño, condición, lugar o estatus. Desde esta línea teórica, las relaciones culturales en la postmodernidad se basan en el rompimiento de los esquemas establecidos como absolutos, postulando diversidad de criterios y enfoques.

A partir de los argumentos presentados, se concluye que la interpretación de Popper sobre las interacciones culturales demuestra que estas son complejas por la incidencia de los grupos sociales que se relacionan. Huntington, por el contrario, privilegia posiciones teóricas cerradas que se fundamentan en esquemas hegemónicos de las relaciones culturales⁸¹.

⁸¹ Las guerras y soluciones de poder a los problemas urgentes de la humanidad, han provocado situaciones de violencia y vulnerabilidad. Los conflictos globales han demostrado que la imposición de una visión unilateral aumenta las probabilidades de situaciones de terrorismo y fundamentalismos extremos que se legitiman como los enemigos de Occidente.

5.3.2 DISCUSIÓN RACIONAL EN EL CHOQUE CULTURAL

Para comprender los argumentos de Popper sobre la discusión racional es importante situarse en su análisis de las semejanzas y diferencias de las ciencias naturales y las sociales. En tal sentido, “una vez que logramos un conocimiento adecuado de los métodos de las ciencias naturales, podemos apreciar que es muchísimo lo que tienen en común con los métodos de las ciencias sociales” (Popper, 1997, 154).

Desde el análisis de Popper sobre las diferencias y semejanzas de las ciencias naturales y las ciencias sociales, es imprescindible la noción de “problema”, porque los métodos de ambas ciencias inician por una “situación problemática” que responden a una teoría. La ciencia inicia con un problema y termina con un problema. No obstante, la teoría juega en Popper la función de resolverlos, pero nacen otros que prueban o no la fertilidad y profundidad de la teoría. En relación a las ciencias sociales y las ciencias naturales, Popper se enfoca en dos clases de problemas o de predicción:

1. La primera clase es la de explicar o predecir uno o un corto número de acontecimientos singulares. Un ejemplo de la ciencia de la naturaleza sería el siguiente: “¿Cuándo se producirá el próximo eclipse de luna (o, digamos, los próximos eclipses de luna)? (Un ejemplo de las ciencias sociales sería el siguiente: “¿Cuándo se producirá el próximo ascenso de la tasa de desempleo en Midland, o en Ontario Occidental? (sic).
2. La segunda clase es la de explicar o predecir una cierta clase o tipo de acontecimiento. Un ejemplo de las ciencias naturales sería el siguiente: “¿Por qué los eclipses de luna se repiten una y otra vez, pero solo cuando hay luna llena?”. Un ejemplo de las ciencias sociales sería: “¿Por qué se produce un incremento y un descenso estacional del desempleo en la industria de la construcción?” (Popper, 1997, 160-161).

En correspondencia con la cita presentada, Popper sostiene que el primero se puede resolver sin un modelo, mientras que el segundo lo necesita. El modelo es para Popper una teoría, o incorporan teorías que posibilitan resolver problemas. En ese sentido, Popper se refiere al papel de las ciencias histórico-sociales como constructoras de situaciones sociales típicas. Al respecto, Popper (1997) afirma que:

Desde mi punto de vista, la idea de una situación social es la categoría fundamental de la metodología de las ciencias sociales. Incluso me siento inclinado a decir que, en ciencias sociales, casi todos los problemas de explicación requieren de una situación social (Popper, 1997, 164).

Los argumentos de Popper cuestionan la visión del choque cultural reducido a enfrentamientos, planteando que las interacciones de los griegos con los orientales fueron esenciales en el surgimiento de varias ciencias, las primeras democracias y la racionalidad crítica. Desde esta perspectiva, Popper (1997) sostiene que:

El choque de culturas desempeñó un papel importante en el surgimiento de la ciencia griega -las matemáticas y la astronomía- y hasta se puede especificar el modo en que fructificaron algunos de los diversos choques. Además, nuestra idea de libertad, de democracia, de tolerancia, así como las ideas de conocimiento y racionalidad, puede rastrearse sin excepción hasta estas primeras experiencias griegas (Popper, 1997, 51).

Contrario a Huntington que se enfoca en el peligro por culturas diferentes, Popper considera que el elemento fundamental de la cultura griega fue la discusión racional que posibilitó el surgimiento de la democracia. Lo importante no es imponer un punto de vista o concebir la diferencia como un peligro, sino utilizar los argumentos racionales que faciliten el debate y el reconocimiento de los aportes de los demás.

El análisis de Popper se fundamenta en la “discusión racional crítica”⁸² –que desde Grecia– propició los cambios ocurridos y los choques que posibilitaron su consolidación como la cuna de la civilización occidental, en todos los órdenes sociales, trascendiendo sus aportes a través del tiempo.

Su planteamiento sobre las diferencias culturales no impide la comprensión de las cosmovisiones con las que cada cultura interpreta la realidad y el mundo, sino que posibilita encuentros y diálogos abiertos, donde se presenten los puntos de vistas sin ofender los demás. Los argumentos de Popper se enfocan en cuestionar la visión instrumentalista de las teorías sociales al concebirlas como simples instrumentos de explicación que privilegian la superioridad de una sobre otra, sin analizar críticamente su pertinencia. Siguiendo esta línea de análisis, Popper (1997) afirma que:

Mi respuesta es la siguiente: si mi versión de las ciencias sociales y sus métodos es correcta, hay que admitir que en las ciencias sociales no cabe esperar teoría explicativa verdadera alguna. *No obstante, esta necesidad no perturba al antiinstrumentalista.* Pues éste puede estar en condiciones de mostrar que los métodos pueden ser muy buenos, en el sentido de permitir discutir críticamente *cuál de las teorías rivales o modelos, es una aproximación mejor a la verdad* (Popper, 1997, 174).

Desde la perspectiva de Popper, las ciencias sociales no se basan en modelos de explicación verdaderos o la imposición de una teoría como plantea Huntington en su interpretación de la postguerra fría con el paradigma civilizatorio, sino en el debate y la confrontación de las teorías analizadas. En esta línea de análisis, esta tesis se fundamenta en la concepción de Popper de las ciencias sociales, como un modelo de explicación que posibilite confrontar argumentos diferentes.

⁸² La discusión racional crítica implica choques de ideas y puntos de vista con el propósito de someter a cuestionamiento los planteamientos de las partes enfrentadas para llegar a acuerdos.

La “racionalidad crítica” posibilita la comprensión dialógica de los cambios que están ocurriendo. Popper la utiliza para contrarrestar los argumentos de la uniformidad de pensamiento en la comprensión de la cultura, por lo que plantea la “discusión racional” para analizar las diferencias con objetividad. En correspondencia con lo planteado, Popper (1997) afirma que:

El mito del marco común puede enunciarse en los siguientes términos:

Es imposible toda discusión racional fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos o que, como mínimo, se hayan puesto de acuerdo sobre dicho marco en vistas a la discusión (Popper, 1997, 46).

En este razonamiento Popper difiere de lo defendido por Huntington, quien asume que las diferencias culturales imposibilitan el diálogo y el encuentro. Desde esta lógica, cuestiona que las culturas se pongan de acuerdo a partir de las afinidades, defendiendo la discusión racional como otro camino para llegar a consensos sostenibles en el tiempo.

Del mismo modo, cuestiona la presunción teórica que denomina, “mito del marco común”. Este mito aparenta ser un principio lógico desde una formulación unilateral que impide la riqueza de la discusión racional entre los participantes con puntos de vistas diferentes. Al respecto, Popper (1997) sostiene que:

Este es el mito que me propongo criticar.

Tal como he enunciado, el mito tiene el aspecto de un juicio sobrio, de una advertencia sensible a la que deberíamos prestar atención a la hora de mantener una discusión racional. Incluso hay gente que piensa que lo que describo como mito es un principio lógico, o se basa en un principio lógico. Por el contrario, no solo pienso que se trata de un enunciado falso, sino también de un enunciado perverso que, si fueran muchos los que creyeran en él, socavaría la unidad de la humanidad y, por lo tanto, incrementaría enormemente la posibilidad de violencia y de guerra. Esta es la razón por la que quiero refutarlo (Popper, 1997, 46).

Desde el argumento de Popper en la cita presentada, la sociedad global debe propiciar debates abiertos donde las culturas que interactúan reconozcan su fortaleza y debilidades. La riqueza de su pensamiento radica en que redimensiona la racionalidad como salida válida para la humanidad. El cuestionamiento de Popper al “mito del marco común”, se enfoca en la visión de homogeneidad cultural que impide la discusión racional y el diálogo crítico, es decir, la posición teórica que asume que es posible llegar al debate crítico, sin que esto implique la anulación y el rechazo de los demás.

Popper cuestiona los marcos de interpretación cerrados que llevan a vivir en una prisión mental donde la única verdad proviene de la cultura de origen, a partir de marcos conceptuales herméticos que impiden el salto a la racionalidad y la puesta en común de las ideas. En tal sentido, Popper (1997) afirma que:

En aquella época no se conocía la teoría del choque cultural, pero no cabe duda de que utilicé mis choques con los adictos de diversos marcos para imprimir en mi mente el ideal de autoliberación de la prisión intelectual de una teoría a la que se puede quedar inconscientemente fijado en algún momento de la vida (Popper, 1997, 64).

A partir de los planteamientos de la cita, se puede afirmar que el encuentro de marcos culturales diferentes no puede quedarse en la defensa a ciegas de lo que se considera válido sin reconocer los demás. El reto está en canalizar las diferencias desde el diálogo y el respeto mutuo para lograr salidas consensuadas a las diferencias.

De acuerdo con Díaz (2014), en el campo de la ciencia, Popper y Kuhn presentan posiciones diferentes sobre los marcos conceptuales. Mientras que el primero consideraba que el quehacer científico podía ser abandonado voluntariamente, el segundo sostenía que salir de ellos no sería tan fácil, por lo que resultaba complejo que los representantes de otros marcos conceptuales renunciaran a sus posiciones.

No obstante, las diferencias entre Popper y Kuhn sobre los marcos conceptuales, en lo referente a la cultura, Popper no desconoce la dificultad de comunicación que puedan presentarse, la asume como un reto, pero plantea que es necesario realizar el intento de entendimiento, aunque no se logren pactos y acuerdos.

Es importante destacar, que Popper (1997) diferencia “racionalidad” (como actitud personal que poseen los seres humanos y que posibilita cuestionar críticamente las creencias propias y la actitud de apertura para su corrección), y el “principio de racionalidad” (que implica la adecuación de nuestras acciones a situaciones problemáticas con la magnitud que se presentan).

El proceso de democratizar la razón, implica que ella no puede ser uso exclusivo de un grupo de mentes brillantes que niegan a los demás el derecho a la participación y el pensamiento, sino que deben integrarse las divergencias. Desde esta perspectiva, Morin (2010) sostiene que:

La racionalidad no es una propiedad (en los dos sentidos del término: primero, de las que están dotadas algunas mentes –científicas técnicas– y de la que están desprovistas las demás; y segundo, el bien del cual son propietarios los técnicos y los científicos (Morin,2010,49).

En la sociedad actual se debe apelar a la racionalidad en la solución de los conflictos. Los resultados de las dos guerras mundiales no ofrecen un panorama alentador cuando se opta por la confrontación bélica sin apelar a la razón. Reducir el choque de civilizaciones a enfrentamientos bélicos, es desconocer que los avances de la humanidad han sido producto de las confrontaciones de ideas de marcos diferentes.

Para Popper la humanidad debe buscar la paz frente a enfrentamientos bélicos, pero cree que las sociedades necesitan cuestionar sus valores e ideas. Desde este punto de vista, sostiene que las palabras y la racionalidad tienen un efecto en la humanidad más poderoso que las espadas, porque son las que han provocado los cambios y avances en la consolidación de las ideas, la ciencia y la racionalidad. Al respecto, Popper (1996) sostiene que:

Nuestra sociedad occidental ha aprendido –de los griegos– que las palabras tienen un efecto mucho más duradero en estos conflictos que la espada. Sin embargo, lo más eficaz de todo son los argumentos racionales. Por ello es imposible una sociedad perfecta. Pero algunos órdenes sociales son mejores que otros. Nuestra sociedad occidental ha optado por la democracia como sistema social que puede cambiarse mediante las palabras y en algunos lugares –si bien sólo en raras ocasiones– incluso por medio de la argumentación racional; es decir, mediante la crítica objetiva: mediante consideraciones críticas no personales, igual que las utilizadas típicamente en la ciencia, particularmente en la ciencia natural desde los griegos. Por ello manifiesto mi apoyo a la civilización occidental; a la ciencia; y a la democracia (Popper, 1996, 158).

En el pensamiento de Popper se evidencia un giro teórico en referencia al choque cultural al asumirlo desde la discusión racional, aspecto que obvia Huntington en sus análisis. Popper enfoca su crítica a la concepción del nacionalismo cerrado que denomina herejía, cuando niega la dimensión de interacción social que culmina con el Estado nacional como la panacea a seguir. En correspondencia con lo anterior, Popper (1996) argumenta:

Ahora que he declarado mi apoyo a la civilización occidental y a la ciencia, particularmente a la ciencia natural, voy a volver a mi asunto del choque cultural. Pero primero desearía hacer una breve alusión a una temible herejía que desgraciadamente aún sigue siendo un elemento importante en nuestra civilización occidental. (Popper, 1996, 159).

Morin (2010) coincide con Popper en lo concerniente a la “racionalidad crítica” y propone que se debe restaurar la “racionalidad” frente a la “racionalización”. La primera se fundamenta en el diálogo crítico, mientras que la segunda no permite la autocrítica y se encierra en una postura teórica que excluye el diálogo y la apertura.

La posición teórica de Morin sobre la complejidad de los cambios del mundo global se presentan en dos posturas: a) privilegiar los cambios desde la homogeneidad, es decir, encasillándolo a un prototipo de sociedad y cultura ideales; b) asumirlos desde la complejidad de los procesos globales en apertura.

La racionalidad debe ayudar a comprender de manera crítica y dialógica el mundo en el que vivimos, sin cerrarnos en puntos de vista que no analicen la complejidad de los cambios. Desde este enfoque, dejar la “falsa racionalidad” implica abandonar el pensamiento ciego y mutilado

para apelar al diálogo abierto. El planteamiento de Huntington parte de una premisa fundamental: el mundo postguerra fría es caótico, siendo necesario un orden emanado de Estados centrales que garanticen el control,

Tanto en Popper como en Morín la racionalidad crítica debe propiciar el pensamiento crítico y abierto que supere la visión sesgada de los cambios, mediante la apertura crítica, no desde la homogeneidad como defiende Huntington en sus argumentos. Popper asume su posición racionalista desde la autocrítica y la puesta en común de las ideas.

De acuerdo con Popper, nadie tiene el monopolio de las ideas ni la verdad absoluta, por lo que cree que el diálogo y la “discusión racional”⁸³ posibilitan llegar a acuerdos o, por lo menos, escuchar planteamientos distintos. Desde esta lógica, Popper (1996) afirma que:

Un racionalista es una persona que está dispuesta a aprender de los demás, no simplemente aceptando sus opiniones, sino permitiéndole criticar sus ideas y criticando las suyas: en otras palabras, mediante la discusión crítica. El verdadero racionalista no cree que nadie tenga el monopolio de la sabiduría. Sabe bien que constantemente necesitamos ideas nuevas y la crítica nos la produce (Popper, 1996, 260).

Desde el juicio de Popper se puede cuestionar a Huntington su posición cerrada de las relaciones culturales, al interpretar la dinámica de cambio en el mundo de manera fragmentada al privilegiar el rechazo de la cultura diferente, recurriendo al planteamiento del peligro de la identidad cultural.

En este sentido, Pacho (2009) reflexiona sobre tres paradigmas que han intentado explicar la incidencia del conocimiento como factor cultural. El primer paradigma asume concepciones que dejan fuera al sujeto, mientras que el segundo, a partir de los planteamientos de Kuhn, entiende los valores epistémicos que implican condiciones históricas. El tercero incluye en el análisis, la noción de cultura del conocimiento.

Popper reacciona contra el “pluralismo epistémico” defendiendo el “pluralismo cultural”. Esto implica que, para el autor, no tiene sentido una discusión con otras culturas sin la autocrítica y el reconocimiento de las diferencias. En tal sentido, Pacho (2009) defiende que:

En contra de la percepción más común, el universalismo de Popper no defiende una posición contraria al pluralismo cultural. Su posición se caracteriza precisamente por dissociar el *factum* del pluralismo cultural de la posición teórica del pluralismo epistémico. De hecho, Popper defiende el primero y critica el segundo, al menos si éste hubiera de ser equivalente a un cierto

⁸³ Cfr. Con Jahanbegloo (2007), cuando plantea que el diálogo entre cultura implica aprender de los demás, no a negarlos. Las culturas necesitan participar en menor o mayor grado de un aprendizaje intercultural, donde debe incidir un nuevo ethos de ciudadanía global, 37.

igualitarismo o indiferentismo epistemológico a la Feyerabend. Su posición universalista es a la vez consistente con el pluralismo cultural y contraria al EP (Pacho, 2009, 10).

Siguiendo el razonamiento de Pacho, se puede afirmar que la preocupación de Popper se enmarcaba en la defensa de la discusión racional y el análisis crítico de las ideas. El pluralismo epistémico no garantiza el debate y la autocrítica. Desde esta perspectiva, el autor no cree en ningún planteamiento como absoluto, sino en la discusión racional que contemple la diversidad de puntos de vista. Para Pacho las culturas viven en constante creatividad al entrar en contacto con los rasgos identitarios heredados y lo que reciben de la interacción con otras culturas, con implicaciones de contingencia y cambio. En tal sentido, plantea:

La creatividad cultural es la transformación permanente de rasgos heredados. Cuanto más creativa es una cultura, más amenazados están, por ella misma, sus rasgos de identidad heredados. Una revolución cultural es justamente una mutación o crisis de los rasgos identitarios de una cultura. Todo ello pone de manifiesto que los rasgos identitarios son histórico-contingentes (Pacho, 2009, 10).

La transformación de una cultura implica procesos de cambios que cuestionan sus cimientos ante realidades que se le presentan. En el mundo global no son estáticas, se presentan con múltiples realidades que deben enfrentar y dar respuestas dentro de su territorio al entrar en contacto con otras sociedades.

En correspondencia con el planteamiento presentado, somos del parecer de que los peligros que enfrentan las culturas que se relacionan, no son las pérdidas de sus rasgos de identidades, sino, la renuncia a comprender formas de pensar diferentes que ponen a prueba la capacidad de adaptación al mundo global que surge.

5.3.3 DIÁLOGO CRÍTICO

A partir de lo que se ha planteado hasta el momento, somos de opinión de que las relaciones interculturales ameritan de un proceso de “diálogo crítico,”⁸⁴ que posibilite la solución de las problemáticas entre las culturas que interactúan, sin la necesidad de enfrentamientos violentos o el rechazo mutuo. En este proceso ninguna de las partes puede considerarse inferior o superior, sino que deben formular sus argumentos desde la confrontación teórica, donde afloran las contradicciones y debilidades desde la capacidad de apertura y escucha.

La visión del diálogo crítico no rehúye al choque, lo entiende como un proceso por el que atraviesan las culturas generando incertidumbres, acuerdos y tensiones que no se resuelven de

⁸⁴ El diálogo crítico supone situarse en igualdad de condiciones para confrontar las ideas. El proceso implica colocar las diferencias en la mesa del diálogo para proponer posibles soluciones que pueden tardar en materializarse.

inmediato. Lo que se evita desde esta propuesta es la presunción teórica de que el encuentro con otras culturas es imposible sin que se produzcan conflictos.

Autores como Jahanbegloo (2007), Morin (2009, 2010), Naïr (2006) y Pacho (2009) coinciden con Popper en la defensa del “diálogo crítico” entre culturas. Este planteamiento sirve de base para refutar la tesis del choque cultural de Huntington que se fundamenta en el choque, sin reconocer que el diálogo puede servir para salir de las confrontaciones.

Retomando la posición del diálogo cultural, las problemáticas que emanan de la globalización ameritan ser resueltas con el apoyo de todos, lo que implica que: “los problemas globales exigen soluciones globales, y estas demandan un mejor entendimiento entre todos. No tenemos más opción que aprender de los demás si de verdad queremos proteger nuestros valores compartidos” (Jahanbegloo, 2007, 31).

La lógica del conflicto a ciego esconde un gran peligro para la humanidad al renunciar a la condición racional para resolver las diferencias. Esa dinámica transporta al mundo globalizado los fracasos del pasado, si se analiza lo que ocurrió en las dos guerras mundiales y los genocidios de Hitler aplicado a los judíos.

La convergencia teórica de Popper y Jahanbegloo referente al “diálogo crítico”, parte de analizar las diferencias desde el respeto mutuo para el reconocimiento de la diversidad. El diálogo entre culturas puede ser planteado con el objetivo de arribar a un acuerdo sobre una temática de interés, asumiendo las diferencias y desacuerdos desde un ámbito abierto y democrático, sin que necesariamente entremos en conflicto.

La postura de un “diálogo crítico” no implica desconocer que dentro de las culturas existen diferencias. Lo fundamental, es adoptar una actitud de apertura que propicie la confrontación de ideas desde la lógica del reconocimiento y la crítica mutua. En la actualidad se necesita un “diálogo para la modernidad”⁸⁵, que responda a los problemas urgentes y los puntos de vista divergentes, mediante el reconocimiento del otro con sus valores y problemáticas, como plantea Naïr (2006) cuando afirma que:

Es necesario respetar al otro, pero es fundamental también plantear los problemas, discutir los valores que nos parecen contrarios a nuestro propio universalismo. Es abrir lo que llamo un “diálogo para la modernidad”: única manera, desde mi punto de vista, de operar una alternativa radical al choque de civilizaciones.

⁸⁵ Un consenso débil se caracteriza por soluciones mediáticas a las problemáticas y conflictos que no impactan en soluciones sostenibles en el tiempo.

Digo que el diálogo debe plantear los problemas y desvelar las contradicciones. El objetivo de ese diálogo es alcanzar un núcleo de valores comunes, compartidos más allá del consenso débil; un consenso con respecto a la singularidad, a la igualdad de los seres humanos, especialmente cuando se habla con los países de una tradición religiosa y cultural diferente (Nair, 2006, 24).

El planteamiento de Nair sobre el “diálogo para la modernidad” coincide con Popper en su posición sobre el “diálogo crítico” y con el de Jahanbegloo sobre el “diálogo entre cultura”, porque asumen la confrontación y el choque como una oportunidad para debatir las problemáticas y diferencias, más allá de un consenso débil, es decir, un acuerdo inoperante donde se tolera las diferencias, pero no se respeta.

Este planteamiento supone la superación de análisis teóricos cerrados que piensan al ser humano fuera de su *modus vivendis*, fraccionándolo a una postura ideológica que lo deshumaniza, sin reconocer la complejidad del mundo global. Romper con esta postura supone entender al ser humano de manera integral, como parte de un mundo cambiante que demanda mayor comprensión y apertura.

Asumir que la humanidad se organizará sobre la base de conflictos y choques supone adoptar posturas ideológicas y hegemónicas que dejan de lado la complejidad de los procesos de cambios que se producen a escala planetaria, así como la racionalidad abierta y dialógica. Morin (2010) se plantea la unidad de lo que está disperso, comprendiendo las individualidades y el aspecto multidimensional.

Desde los planteamientos de Morin, el diálogo asume una posición dinámica que reconoce las debilidades y dificultades, así como las propuestas de abordaje de las problemáticas más urgentes de la humanidad. En este punto existe una diferencia radical entre Huntington y Morin. Mientras que el primero entiende que el caos y los choques se impondrán en el nuevo orden mundial, el segundo se sitúa en una racionalidad que esté al servicio de los cambios de la humanidad.

¿Por qué a Huntington le interesa resaltar la parte conflictiva del choque entre civilizaciones sin reconocer los aportes de este a la cultura occidental? Para responder a esta pregunta se debe tener claro los puntos de partida de Huntington y Popper. El primero parte de que el choque es negativo y debe ser evitado, mientras que el segundo lo entiende en referencia a la apuesta racional desde la discusión crítica.

Popper defiende la posibilidad de discusiones entre culturas diferentes dentro de un marco de respeto y comprensión. Lo importante no es imponer un argumento como válido, sino ver la posibilidad de su pertinencia dentro de un marco dialógico. En tal sentido, Popper (1996) sostiene:

Contra esto defenderé la tesis directamente opuesta: que no es probable que sea fructífera una discusión entre personas que comparten muchos puntos de vista, aun cuando pueda ser agradable; mientras que una discusión entre marcos muy diferentes, puede ser extremadamente fructífera, aun cuando a veces pueda ser extremadamente difícil y, tal vez, en absoluto tan agradable (si bien podemos disfrutar de ella) (Popper, 1996, 47).

Con Popper es posible el “diálogo crítico,” “la autocrítica” y “el reconocimiento” de las diferencias culturales, mientras que en el pensamiento de Huntington se plantea la supremacía occidental dirigida por los EE. UU. para evitar el choque cultural a nivel planetario y regional o por lo menos contenerlo. El orden internacional que propone Huntington desconoce la diversidad cultural o se inclina por soluciones excluyentes a partir de un puritanismo unilateral, que niega la condición de los derechos de los ciudadanos. En esta lógica de análisis, Jahanbegloo (2007) advierte:

Huntington cree en la diversidad exclusiva, no inclusiva. Para el autor el mundo después de la guerra fría se ha configurado en base a varias civilizaciones con intereses disímiles que entran en pugna con frecuencia. Este planteamiento implica que las diferencias culturales se convierten en un peligro para la cultura de origen, sin tomar en cuenta que: “ninguna cultura puede vivir si intenta ser exclusiva” dijo Mahama Gandhi. La diversidad cultural es una realidad cotidiana y hoy nadie puede permanecer al margen de ella (Jahanbegloo, 2007, 85).

Las implicaciones del choque cultural desde la visión de Huntington constituyen una negación de la diversidad cultural. Se construye sobre el miedo y la violencia por la arrogancia de una cultura que se considera universal y no tolera otros valores que existen junto a la cultura de origen. En correspondencia con el planteamiento anterior, ¿De dónde parte Huntington para realizar su planteamiento de que en el mundo postguerra fría los choques entre culturas estaban configurando el nuevo ordenamiento mundial? ¿Huntington observó los cambios en el mundo postguerra fría, planteando una hipótesis en correspondencia con los cambios que se estaban gestando? ¿Parte Huntington de algunos estudios para su planteamiento? Huntington realiza su análisis sin recurrir a una comprobación, atribuye sus categorías de análisis a la realidad, sin comprobar lo que sucede en su interior.

Los análisis de Ali (2005), facilitan cuestionar dos elementos esenciales en los que Huntington se basa para interpretar los cambios de civilizaciones. En primer lugar, entiende que el mundo islámico es monolítico; en segundo lugar, afirma que las diferencias sociales y culturales del mundo islámico con otras civilizaciones tienen mayor peso y relevancia. Los planteamientos de Huntington se sustentan en falacias que se asumen como universales, sin comprender la complejidad del mundo islámico en relación con otras civilizaciones.

5.4 REPLANTEAR LA CONVIVENCIA CULTURAL

Hasta este epígrafe se ha presentado la confrontación del planteamiento del choque cultural de Popper con el de Huntington, sugiriendo que este puede ser una oportunidad para el análisis racional de las ideas y el diálogo crítico. En este apartado, se presentará las implicaciones de replantear la convivencia cultural en un mundo globalizado.

La convivencia cultural es un imperativo que ha impuesto la globalización. Las migraciones e interacciones culturales han provocado una simbiosis de situaciones que demandan apertura y comprensión. Las relaciones culturales serán cada vez más complejas, comprenderlas requerirá de mayores niveles de respeto a las culturas diferentes. Esta posición no implica desconocer que siempre existirán diferencias, sino, asumirlas desde una posición crítica y dialógica dentro del marco de respeto a los derechos humanos.

La convivencia asumida como la “otra mundialización”, debe propiciar la construcción de condiciones para la coexistencia pacífica frente a posiciones culturalistas cerradas que niegan el derecho de los seres humanos a convivir de manera armoniosa en el mundo. Al respecto, Wolton (2009) afirma que:

La diversidad cultural es de hecho que se impone en el horizonte de la mundialización. O bien se la entiende en el sentido de esta última. Conduciendo entonces al comunitarismo y no al culturalismo, o bien en el sentido político, lo que habilitará la posibilidad de construir el concepto de convivencia cultural (Wolton, 2009, 93).

Plantear la convivencia cultural es un reto para la sociedad global, lo que implica, superar las relaciones que dejan fuera el carácter social de la cultura. Esto plantea que, si fracasan los procesos de convivencia, también fracasan los intentos de relaciones armoniosas en el mundo. Al respecto, Wolton (2009) sostiene que el universalismo se enriquece mediante el aprendizaje y el reconocimiento de los demás, por lo que los organismos internacionales deben propiciar convivencias más armoniosas.

La globalización va generando retos y dificultades que no deben ser enfocados desde los parámetros del orden bipolar, por las complejidades de los procesos que ocurren. Convivir en el planeta Tierra es hacerlo habitable para todos los seres humanos desde una posición de respeto a sus derechos.

Replantarse la convivencia cultural parte de cuestionar supuestos paradigmas teóricos que se han difundido como válidos, sin tomar en cuenta que el mundo global es diferente y complejo, como lo muestra la cita a continuación:

- a) En el mundo postguerra fría por el avance de la información es imposible sostener que una cultura es superior a otra.

- b) No se debe confundir el poder de las empresas que promueven la cultura, con la diversidad cultural.
- c) Es imposible pensar la hegemonía cultural en un mundo cada vez más diverso y más informado.
- d) El planteamiento de la asimilación cultural de Huntington se queda en las relaciones hegemónicas de poder, sin reconocer las minorías (Jahanbegloo, 2007, 85).

Partiendo del argumento de Jahanbegloo, se puede plantear que en el mundo globalizado no se debe pensar en la superioridad cultural por la dinámica que ocurre en su interior, tampoco se deben sugerir relaciones hegemónicas ni de asimilación, porque las relaciones interculturales aumentan los niveles de conexiones globales.

Siguiendo esta línea de análisis, Jahanbegloo (2007) sostiene que desde la visión de Gandhi, ninguna cultura puede vivir si intenta ser exclusiva. La diversidad cultural es una realidad cotidiana y no se puede permanecer al margen de ella. En el mundo hay unas seis mil comunidades e igual número de lenguas, lo que conduce de forma natural a la diversidad de visiones, creencias, valores y prácticas.

Hablar de convivencia no implica ser ingenuo frente a los problemas y diferencias culturales que se generan en el mundo, tampoco desconocer los parámetros identitarios desde los que se sitúan las culturas en su interacción, ni del derecho de cada país de plantear regularizaciones migratorias dentro del respeto a los derechos humanos. El reto es asumir ¿Cómo enfrentaremos los cambios en el mundo ante nuevas respuestas a situaciones migratorias, de violencia y terrorismo?

En conclusión, redefinir la convivencia en un mundo global implica la revisión de acuerdos internacionales y políticas estatales que respondían a circunstancias de épocas pasadas, pero que no se ajustan a las necesidades que se presentan en la sociedad global en la actualidad. Desde esta perspectiva, se pueden destacar los siguientes retos a tomar en cuenta:

5.4.1 VISIÓN ACTUAL DEL COSMOPOLITISMO

Beck (2005) y Held (2012) coinciden en presentar tres momentos que representan interpretaciones históricas del cosmopolitismo: El primero es el clásico, defendido por los estoicos al plantearse un cambio en el pensamiento político desde las polis a una sociedad cosmopolita; el segundo corresponde a la visión kantiana en el siglo XVIII, al hablar de “uso público de la razón” y; el tercero es el que asume que el fin de la moral no son los Estados, sino los seres humanos, dejando de lado la guerra y la violencia⁸⁶.

⁸⁶ El reto de la humanidad en la actualidad es el de mantener la paz y la estabilidad. Las situaciones de confrontaciones entre naciones y los impactos del terrorismo ponen en tela de juicio las diferencias que crea el mundo globalizado a espaldas de los seres humanos.

Autores como Beck (2005), Habermas (1996), Held (2012), Guiddens (2002), Morin (2009), Jaramillo Martín (2008) y Rifkin (2012) coinciden en que el cosmopolitismo implica una posición de apertura a los cambios que ocurren desde una perspectiva dialógica. La preocupación por una sociedad donde los seres humanos convivan en paz no es algo nuevo, los filósofos la vieron como una necesidad para la estabilidad de la humanidad, como lo demuestran la *Carta de la Tolerancia* de Locke (1666, ed. 1999) y la *Paz Perpetua* de Emmanuel Kant (1795, ed. 2011). Para estos autores, los seres humanos podrían convivir respetando las creencias de los demás y garantizando la paz y la armonía mundial⁸⁷.

De acuerdo con Locke (1666, ed. 1999), la tolerancia en el ámbito religioso se aplicaba a los que tenían creencias diferentes. Cuestionó actitudes de fanatismos que provocaban que los seres humanos no disfrutaran de los derechos que tenían por ser parte del Estado. Desde la visión del autor, las leyes tenían que ser aplicadas en igualdad de condiciones, respetando la integridad del individuo.

Kant en el Segundo Principio de su obra *Filosofía de la Historia*, plantea que: “en los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos” (Kant, 1784, ed. 2010, 42). Para el filósofo era un reto para la humanidad lograr un Estado de derecho donde las naciones depusieran sus intereses particulares para seguir lineamientos universales del bien común. Desde esta perspectiva, sugiere en el Quinto Principio lo siguiente: “el problema mayor del género humano, a cuya solución constriñe la naturaleza, consiste en llegar a una Sociedad Civil que administre el derecho en general” (Kant, 1784, ed. 2010)⁸⁸.

Kant (1795, ed. 2011) defiende un Estado de derecho universal regido por una sociedad u organismo que garantice el bien de la humanidad, no de particulares. La paz sigue siendo un reto en el reconocimiento del “otro” como un ser humano, no como enemigo. Las preocupaciones de Kant por instaurar la paz siguen teniendo resonancia en la etapa actual de la globalización, sin embargo, debe ser revisada a luz de la realidad de organismos como la ONU, que han aportado a una visión estratégica de armonía y paz, pero su radio de acción implica serias reformas en

⁸⁷ La preocupación de Kant y Locke, era la convivencia del ser humano, respetando sus diferencias y buscando soluciones consensuadas. Sus posiciones teóricas visualizaban los problemas de convivencia que se generarían si la humanidad se inclinaba por salidas bélicas o de intolerancia a los demás.

⁸⁸ Kant se planteó la posibilidad de la estabilidad mundial, con la anuencia de un organismo que sirviera de árbitro en las diferencias entre pueblos, para evitar la guerra y preservar la humanidad. Con su propuesta se adelantó a la Liga de Naciones, la ONU y otros organismos internacionales.

su interior donde el compromiso institucional con los derechos humanos, la democracia y la participación siguen siendo un gran reto.

La visión cosmopolita desde la perspectiva kantiana jugó un papel importante en la comprensión de un mundo en armonía, sin embargo, su planteamiento debe ser revisado a partir de cuatro puntos fundamentales como aparece a continuación:

En primer lugar, supone desde la óptica filosófica y moral un mundo que no es solo el lugar de habitación, sino que se proyecta idealmente como acogedor para todos. En segundo lugar, concibe al hombre, no como sujeto atomizado, sino una pieza clave de un engranaje que es la humanidad, entendiendo que dicha humanidad se concreta y manifiesta a través de todos y cada uno de los individuos. En tercer lugar, implica pensar que el género humano es proclive al avance moral y al desarrollo de ciertos valores culturales, entre ellos el más elevado de la ilustración: aprender a pensar por sí mismos. En cuarto lugar, y quizás el más importante de cara al cosmopolitismo, concibe que la emancipación en el conocimiento es una condición primordial para que los hombres y los Estados puedan hacer uso de todas sus potencialidades vitales y políticas para aceptar como saludable, razonable y deseable, vivir juntos en Paz (Jaramillo, Martín, 2008, 5).

Las implicaciones de los cuatro puntos arriba descritos, impactan la sociedad global que amerita redefinir día a día lo que ha construido, porque la lógica de la interacción global trae nuevos desafíos y situaciones que deben ser resueltas para garantizar la convivencia. Comprender la alteridad desde una visión cosmopolita, supone entender la diferencia sin apelar al rechazo y la exclusión. En esta lógica, la cultura extranjera no se considera bárbara y peligrosa, es el “otro”, asumido como una alteridad peligrosa que no asimila los patrones de la cultura a la que se integra. Al respecto, Beck (2005) afirma:

Huntington piensa hoy de manera parecida la relación del mundo occidental con ese otro cultural que es la civilización islámica; es decir, como una *alteridad vertical* que contiene dos momentos: se niega a los “otros” el estatus de iguales y de igualdad de valores, por lo que le subordina jerárquicamente y se le considera de menor valía. De aquí a describir culturalmente y tratar a los otros como “bárbaros” sólo hay un pequeño paso a dar, ya sea convirtiéndolos a los verdaderos valores del cristianismo –o del capitalismo democrático– ya sea defendiéndolos con los correspondientes medios militares contra la amenaza que representan. Llama aquí la atención cómo filósofo aristotélica (*sic*) derivada hacia una superioridad autoconsciente, mientras que el diagnóstico atemorizado de Huntington se nos presenta con cierto matiz apocalíptico. Nos amenaza una nueva “decadencia de Occidente” sino nos unimos y no vamos juntos a la batalla en contra del “peligro islámico” y a favor de los valores de Occidente (Beck, 2005, 74-75).

Desde la visión de la alteridad vertical, se repite la negación de los “otros”, concebidos como peligrosos. La decadencia de Occidente se evidencia a nivel global en el peligro islámico por su oposición a los valores occidentales amenazados. Esta predicción, la realiza también Huntington con los hispanos que se convierten en una amenaza para la identidad estadounidense.

De acuerdo con Beck (2005)⁸⁹, Huntington coincide con Gines de Sepúlveda al defender el universalismo por semejanza, en contraposición a Las Casas que defendió a los aborígenes. Los cambios globales deben enfocarse a partir de las complejidades y las interacciones que se producen a la escala planetaria entre culturas diferentes. Los retos cosmopolitas implican convivir en condiciones de empatía, en constante apertura al “otro” con el que se convive e interactúa. En tal sentido, Rifkin (2012) sostiene que:

El cosmopolitismo es un acto de delicado equilibrio que constantemente tiene que hacer juegos malabares entre las sensibilidades empática y comercial. Ser cosmopolita es abrirse al “otro” y estar cómodo entre culturas diversas. Por regla general, una persona cosmopolita es una persona altamente diferenciada e individualizada, con múltiples identidades y afiliaciones, educada en un sofisticado sentido del yo como resultado de una intensa exposición a diversos “otros” hacia lo que siente conexión empática. Son personas que pueden sentirse en familia y en casa en todas partes. (Rifkin, 2012, 417).

La necesidad de replantear el cosmopolitismo kantiano implica repensar la supervivencia de la humanidad, la justicia y el accionar de las potencias. El nuevo cosmopolitismo invita a sentirnos parte del mundo para garantizar la estabilidad del planeta. En este tenor, Pinxten (2008) sostiene:

El cosmopolitismo al que me refiero parte de una necesidad incontestable, o de una condición ineludible para la supervivencia de la humanidad. Por supuesto, a los ultras ortodoxos de diversas denominaciones no les convencerá abandonar sus principios por el bien de la humanidad y los ultras egoístas seguirán sin querer reconsiderar el abandono de sus privilegios. Sin embargo, es concebible la posibilidad de encontrar una mayoría dispuesta a una redistribución más justa, si nuestros cálculos de los riesgos y de los desastrosos efectos de las prácticas y convicciones actuales son correctos y se van extendiendo por el mundo. Ya se ha acumulado mucho conocimiento y las campañas mediáticas, como la de Gore (2007)⁹⁰ sobre el medio ambiente, las de los denominados “anti-globalitas” sobre la pobreza y el pillaje sistemático, o las de los politólogos sobre el fenómeno de la urbanización de la humanidad (Davis, 2006) nos enseñan cada vez más que nos dirigimos a gran velocidad hacia el hundimiento (Pinxten, 2008, 176).

El cosmopolitismo debe sustentarse en valores que se asuman como principios que faciliten la supervivencia humana y la integración de todos a soluciones a problemáticas que afectan los seres humanos. Held (2012) los sintetiza en los siguientes principios como aparece a continuación:

- Igualdad de valor y dignidad.
- Agencia activa.
- Responsabilidad personal y rendición de cuentas.

⁸⁹ Fray Bartolomé de Las Casas y Gines de Sepúlveda, se reunieron en Valladolid en 1550, por petición del Rey Carlos I. Las Casas entendía que la dominación española era ilícita e injusta, mientras que Sepúlveda la consideraba lícita.

⁹⁰ El cosmopolitismo desde la perspectiva de Held (2012), tiene que tomar como punto de partida acciones colectivas que defiendan la igualdad y la dignidad de los seres humanos.

- Consenso.
- Tomas de decisiones colectivas en asuntos públicos a través de procedimientos de votación.
- Exclusividad y subsidiaridad.
- Prevención de daños mayores.
- Sostenibilidad (Held, 2012, 101).⁹¹

Estos principios deben motivar un cambio en el derecho global que supere la legislación actual a partir de los intereses geopolíticos de los Estados para resolver las diferencias. Desde esta perspectiva, los seres humanos no se entiende si no están en relación con la humanidad y con las problemáticas que les afectan. Las soluciones tienen que ser colectivas y globales. Siguiendo esta línea de análisis, Held (2012) sostiene que:

En este contexto, podemos comenzar a abordar la naturaleza y la forma del derecho cosmopolita. En primer lugar, la idea del derecho cosmopolita invoca la noción de un ámbito legal distinto al del ámbito de actuación de las leyes pactadas entre dos estados para satisfacer sus intereses geopolíticos. Para Kant la idea de cómo esta es la base para la articulación de igualdad moral de las personas en una “comunidad universal” (Held, 2012, 101).

Las afirmaciones de los autores analizados coinciden en plantear que en la actualidad los seres humanos somos cosmopolitas sin importar el lugar en el que habitamos. Esta realidad implica, aprender a comprendernos en diversos entornos y buscar soluciones que tengan como eje principal la preservación de la humanidad.

5.4.2 LA HUMANIDAD COMO PUNTO DE PARTIDA

La convivencia global implica el respeto al ser humano y sus derechos en todas sus dimensiones, planteando la necesidad de tomar como punto de partida la condición racional para resolver las diferencias por medio del “diálogo crítico y constructivo”. De acuerdo con Morin (2009), se necesita revisar las políticas de las civilizaciones que se han fomentado hasta el momento, reconociendo los desafíos y amenazas que surgen para la convivencia. Asumir una postura crítica y de apertura implica colocar al ser humano como punto de partida de todas las decisiones que se tomen en los ámbitos globales y regionales. Reconocer la diversidad cultural y construir espacios dialógicos plantea asumir retos y compromisos a nivel internacional que repercuten a nivel mundial, regional y nacional.

⁹¹ Los principios presentados en la cita, inciden en posiciones dialógicas y de aperturas a los argumentos, y posiciones teóricas que defienden la solución de conflictos, asumiendo una postura racional.

Siguiendo la línea de análisis antes presentada, Jahanbegloo (2007) afirma que las civilizaciones en la actualidad no están tan divididas a nivel geográfico e histórico como las antiguas que no tenían conocimiento de las demás. El mundo global obliga a compartir e interactuar con problemas económicos, políticos y culturales. En este sentido, es importante resaltar que la civilización occidental es un tejido múltiple compuesto de capas en tensión. La universalización de los derechos humanos y la democracia desde la visión europea y estadounidense, han provocado reacciones musulmanas que no aceptan dichos preceptos, provocando que el fanatismo islámico se escude en jóvenes suicidas que convierten la reacción antioccidental en cultura de la muerte.

Beck (2005) llama la atención en referencia a la lógica actual de cerrar los ojos ante las violaciones de los derechos humanos, es decir, para el combate del terrorismo se abre un espacio ajurídico donde se asume el enemigo como terrorista, justificando muerte y situaciones extremas en mayor magnitud que lo realizados por estos grupos.

La humanidad es el imperativo de la convivencia cultural a nivel global. Es decir, ¿Cómo lograr articular las diferencias reconociendo que no siempre se podrá llegar a un punto común? Pero sí a algunos acuerdos que faciliten la convivencia como garantía de la vida humana y el equilibrio del planeta Tierra⁹². Siguiendo esta línea de análisis, Morin (2010) sostiene que:

La política de la humanidad serviría al mismo tiempo para construir, salvaguardar y controlar bienes planetarios comunes. Ya que estos últimos son actualmente limitados y excéntricos (la Antártida, la luna), habría que introducir control sobre el agua, sus envases y sus desviaciones, así como los yacimientos petrolíferos (Morin, 2010, 72-73).

Proponerse una política para la humanidad implica preservar el mundo en todas sus dimensiones, creando los puentes para garantizar la participación de los socialmente excluidos y marginados. Desde la lógica de análisis de Morin (2010), supone solidarizar el planeta.

La humanidad es el referente fundamental de la convivencia en el mundo global, es el fin último de todos los acuerdos y tratados internacionales. La globalización ha creado una sociedad de riesgo mundial que no se reduce solo a los actos terroristas que han ocurrido como consecuencia de decisiones unilaterales de las civilizaciones. En la sociedad global el terrorismo no puede verse como un hecho aislado, sino como parte del engrane de situaciones colaterales que se crean con la exclusión y desigualdades que el neoliberalismo genera. Beck (2003), reflexionando sobre este punto, afirma:

⁹² Las situaciones generadas por conflictos armados internos en varios países han provocado gran movilidad migratoria. Un caso a destacar es el de Siria, donde los enfrentamientos internos y la incursión de Rusia y EE. UU. han provocado un flujo migratorio cada vez mayor en Europa.

De hecho, la irrupción del terrorismo global es comparable a un Chernóbil de la globalización. Allí se sepultaron las bendiciones de la energía nuclear y aquí las promesas de salvación del neoliberalismo. Los atentados suicidas y asesinatos masivos no solo han puesto al descubierto a la vulnerabilidad de la civilización occidental sino que a la vez nos han dado una idea de la clase de conflictos a los que pueda conducir la globalización (Beck, 2003, 38).

La globalización desde una visión neoliberal excluyente, está generando desequilibrios mundiales que marginan al ser humano, propiciando las ganancias de las grandes empresas transnacionales que legitiman su actuación en nombre del mercado y provocan que grupos extremistas justifiquen sus acciones como resistencia válida, sin importar los métodos utilizados para lograr sus propósitos.

Según Wolton (2009), el mundo global ha cambiado las relaciones de poder, es decir, que las potencias que tenían el poder técnico y militar también tenían el poder cultural. Sin embargo, en la actualidad ninguna potencia puede aspirar a la primacía cultural. La construcción de espacios de convivencia debe replantear las concepciones reduccionistas que enfatizan la homogeneidad.

Desde la perspectiva de Etxeberria (2004), los aspectos éticos de las culturas tienen implicaciones en la convivencia entre grupos con posiciones diferentes. La discriminación no es una condición ética de los seres humanos, sino una negación de los derechos humanos a nivel universal. Superar el rechazo al otro implica una actitud de respeto que esté más allá de tolerar “por” o aguantar debido “a”. La opción moral por el ser humano conlleva a reconocer que ser discriminado no es aceptable desde el punto de vista de la convivencia.

La opción moral es la que garantiza el respeto mutuo entre los seres humanos. La sociedad global presenta nuevos retos en cuanto a la convivencia y las relaciones de las culturas. Moralmente no es solo conveniente, sino que es una condición humana respetar la propia especie y valorarla, reconociendo su autonomía personal y grupal. Las implicaciones morales del reconocimiento no se reducen al ámbito psicosocial, sino que debe contemplar la parte política⁹³.

El reconocimiento de los seres humanos, tiene implicaciones globales en referencia a la justicia distributiva internacional que repercuten en los ámbitos multiculturales e interculturales. Desde esta perspectiva, se debe fomentar la aplicación de la justicia, en correspondencia con el respeto a las normativas internacionales. En definitiva, debe producirse un equilibrio entre lo que plantea el derecho a nivel interno con el derecho internacional. En este sentido, Santos Guerra (2009) cuestiona las relaciones interculturales desde la visión de los conflictos, porque negaría la convivencia uno de los avances fundamentales de la humanidad.

⁹³ El reto que plantea la globalización es si los seres humanos serían un fin o un medio. Desde un ámbito racional, resurge la preocupación kantiana por una actuación donde la humanidad sea el referente fundamental.

5.4.3 REPENSAR LA FUNCIÓN DE LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES

El papel de los organismos internacionales debe adaptarse a situaciones que surgen producto de la globalización.⁹⁴ En tal sentido, se plantean las siguientes preguntas: ¿Responden estos organismos a las necesidades del mundo actual? ¿Es necesario repensar su papel a la luz de los cambios que ocurren? ¿Prevalece la comprensión del mundo global con ideas del mundo bipolar?

Los organismos internacionales mundiales y regionales (ONU, OEA, OTAN) tienen una función de intermediario en conflictos internacionales, pero siguen manteniendo a nivel estructural dependencia de los cánones de la Guerra Fría, porque en algunos casos como la ONU los países que toman decisiones directas ante cualquier conflicto se reducen a cinco.

Desde la perspectiva de análisis de Habermas (1996), el reto de los organismos internacionales es defender la convivencia y el respeto a los derechos humanos en todas sus dimensiones, concertando salidas armoniosas en referencia a la conservación de la vida humana. En este sentido, propone cambios en la conformación de la ONU en correspondencia con su rol de defensa de los derechos humanos.

El planteamiento de Habermas no descalifica los organismos internacionales existentes, al contrario, lo asume desde los desafíos de la globalización. Desde el análisis de Kant, la necesidad de garantía de paz y estabilidad a nivel mundial sigue siendo un reto debido a las complejidades que plantea la globalización. A partir de este argumento, se concluye que es necesario preservar organizaciones que velen por la paz mundial, pero ameritan de ajustes que respondan a los retos y necesidades de la sociedad global actual.

Sin embargo, la solución adecuada no es la que plantea Fukuyama (2007) al recomendar que pueden existir una gama de organizaciones internacionales con igual poder que la ONU. Somos del parecer, que la lógica no es la existencia de muchos organismos con la misma organización, sino renovar lo que existen superando las estructuras actuales, reproducirlos sin más, promoverá la dispersión de esfuerzo para resolver los conflictos.

Los argumentos de Fukuyama se basan en que la ONU, no garantiza que los Estados miembros respeten los derechos humanos y porque no ha podido impedir que EE. UU. actúe de manera unilateral, al tener incidencia en el Consejo de Seguridad, limitando la participación de otros

⁹⁴ Los organismos internacionales juegan un papel importante en la paz y el equilibrio mundial. Kant se planteó en el siglo XVIII esa necesidad, sugiriendo una especie de árbitro o juez universal que mediará frente a los Estados en conflicto.

Estados. Lo recomendable es que los organismos internacionales se ajusten a las necesidades y desafíos globales, sin importar los que existan ameritan de una nueva propuesta de organización, más allá de las exigencias de paz del siglo XVIII y los intereses de las potencias mundiales.

5.4.4 REVISIÓN DE LA DEMOCRACIA ACTUAL

Sartori (1993) plantea que desde Grecia la democracia sufrió cambios relacionados con el tipo de participación. En la antigüedad se practicó en grupos reducidos, mientras que en el siglo XVIII se produce el paso de la democracia directa a la representativa.

Bobbio (2004) plantea que la democracia representativa no se reduce al poder del Parlamento de tomar decisiones, sino que toca otros estamentos e instituciones sociales que pueden deliberar como son: los ayuntamientos, las provincias y las regiones. Desde Grecia el término democracia se relacionaba con el poder del pueblo, sin embargo, algunos filósofos la ubicaban como una forma negativa de gobierno que se traducía en derogación. Desde el siglo III d.C. al XIX, la democracia permaneció en una inercia práctica, equiparándola con despotismo.

Jürgen Habermas concibe la democracia “como el proceso discursivo y argumentativo de la formación de una voluntad común” (Touraine, 2014, 252). En este sentido, las instituciones y el derecho están bajo la custodia de los ciudadanos que deben tener igualdad de oportunidad en los accesos y tomas de decisiones generales en aspectos institucionales más amplios que los de Noberto Bobbio y en consonancia con John Rawls, al plantear que los derechos individuales son anteriores a los políticos, porque la defensa del Sujeto se realiza en situaciones políticas y económicas concretas que implica cuestionar el poder económico y comunitario.

Desde la perspectiva de Touraine (2014), la democracia en el mundo globalizado tiene que tomar en cuenta los cambios sociales que han ocurrido y que demandan mayor participación del Sujeto social que tiene que situarse como el principio central del quehacer democrático, esto implica que:

Así, pues, la democracia tiene por objetivos principales, en primer lugar, disminuir las distancias sociales, lo que supone un fortalecimiento del control social y político de la economía; en segundo lugar, garantizar el respeto de la diversidad cultural y la igualdad de los derechos cívicos y sociales para todos; y, en tercer lugar, tomar en consideración las demandas de quienes no deben quedar reducidos a la condición de consumidores de atenciones, educación o información (Touraine, 2014, 257).

En esta línea de análisis, la democracia cultural no implica anulación ni rechazo, sino un proceso de doble vía, donde se permite que la mayor cantidad de cultura puedan tener acceso a la técnica y los medios de comunicación; por otro lado, restablecer la autonomía cultural que son creadoras si

son producto de una colectividad. Para superar la dicotomía de la imposición de la cultura de masas y sus amos y el cerrarse en la cultura de origen mediante la intolerancia, Touraine (2014) plantea la necesidad de que las técnicas disponibles sean compatibles con culturas que son diferentes y pueden aportar a la riqueza cultural del mundo.

Cuando se habla de democracia en los ámbitos estatales y mundiales se hace referencia a la participación de las personas y sus derechos adquiridos por ser parte de la ciudad. Desde esta lógica, la globalización en su avance ha generado problemáticas y situaciones que ameritan de salidas consensuadas con esquemas diferentes a los del pasado.

Lo primero que se debe revisar en el ámbito de la democracia es la forma de participación directa y la indirecta, que generan controversias entre Estados. Para Archibugi (2012), las legislaciones deben garantizar un Estado de derecho que presente salida a situaciones de conflictos tomando en cuenta los valores de la democracia y las nuevas demandas de grupos migrantes y otros socialmente excluidos. Esto implica un gran reto para la convivencia.

El valor de igualdad que garantiza la democracia frente a la ley es uno de los logros de mayor trascendencia social, pero la participación también puede ser reducida a “somos iguales porque lo dice la ley”. El dilema de los Estados consiste en mantener un equilibrio entre los logros de igualdad interna con los retos que presentan grupos migrantes y otros grupos excluidos que demandan atención⁹⁵.

Subirats (2012) sostiene que de acuerdo con Benjamin Barber la modernidad se define en referencia a las instituciones democráticas existente y la tecnología. Sin embargo, existen puntos de vista ambiguos en su abordaje, mientras que Rousseau dudaba que el proceso científico ayudara a consolidar la igualdad; Popper y Russell planteaban la necesidad de relaciones armoniosas entre la ciencia y la democracia.

La comprensión de la democracia como participación se ha debilitado desde la concepción clásica⁹⁶. Con la globalización en su proceso de expansión, quedan fuera sectores vulnerables. En tal sentido, Pérez Aradros (2013) sostiene que:

Lo que parece evidente es que la democracia, como participación, se ha ido debilitando desde su etapa clásica, como participación directa, pasando por la representativa hasta una pretendida democracia global, que difumina todavía más la participación en los asuntos públicos. Los avances tecnológicos, la red, no han sido capaces de fortalecer los elementos definitorios del

⁹⁵ La complejidad de la democracia en el mundo globalizado se evidencia en situaciones complejas de migración, ONG y la sociedad civil que demandan participación.

⁹⁶ Cfr. Con el planteamiento de Jahanbegloo (2007), quien plantea que la cultura del universalismo democrático, implica que sus ámbitos son globales y locales que se constituyen en una estructura global de flujo continuo del conocimiento a través de lugares particulares, 37.

sistema, más bien han excluido a un importante sector de la sociedad, aspecto que no podemos olvidar, además de proporcionar una cantidad ingente de información que lejos de facilitar, dificulta la concreción y la solución de los asuntos (Pérez Aradros, 2013, 13).

La preocupación del autor en la cita presentada, es la de alertar sobre la confusión que puede generar entender que los avances tecnológicos garantizan la democracia y la participación. Su incidencia genera cambios globales en la información y la participación, pero pueden generar manipulación.

Wolton (2009) analiza la identidad asumiendo dos acepciones que implican procesos de relaciones: por un lado, la identidad cultural-refugio (que se fundamenta en el peligro de la cultura diferente a la que considera agresora e invasora) y la identidad cultural-relacional (que implica el reconocimiento de las diferencias culturales como oportunidad de convivencia). Las críticas que hace a la identidad cultural refugio plantea la necesidad de construcción de un nuevo puente que repercuta en una nueva forma de ciudadanía. Al respecto, Caballero Harriet (2011) argumenta que:

Mi concepto superador de identidad cultural-refugio, es decir, mi concepción de identidad cultural-relacional, estaría representado gráficamente por un puente construido sobre el proceloso río del mercado, en el que los dos pilares, los dos extremos del puente, son: el uno, la cultura (lo particular), el otro, lo universal (que siempre estuvieron en relación dialéctica). El pasadizo de tránsito que une los dos extremos es la democracia (entendida no solo como sistema formal, sino axiológico) que será el garante de la diversidad cultural en el marco de la idea de lo universal (Caballero Harriet, 2011, 220).

Huntington se inclina por la identidad cultural-refugio, donde la diferencia se asume como peligro. Analiza los cambios postguerra fría con los esquemas de la bipolaridad, esto sugiere la necesidad de replantear las relaciones culturales, más allá de las incidencias del mercado.

La globalización y la democracia presentan disyuntivas que trascienden la forma tradicional de participación. Las constituciones de muchos Estados en el ámbito legal reconocen una doble nacionalidad, pero en el caso de la condición ilegal es más difícil si no se realiza en el marco del respeto a los derechos humanos y la dignidad del ser humano. Desde esta perspectiva, Held (2012) sostiene que:

En primer lugar, la idea de una colectividad nacional autodeterminante –que delimita y conforma una comunidad de destino– ya no puede ser simplemente ubicada dentro de las fronteras de un solo estado-nación. Muchas de las fuerzas y procesos más fundamentales –económicos, sociales, culturales y medioambientales– que determinan la naturaleza del bien político y los resultados de la política se encuentran ahora –en términos de su funcionamiento y dinámica– más allá del alcance de las políticas individuales. Las inquietudes actuales que despierta la ingeniería genética y su posible regulación son un ejemplo de ello (Held, 2012, 45).

Asumir una posición que replantee la convivencia tiene implicaciones en la democracia mundial, es la garantía de la participación de grupos excluidos socialmente. Desde esta perspectiva, es necesario cuestionar el universalismo democrático blando que no facilita comprender las diferencias de manera crítica. Al respecto, Jahanbegloo (2007) afirma que:

En resumen, la universalidad democrática blanda, no nos hace pensar igual, sino ser responsable ante los otros y ante nuestros problemas comunes; y nos ayuda a entrar y salir de nuestro sistema de valores relativos. Esta es la mejor forma de aceptar los valores de arraigo y el sentimiento de pertenencia sin abrazar la idea de un relativismo político y moral absoluto. De este modo, los valores de la comunidad y autonomía, de libertad individual y ciudadanía, se reconoce en el marco de la responsabilidad y la constitucionalidad democrática (Jahanbegloo, 2007, 47).

El reto fundamental que plantea el mundo actual es la articulación entre la garantía de la participación democrática y el reconocimiento de los sectores socialmente excluidos. La participación no se da solo desde el contexto de territorialidad de la nación, sino en el marco de lo que está fuera de la frontera, lo que dificulta la igualdad y la participación dentro de los parámetros del Estado fuera del dominio de su territorio. En tal sentido, Yannuzzi (2010) refiere que:

Si a ello agregamos que la inclusión de la diferencia siempre está atravesada y, por consiguiente, afectada por las relaciones de poder imperantes en la sociedad en un momento particular, veremos que el problema mayor al que se enfrenta toda democracia –problema que se agudiza mucho más hoy en un contexto de globalización por la alteración de las fronteras simbólicas y la permeabilidad de las geográficas– es la de encontrar esa forma de homogeneización que permita conformar la necesaria unidad. Se trata, en ese sentido, de lograr una redefinición del modo en que se concilian dentro de un régimen político en particular los momentos de unidad y diferencia, propios de todo sistema político. Una redefinición que supere los límites ahora estrechos del concepto territorializado de nación (Yannuzzi, 2010, 23).

La globalización demanda repensar la participación en sociedades plurales. La solución no es anular la diferencia, sino más bien lograr un equilibrio entre lo que se piensa a nivel interno con la realidad de los grupos excluidos, que demandan atenciones y exigen ser escuchados.

5.4.5 REPLANTEAR LA GEOPOLÍTICA

En el abordaje de la geopolítica en el proceso de la globalización contemporánea se evidencian dos posiciones teóricas: la primera, sustentada por autores como Huntington (1997a), Brzezinski (1998) y pensadores neoconservadores quienes entienden que, en la diversidad de actores internacionales Occidente debe mantener la supremacía del nuevo orden mundial; la segunda, defendida por autores como Castells (2005), Held *et al.* (2002), que entienden que la complejidad

de los cambios globales desborda la supremacía de los Estados-nación, surgiendo otros actores y realidades que ameritan ser analizadas.

Autores como Brzezinski (1998) y Huntington (1997a), coinciden al interpretar los cambios geopolíticos al finalizar la Guerra Fría desde la hegemonía estadounidense. El primero entiende la geopolítica como un tablero mundial donde los EE. UU. deben mantener el dominio de Eurasia. Además, defiende la supremacía estadounidense con el apoyo de otras civilizaciones, mientras que el segundo defiende la existencia de Estados centrales que garanticen ordenar la humanidad ante el caos que surge. Desde este planteamiento, Brzezinski (1998) sostiene que:

Eurasia es, por lo tanto, el tablero en el que la lucha por la primacía sigue jugándose. Aunque la geoestrategia –la gestión estratégica de los intereses geopolíticos– puede ser comparado al ajedrez, en el tablero euroasiático, con su forma más o menos ovalada, juegan no solo dos, sino varios jugadores, cada uno de ellos con cantidad de poder diferente. Los jugadores centrales están situados al oeste, al este, al centro y al sur del tablero. Tanto el extremo occidental como el extremo oriental del tablero, contienen regiones densamente pobladas, organizadas en varios Estados poderosos sobre un espacio relativamente congestionado. En la pequeña periferia occidental de Eurasia el poder estadounidense se despliega directamente. El territorio del lejano oriente es el centro de un jugador cada vez más poderoso e independiente que controla una población enorme, mientras que el territorio de su enérgico rival –limitado a varias islas cercanas entre sí– y la mitad de una pequeña península del Lejano Oriente, proporcionan una base al poder estadounidense (Brzezinski, 1998, 40).

Brzezinski asume la política postguerra fría como un conjunto de estrategias para mantener el dominio y la hegemonía. La lógica de esta posición radica en el reconocimiento de que los demás actores tienen derecho a la participación y la toma de decisiones, por lo que es necesario jugar la ficha que lo debilite.

Replantearse la política en la globalización contemporánea, implica reconocer que ha generado un proceso de relaciones que desborda la organización tradicional del poder de los imperios y los Estados-nación, surgiendo una diversidad de actores y situaciones que sobrepasan la organización geopolítica del pasado. En tal sentido, Held *et al.* (2002) argumentan que:

En la actualidad, la política global está anclada no sólo en intereses geopolíticos tradicionales, que implican la seguridad y los asuntos militares, sino también en una gran diversidad de aspectos económicos, sociales y ecológicos. La contaminación, las drogas, los derechos humanos y el terrorismo se encuentran entre un creciente número de aspectos políticos transnacionales que atraviesan las jurisdicciones territoriales y los alineamientos políticos existentes y que requieren la cooperación internacional para su resolución efectiva. Los aspectos de la defensa y la seguridad ya no predominan en los programas globales, ni siquiera en los programas políticos de los gobiernos nacionales. El concepto de ejercicio del poder ayuda a articular esta cuestión (Held *et al.* 2002, 25).

Huntington reduce las relaciones entre civilizaciones a choques y conflictos bélicos, dejando de lado, que el fin último es la convivencia del ser humano. Esto implica tomar en cuenta que: “los males de nuestra civilización son aquellos que han hecho efectivamente aparecer el reverso de la individualización, de la tecnificación, de la modernización del desarrollo del bienestar” (Morin, 2009, 29-30).

La geopolítica desde una perspectiva de interacción y convivencia rescata los aspectos positivos de las diferencias entre las civilizaciones con una visión integral de los seres humanos, tal como afirma Morin (2009):

Claro que igualmente, una política de la civilización debe desarrollar y utilizar todos los aspectos positivos de las ciencias, de las técnicas, del Estado, del capitalismo, del individualismo, etc. Se trata de invertir en la investigación y en la puesta en acción de sinergias suaves (solares eólicas), de promover los vehículos eléctricos o semi eléctricos, por apostar por nuevos métodos ginecológicos (Morin, 2009, 61).

A partir de lo antes planteado, se recomienda la revisión de posiciones y argumentos en los ámbitos mundiales, regionales y nacionales que inciden en confrontaciones y enfrentamientos entre culturas, así como de postulados que pueden intervenir en la convivencia cultural. Desde esta perspectiva, se recomienda replantear:

a) A nivel mundial:

- Las nociones de civilizaciones superiores e inferiores.
- Los mecanismos de participación para dar respuestas asertivas a situaciones de migraciones, terrorismo, desigualdad, tráfico...
- Situaciones que impliquen el irrespeto a los derechos de los seres humanos.
- Políticas migratorias que irrespeten los derechos de las minorías.
- Situaciones urgentes que ameritan de ayuda para solucionar los conflictos.
- La participación de las minorías en el marco de los derechos humanos.
- La discriminación de los seres humanos por su condición.
- Las tensiones generadas por las relaciones interculturales entre países.

b) A nivel regional:

- Acuerdos y tratados regionales que propicien la mejoría de los servicios (salud, educación, atención a la primera infancia...).
- Procesos de diálogos entre Estados que tienen problemas de migración masiva, procurando soluciones que respeten la integridad de los seres humanos.

- Normativas y tratados que impliquen aspectos migratorios, dentro del marco del respeto a los derechos humanos.
- Situaciones de violencia que impiden la convivencia.
- Políticas migratorias que impliquen la regulación y el control con equidad.

c) A nivel nacional:

- Las causas de la corrupción administrativa, como forma de garantizar mayor equidad y justicia.
- Sistemas educativos que se enfoquen en la participación democrática y en el respeto a las diferencias.
- Atención a los sectores de la sociedad civil.
- El rol de la sociedad civil en el seguimiento a los niveles de cumplimiento de políticas públicas.
- Las políticas sectoriales consensuadas.
- Las normas de convivencia que garanticen una mejor ciudadanía.
- Niveles de participación de sectores sociales en la solución de situaciones que ameritan atención urgente. Los derechos de las minorías y grupos extranjeros del país, dentro del marco de cumplimiento de las normativas del país.

Las implicaciones de revisar la incidencia de la geopolítica en los ámbitos mundiales, regionales y nacionales, implica que se debe construir la participación y la solución a las situaciones conflictivas, asumiendo una postura de diálogo permanente que garantice soluciones consensuadas a situaciones de conflictos que surgen producto de las interacciones entre civilizaciones.

El equilibrio en un mundo globalizado no lo garantiza un poder unilateral al estilo de la Guerra Fría, sino que es necesario tomar en cuenta que la forma de poder de los actores políticos ha cambiado, lo mismo que su incidencia internacional en la búsqueda o no de diálogo y consenso, imposibilitando soluciones unilaterales para resolver situaciones conflictivas, por la complejidades que emanan de situaciones de interacciones de los actores globales.

5.5 CONVIVENCIA CULTURAL DIALÓGICA CONSTRUCTIVA

La propuesta final a la que se aboca esta tesis es la “convivencia cultural dialógica constructiva.”⁹⁷ parte de los planteamientos de Popper, Jahanbegloo, Morin y Pacho, quienes analizan las relaciones culturales desde el diálogo racional crítico, planteando que las culturas reconocen sus diferencias y las dialogan, aunque no lleguen a acuerdos en todos sus puntos.

La convergencia de varias culturas en un mismo territorio es un fenómeno que impacta con mayor fuerza en la globalización contemporánea. La concepción clásica de convivencia se basaba en la interacción de pocas culturas, teniendo la de origen el control de las relaciones. En la actualidad no ocurre lo mismo, la situación es compleja por elementos como: migraciones, pobreza y guerras internas que provocan movilizaciones a gran escala, siendo necesario buscar nuevas soluciones por la magnitud del problema.

La convivencia en la actualidad no es un deseo, es un imperativo que ha impuesto en su avance la globalización al interactuar culturas diferentes con mayor alcance que en el pasado. El reto de la humanidad, es superar el refugio en la cultura de origen al estilo nazi o el ku Klux Klan en la defensa de la pureza cultural, propiciando el reconocimiento y el diálogo abierto. El mundo global es complejo, los procesos migratorios impactan con mayor fuerza, siendo preciso construir día a día el diálogo y la convivencia.

El punto de partida de la propuesta, es el reconocimiento de un mundo global complejo donde interactúan situaciones problemáticas en los ámbitos mundiales y regionales. Desde esta perspectiva, la globalización ha generado interacciones entre las culturas, pero al mismo tiempo situaciones de desigualdades, injusticias y pobrezas que ameritan repensar el ser humano desde la convivencia humana. El mundo global se construye y reconstruye con mayor velocidad que en el pasado, el reto está en comprender que en este proceso se aceleran las interacciones culturales en un mismo territorio, lo que demanda mayor apertura por los desafíos que implica lo desconocido.

Las culturas que se relacionan pueden enfrentarse en conflictos interminables o pueden buscar salidas consensuadas, aunque no lleguen a acuerdo en todos los puntos. La “convivencia cultural dialógica constructiva” parte de que se deben tomar en cuenta los temores, incertidumbres y conflictos que ocurren cuando se relacionan las culturas, retomando el respeto mutuo y la coexistencia pacífica en la cotidianidad.

⁹⁷ En esta tesis la noción de convivencia cultural dialógica constructiva parte de un imperativo que la globalización ha generado con las migraciones a escala mundial, donde la convivencia es cada vez más compleja y demanda de su construcción en el día a día y en la interacción de las culturas que tienen que entrar en contacto en un mismo territorio.

En el ámbito de la “convivencia cultural dialógica constructiva”⁹⁸, se parte del reconocimiento de que las diferencias culturales pueden generar tensiones que repercuten en el ámbito legal. Ser diferente no se traduce en violación a los derechos de los demás, sino que lleva a una actitud crítica y reflexiva de lo que une y separan las culturas, aunque existan problemáticas que no se resuelvan con rapidez por su magnitud.

Plantearse una “convivencia cultural dialógica constructiva” implica reconocer que:

- a) En el mundo las problemáticas existentes han cambiado, lo que demanda mayor comprensión.
- b) Es necesario aprender de los errores del pasado en lo referente a las relaciones culturales para no repetirlos en el futuro.
- c) Todo se ha globalizado de manera acelerada, incidiendo en nuevas problemáticas que ameritan respuestas consensuadas o por lo menos, debatidas.
- d) La interpretación del mundo en que vivimos demanda soluciones consensuadas.
- e) Situaciones de terrorismo que no entran dentro de la lógica de lo posible, sino que plantean un reto para la humanidad.

Los cambios ocurridos como consecuencia de la globalización traen retos importantes en las relaciones interculturales, que se manifiestan en un aumento significativo de las migraciones por conflictos en el país de origen o por razones de movilidad que les llevan a buscar un futuro diferente.

La globalización de las migraciones lleva a plantear salidas consensuadas ante situaciones que no se producían con la misma magnitud. Las problemáticas que han surgido producto de las desigualdades entre los seres humanos se tornan cada vez más incomprensibles por la falta de diálogo crítico, como muestra Buber (2009) cuando sostiene que:

Podríamos calificar esta peculiaridad de la crisis contemporánea como el rezago del hombre tras sus obras. Es incapaz de dominar el mundo que ha creado, quien resulta más fuerte para él, y se le emancipa y enfrenta en una independencia elemental; como si hubiera olvidado la fórmula que podría conjurar el hechizo que desencadenó una vez (Buber, 2009, 77).

Las desigualdades del mundo global han desbordado la capacidad de los seres humanos de resolver los conflictos y situaciones. Todo se ha globalizado, esto no excluye la pobreza y las

⁹⁸ Los cambios generados por la globalización invitan a repensar el mundo, reconociendo los retos de convivencia en todos los ámbitos. Las soluciones a las problemáticas que generan las migraciones día a día, demandan cambios en las aplicaciones de las legislaciones y encuentros fraternos de los países confrontados.

migraciones, como producto de las diferencias internas de los países. Ante esta situación el camino más cómodo es el rechazo y la exclusión. Dialogar de manera crítica y constructiva resulta ser inapropiado para muchos sectores sociales que se aíslan en su refugio clasista olvidando la situación de los más desprotegidos y necesitados.

El planteamiento defendido no desconoce las dificultades que tienen las culturas para ponerse de acuerdo ante puntos conflictivos de interés, pero al mismo tiempo reconoce que el mundo globalizado cambia presentando nuevos retos y situaciones de las que se debe aprender para buscar soluciones sostenibles.

Plantearse la “convivencia cultural dialógica constructiva” no está exenta de dificultades, su concreción dependerá de la capacidad de los organismos internacionales, gobiernos y naciones de afrontar nuevas situaciones. Esto implica reconocer problemáticas difíciles y extremas que ameritan de salidas consensuadas que pongan por encima el bienestar de la humanidad.

Según Lamo de Espinosa (2007), en el mundo postguerra fría se produce un aumento de la complejidad cultural, producto de las migraciones e interacciones globales, tendiendo más al gazpacho y la mezcla –que a modelos puros–, por lo que las soluciones no son las alianzas, sino entender los procesos culturales desde la diversidad.

La realidad del mundo globalizado es la diversidad cultural, es una situación con la que se debe aprender a convivir de manera cotidiana, porque son cada vez más los grupos de culturas diferentes que conviven en un mismo espacio, demandando mayores niveles de tolerancia y comprensión. Desde esta perspectiva, Etxeberria (2000) resalta los aportes del análisis de los etnógrafos de los años 90 sobre los conflictos interculturales, al plantear la necesidad de entenderlos desde los desacuerdos sociales. Esto implica tomar en cuenta las estructuras económicas, las variantes de los conflictos sociales en las diferentes fases y las manifestaciones en que se presenta.

El diálogo entre culturas implica situarse en posición de aprendizaje y apertura frente a la diferencia, reconociendo sus fortalezas y debilidades. La cultura originaria se enfrenta a un doble desafío: a) comprender otros grupos revisando sus aprendizajes y posiciones; b) escuchar los planteamientos de las culturas, sin caer en la anulación. En este sentido, Jahanbegloo (2007) sostiene que:

El diálogo entre culturas significa aprender a enfrentarse con las diferencias, no a negarlas con actitudes anti occidentales ni antiislámicas o antijudías. Un mejor entendimiento y una mejor apreciación de los vínculos comunes de las personas harán que todos nos beneficiemos de nuestras diversidades. En un mundo global, nos encontramos en un terreno interocular” (Jahanbegloo, 2007, 36).

La “convivencia cultural dialógica constructiva” parte de la revisión de las actuaciones de los seres humanos en el planeta Tierra. Podemos destruirlo o por el contrario crear condiciones para la convivencia pacífica. La humanidad necesita redefinirse a partir de las problemáticas que surgen y ponen a prueba la capacidad de soluciones a los problemas de la cotidianidad.

Desde la propuesta de la “convivencia cultural dialógica constructiva”, los seres humanos tienen el reto de preservar el planeta. La filosofía debe propiciar respuestas a situaciones que imposibilitan la convivencia en la humanidad. En este ámbito, el papel del pensamiento filosófico tiene que situarse en la construcción de nuevos espacios de diálogos.

En correspondencia con el párrafo anterior, somos del parecer de que la humanidad no tiene otra alternativa que no sea la de crear las condiciones de convivencia entre los seres humanos, para la preservación y el equilibrio. Este escenario presenta situaciones complejas que impactan con mayores niveles de complicaciones que en el pasado. Las culturas originarias tienen que interactuar con otras que llegan, provocando tensiones, crisis y enfrentamientos que ameritan de salidas consensuadas.

El imperativo de la sociedad global es la preservación de los seres humanos, no su exclusión. En esta dinámica, la condición humana nos obliga a elegir racionalmente la conservación de la humanidad. Desde esta perspectiva, las legislaciones regulatorias de los países con conflictos migratorios deben posibilitar el control, sin descuidar el respeto de los derechos de los grupos involucrados.

Siguiendo esta línea de análisis, Zea (1969, ed. 2012) en su reflexión sobre el pensamiento latinoamericano, lo presenta como una tensión entre la interpretación de lo autóctono y su deseo de universalidad. La filosofía latinoamericana se convierte en universal cuando plantea su punto de vista desde la humanidad. El mundo global se presenta como múltiple, convivimos en un país con varias culturas que transforman sus relaciones. Es un mundo que presenta novedades y situaciones que parecen ajenas a nosotros, pero que nos pertenecen⁹⁹.

¿Por qué la propuesta basada en una “convivencia cultural dialógica constructiva”? En primer lugar, porque se asume que la filosofía debe propiciar soluciones a los problemas y conflictos. Su finalidad en el mundo global es anteponer los valores, preservar la humanidad y los seres

⁹⁹ En el mundo global los encuentros y desencuentros entre grupos culturales diferentes seguirán en aumento, no disminuirán. Esta situación pondrá a prueba la capacidad racional de los seres humanos de buscar salidas a los encuentros de civilizaciones.

humanos como el fin último de la convivencia. En segundo lugar, la filosofía no rehúye el conflicto, no lo entiende como negativo, sino que lo enfrenta buscando soluciones y respuestas como lo ocurrido en Grecia con los presocráticos al cuestionar las explicaciones míticas

Plantearse la “convivencia cultural dialógica constructiva”, tiene la finalidad de cuestionar posiciones teóricas cerradas al estilo de Huntington, planteando la necesidad de estar en apertura y comprensión frente a los cambios que ocurren en el mundo global. Pretender encerrarlo en una burbuja impenetrable es imposible, por lo que las reflexiones filosóficas tienen que colaborar en su comprensión.

Desde el ámbito de la “convivencia cultural dialógica constructiva”, las civilizaciones en un mundo impactado por la globalización contemporánea, necesitan redefinir su actuación en el planeta, defendiendo la conservación de los seres humanos y el equilibrio con la naturaleza. Este sería el mayor legado que dejaríamos a las generaciones futuras. Convivir en un mundo global invita estar en apertura a los demás, siendo empáticos y respetuosos. Es situarse según Kant, pensando que mis acciones impactan la humanidad y la convivencia.

Para resumir, Huntington y Popper parten de puntos diferentes en sus análisis del choque cultural. El primero se centra en la confrontación, mientras que el segundo se enfoca en discusión racional y el diálogo crítico. Desde esta lógica, el cuestionamiento fundamental hecho a Huntington va dirigido a su concepción de la cultura reducida al conflicto, sin tomar en cuenta que es una de las etapas en la que se presentan las interacciones entre culturas.

Se demostró que los argumentos de Popper sobre la discusión racional y el diálogo crítico, posibilitan superar la visión de Huntington de reducir el choque de cultura a la confrontación, sin recurrir a los aportes de la ciencia y al pensamiento, que los choques con otras civilizaciones han dejado a Occidente. El aporte fundamental de Popper en lo referente al choque cultural es reconocer que puede servir de soporte para confrontar racionalmente las diferencias de opiniones. En ese sentido, la discusión racional se enriquece con el aporte de argumentos diferentes que muestran la capacidad de los seres humanos de solucionar desencuentros.

Se planteó, que para una lectura crítica del choque cultural desde la perspectiva de Popper, se necesita recuperar sus análisis sobre la cultura y la ciencia desde Grecia a la actualidad. Esta visión parte de reconocer que los avances de la humanidad fueron el resultado de los encuentros culturales, no obstante, existieran guerras y confrontaciones.

Popper plantea la discusión racional crítica como forma de contrarrestar los argumentos autoritarios que se fundamentan en la imposición del punto de vista del más fuerte. Desde esta perspectiva, a diferencia de Huntington que defiende la subordinación de la cultura de origen, Popper plantea la necesidad de comprenderla y reconocer sus aportes. No obstante, la refutación que hizo Kuhn a Popper sobre la dificultad de salir voluntariamente del marco al que pertenecen en el quehacer científico. Popper reconoce que es difícil, pero es necesario intentarlo.

Se demostró que el choque cultural puede ser fructífero si se asume desde posiciones racionales y dialógicas que posibiliten la confrontación de las ideas sin caer en la exclusión de los demás. Desde esta perspectiva, tener diferencias no significa verla como anómalas, sino como oportunidad para aprender de los demás y construir puentes de entendimiento a nivel global.

Situarnos desde una perspectiva cosmopolita, nos obliga a replantear la convivencia a nivel global, regional y nacional. En este sentido, es imprescindible revisar el papel de los organismos internacionales desde las problemáticas actuales, sirviendo de referencia los planteamientos de Kant sobre la paz en su época, pero reconociendo que la dinámica actual amerita de abrir más abanicos de participación en las tomas de decisiones mundiales.

Revisar la democracia y la participación geopolítica, implica reconocer la complejidad del mundo global, ante nuevas escalas de migraciones por múltiples factores que generan confrontaciones entre culturas que interactúan, porque no está resuelto los derechos adquiridos por pertenecer a un territorio, con los que exigen y demandan grupos de emigrantes que demandan reconocimientos.

La tesis finaliza con la propuesta de la necesidad de la convivencia cultural dialógica constructiva, reconociendo que la globalización plantea replantear la democracia, la geopolítica y la misión de los organismos internacionales, porque el mundo global se reconstruye día a día, demandando creatividad para resolver problemáticas que ameritan ser resueltas a través del diálogo y la participación. Desde esta lógica, la filosofía debe propiciar el debate y el análisis crítico en el mundo globalizado, más allá de posturas fundamentalistas y hegemónicas, que no propicien comprender los cambios de la globalización desde la complejidad que plantea.

CONCLUSIONES

A modo de conclusión, se retoman las principales tesis y argumentos que fueron defendidos en los capítulos que conforman las partes de esta tesis, articulándolos con las preguntas formuladas y la hipótesis asumida.

En la primera parte se ha considerado a nivel de síntesis que:

Para comprender el pensamiento de Huntington es imprescindible partir del análisis de la Guerra Fría, porque es el marco referencial utilizado por el autor para interpretar los cambios ocurridos en el mundo después de 1989. Este punto de partida facilita entender su posición teórica con relación a la cultura y los conflictos de civilizaciones.

Se demostró, siguiendo las investigaciones realizadas por Lozano, que el término Guerra Fría no aparece después de la Segunda Guerra Mundial, sino que su uso se remonta al siglo XIV para diferenciar la Guerra Fría de la caliente. Al finalizar la guerra, se popularizó el vocablo en referencia al proceso histórico de enfrentamiento estratégico entre EE. UU. y la URSS.

Las potencias en pugna durante la Guerra Fría utilizaron la cultura como estrategias de difusión de sus ideas, recurriendo a publicaciones y al cine para promover la grandeza de su legado en el mundo, por medio de las agencias de inteligencia que financiaron fundaciones para difundir sus ideas. Se explicó que la historiografía analizó la Guerra Fría desde varias etapas que contemplan sus inicios, contención, conflictos, crisis y cooperaciones. Sin embargo, no existe un consenso entre los autores sobre las denominaciones de estas, pero coinciden en que finaliza en 1989.

En el contexto de la Guerra Fría, el análisis realizado por Huntington se centró en presentar los mundos que la conformaban: “primer mundo”, “segundo mundo” y “tercer mundo”. El primer mundo era considerado el mundo libre porque defendía la democracia occidental desde la lógica del capitalismo; el segundo y el tercero eran lo opuesto, porque no representaban la libertad, sino la difusión del socialismo y el desorden institucional.

El análisis de la Cepal sobre América Latina se centró en identificar las condiciones de dependencia de los países desarrollados. En el planteamiento de Huntington no se contemplan las condiciones de subdesarrollo de los países Latinoamericano, sino su justificación y la defensa de gobiernos autoritarios por la falta de institucionalidad.

Por su parte, las escuelas historiográficas difieren en sus interpretaciones de este proceso histórico. La ortodoxa responsabilizaba a la URSS, la revisionista culpa a los EE. UU. y la posrevisionista y la liberal se centraron en los aspectos políticos, sociales y económicos que la generaron. En lo referente a las interpretaciones sobre la Guerra Fría, en Huntington se evidencia una inclinación a justificar el orden instaurado por las potencias en pugnas como garantía de la paz mundial.

Se demostró que en la literatura que analiza el pensamiento de Huntington, aparece poca referencia sobre el choque intracivilizatorio, siendo este concepto importante para comprender su visión de los conflictos, porque facilita entender las nociones de choque de civilizaciones y cultural, asumidos por el autor en el nuevo orden mundial. Desde esta perspectiva, el concepto de choque lo utiliza Huntington para:

- a) Referirse a los conflictos entre las potencias de la Guerra Fría, al que denomina intracivilizatorio.
- b) Un choque cultural entre civilizaciones que sustituye el intracivilizatorio. En tal sentido, desde la década de los 60, Oberg y Adler se plantearon el choque cultural en varias etapas, de las que formaba parte el conflicto. Sin embargo, Huntington solo contempla el conflicto y no cita estos autores.
- c) Choque de civilizaciones por las diferencias culturales. En este sentido, se asume que choque de civilizaciones y cultural son sinónimos en el pensamiento de Huntington, porque ambos se refieren a un choque global y regional que trasciende el intracivilizatorio de la Guerra Fría.

Los debates sobre el choque cultural lo retoman Huntington y Popper en la década de los 90, asumiendo dos puntos de vista: a) para Popper era una oportunidad para la discusión racional y el diálogo crítico de las ideas; b) mientras que para Huntington era el resultado de relaciones culturales conflictivas entre civilizaciones en el plano mundial y regional.

Los cuestionamientos del análisis de Huntington sobre el choque de civilizaciones tienen en común que le refutan su visión fundamentalista y fragmentada con la que interpreta el nuevo orden mundial, sin recurrir a estudios que corroboraran sus hipótesis. Es desde esta perspectiva que los profesores Inglehart y Norris (2003) demuestran que los argumentos utilizados por Huntington en la tesis del choque de civilizaciones no se corresponden con las respuestas de las sociedades estudiadas, siendo evidente que los cristianos, los islámicos y otras sociedades defienden los valores democráticos y

desaprueban líderes fuertes; contrario a la separación radical que le atribuía Huntington, existiendo diferencia con los islámicos en los aspectos de las costumbres y la sexualidad.

En el segundo capítulo se analizaron los cambios provocados por el paso de un mundo bipolar a otro multipolar. Se encontró que en el nuevo orden mundial se pueden identificar las posiciones teóricas de Fukuyama, Huntington y otros autores neoconservadores que defienden el triunfo del neoliberalismo y el choque de civilizaciones; la de Bush con su retórica de la guerra y la de la Comisión Sur que planteó la necesidad retomar la justicia y la equidad, pero su planteamiento no entraba en la agenda de los neoconservadores.

Para Huntington, el conflicto en la postguerra fría parte del reconocimiento de que es producido por la cultura a escala mundial y regional, presentando variantes dependiendo de los grupos enfrentados. Al caer el Muro de Berlín, se derribaron murallas que simbolizaban una humanidad dividida a nivel ideológico en los bloques capitalistas y socialistas. En el Mundo global, la interacción cultural implica nuevos retos y riesgos para la convivencia, existiendo la posibilidad de que surjan nuevos muros ideológicos que impidan la coexistencia pacífica y la convivencia armónica.

La globalización presenta un gran reto para entender la interculturalidad y las situaciones en que se manifiestan, demandando que se busquen soluciones consensuadas. Si se asume la visión de Huntington, la humanidad estaría en crisis y en enfrentamientos constantes. Si se opta por la racionalidad crítica, los seres humanos pueden tener la oportunidad de construir salidas dialógicas a los problemas que se presentan.

La evolución del capitalismo hasta la etapa neoliberal queda solapada en el análisis de Huntington y lo libera de toda responsabilidad de conflicto en el mundo. Por esta razón, culpa a la cultura de los males de la humanidad. El islam y los hispanos serían los peligros para Occidente y los EE. UU. El primero por causar inestabilidad mundial y los segundos por ser el peligro latente para la identidad estadounidense.

Se demostró que en el nuevo orden mundial el pensamiento de Huntington coincide con los pensadores neoconservadores estadounidenses, desde la lógica del enfrentamiento y la guerra preventiva, antes que fundamentarse en la justicia y la equidad como lo propuso la Comisión Sur. Desde esta perspectiva, firmó el comunicado de un grupo de intelectuales estadounidenses en el 2002, luego del derrumbe de World Trade Center (las torres gemelas), donde justifica la guerra como recurso para contrarrestar el terrorismo.

Desde esta lógica, el pensamiento neoconservador en los EE. UU. justificó la “guerra justa” frente a acciones terroristas, como forma de contrarrestar el peligro en contra de la civilización occidental.

Se demostró que el hilo conductor del pensamiento de Huntington postguerra fría es la cultura, desde la perspectiva del conflicto, porque fundamenta su tesis del choque de civilizaciones en el plano global y en el local con su interpretación de las relaciones de los estadounidenses y los latinos. En ese sentido, defiende que el choque no sería por cuestiones ideológicas sino culturales.

En la primera parte se presentó el marco histórico del planteamiento de Huntington sobre el choque de civilizaciones, analizando su giro conceptual en el nuevo orden mundial, al asumir la cultura como el eje articulador de pensamiento y la que explica los choques de civilizaciones en el nuevo ordenamiento mundial.

Partiendo de las consideraciones iniciales, la segunda parte de la tesis analiza la visión de Huntington y los autores que le precedieron sobre las relaciones culturales conflictivas. Contiene los capítulos 3 y 4, presentando la visión de Huntington y otros autores sobre la cultura, la civilización y el análisis de los conflictos.

Se encontró que la noción de cultura es polisémica por los campos que abarca, sin embargo, a partir de los autores consultados, se comprobó que los conceptos de cultura y civilización provienen de las tradiciones griegas y latinas, donde *cultura animi* se refería a paideia y *cultura agri* designaba cultivo. En el Renacimiento se utilizó en referencia a lo culto y civilizado, mientras que, en el siglo XVIII, los alemanes contraponen cultura y civilización. La primera se refería al ámbito particular, mientras que la segunda aludía a lo universal.

Se demostró que el término antropología cultural no surge en la ilustración, sino que aparece en la filosofía de Locke, al analizar las costumbres de los grupos que interactuaron en la conquista. En los siglos XIX y XX, las nociones de cultura y civilización evolucionan por la influencia de las escuelas antropológicas y estudios etnográficos de grupos humanos, siendo cuestionados los planteamientos de autores clásicos, medievales y renacentista al reducirla a lo culto y lo inculto, lo civilizado frente al incivilizado.

Se comprobó que las escuelas evolucionistas, difusionistas, funcionalistas, particularistas y estructuralista coinciden en el estudio de grupos humanos para analizar la cultura, pero difieren en la interpretación que realizan. La evolucionista entendía la sociedad como un sistema dinámico,

cuestionando el historicismo y el psicologismo al plantear que los aportes de grandes hombres defendían la humanidad; la difusionista se centró en plantear que los hábitos culturales emigran de un lugar a otro provocando mutaciones; la funcionalista asume la sociedad como si fuera una unidad funcional; la particularista cuestiona el evolucionismo en lo referente a la integración de los individuos a la sociedad; y la estructuralista se centra en analizar las estructuras como modelos que se construyen a partir de la realidad social.

Al reducir la cultura al conflicto, Huntington descarta los planteamientos de la Unesco de defender la diversidad cultural. Contrario al planteamiento presentado por Reder (2012), Eeg (2001), Held *et al* (2002) y Canclini (1996), que se refieren a procesos de hibridación e interculturalidad que ocurren en el mundo globalizado.

Se demostró que en el mundo global, el análisis de la cultura se basa en la interacción de grupos que emigran y se relacionan, produciendo situaciones conflictivas y tensas. En este sentido, existen posturas homogéneas de la cultura como la de los hiperglobalizadores que se fundamentan en las bonanzas de la globalización; los escépticos y radicales (los primeros entienden que los bloques que surgen crean caos e incertidumbre, mientras que los segundo vaticinan el fin de los Estados nacionales); los transformacionistas asumen que es un proceso complejo donde los cambios son más acelerados que en el pasado.

En cuanto a la relación de civilización y cultura, Huntington parte de que las civilizaciones están compuestas por varias culturas que pueden ser determinantes en la producción de conflictos, dependiendo del nivel de relaciones entre ellas. Su conclusión es que es más probable el aumento de los conflictos que la armonía, contrario al planteamiento de Fukuyama que defendió el fin de la historia y las contradicciones.

Se encontró que desde la antigüedad se reforzó la diferencia civilización-barbarie, siendo asumido este discurso por autores latinoamericanos y otros que lo cuestionan. Huntington refuerza la contraposición civilización barbarie en el nuevo orden mundial, justificando la existencia de un enemigo global, el etnocentrismo y el culturalismo.

Se mostró que la noción de paradigma que asume Huntington, parte de las interpretaciones de Kuhn, al asumir el paradigma civilizatorio como el más adecuado para explicar los cambios en el nuevo orden mundial, descartando los paradigmas “de un solo mundo euforia y armonía”, “dos mundos: nosotros y ellos”; “estatista” y “el puro caos”. No obstante, como plantea Díaz, Kuhn en Posdata, introduce el concepto de “matriz disciplinar” para sustituir la noción de paradigma. De

esta manera, el ordenamiento de elementos se da en disciplinas que comparten sus puntos de vista. Huntington no contempla esta conexión en su argumentación.

En lo relativo a la naturaleza de las civilizaciones, realiza un análisis de la evolución y decadencia de Occidente en el tiempo. Cuestiona a los alemanes separar cultura de civilización, porque entiende que los conflictos de civilizaciones lo producen la cultura, lo que se refleja en las ocho civilizaciones que asume en el nuevo orden mundial.

La debilidad teórica de Huntington se evidencia al asumir una posición culturalista de las relaciones sociales, al dejar fuera de su análisis las interacciones sociales y las desigualdades del mundo globalizado, desde una lógica neoliberal. Además, su investigación presenta ambigüedades al estudiar las civilizaciones que interactúan.

En relación a los planteamientos de Huntington, se encontró que la división de civilización que asume presenta ambigüedades y confusiones. En su análisis afirma que la civilización occidental tiene tres subvariantes que son: Norteamérica, Europa y Latinoamérica, pero no explica con claridad por qué la civilización Latinoamericana es también una subvariante de Occidente.

Tampoco queda clara su visión sobre Europa, porque a veces la denomina civilización y en otra ocasión la concibe como la civilización occidental. Al hablar de Norteamérica, se refiere a los EE. UU., excluyendo a Canadá y México, porque solo menciona al primero y no contempla los demás países.

En el cuarto capítulo se analizan los conflictos de civilizaciones, culminando con la propuesta de Huntington en el ámbito global y regional. Los análisis que realizan autores como Cardaso (2000), Domínguez Bilbao y García Deuder (2003) y Entelman (2002) asumen varias clasificaciones y tipologías de conflictividad, resaltando las teorías del consenso y la conflictivista, donde entra el análisis de los marxistas. El planteamiento de Huntington se enmarca en la teoría consensualista desde la visión funcionalista de la sociedad, al concebir que las normas y valores sociales son determinantes en la convivencia social, mientras que el rompimiento del orden establecido implica caos y choques de civilizaciones.

Se mostró que Huntington asume tres clases de conflictos: a) los universales, que se producen en la línea de fractura entre Estados de civilizaciones diferentes; b) los particulares, que se producen a nivel regional entre Estados de civilizaciones afines, pero con relaciones conflictivas; los mixtos, cuando se producen guerras prolongadas a nivel mundial y regional. Además, reconoce los

conflictos entre Asia y Estados Unidos, así como el islam. Desde esta perspectiva, se inclina por la teoría del consenso, mediante la propuesta de Estados centrales que serían los guías de los países más pequeños, controlándolos y manteniendo equilibrio al estilo de las potencias de la Guerra Fría.

En cuanto a las relaciones de América Latina, propone que existan tres subvariantes de Estados centrales, donde puede estar España, Brasil y países como México, Chile y Argentina, para garantizar el equilibrio y la estabilidad. Por la diversidad existente, y por la condición de España de pertenecer a Europa, entiende que puede formar parte de la propuesta de fusión.

El argumento sobre los conflictos regionales, lo realiza al analizar el impacto de los latinos para los EE. UU. La inmigración mexicana se convierte en el mayor peligro para la identidad estadounidense, porque estos, no renuncian a su identidad de origen, al no asimilar la cultura donde se desarrollan por las diferencias de culturales y religiosas. La propuesta que se deriva de los planteamientos de Huntington en la postguerra fría es que los Estados centrales serían los garantes del orden internacional en sustitución de las potencias enfrentadas en la Guerra Fría, por lo que la existencia de culturas centrales ayudaría a mantener su hegemonía y dominio.

La tercera parte de la tesis constituye el núcleo fundamental, porque en ella se refuta la postura de Huntington partiendo de los planteamientos de Popper sobre el choque cultural, privilegiando el diálogo y la defensa de la importancia racional del choque en la construcción de espacios de convivencia.

En el capítulo 5 se plantea que los argumentos de Popper sobre el choque cultural ponen en tela de juicio los de Huntington. Mientras que el primero entiende que puede servir para la confrontación racional y dialógica; el segundo lo reduce a la confrontación y enfrentamientos bélicos. Desde esta perspectiva, si se asume la postura de Huntington sobre el choque cultural, el mundo sería un enfrentamiento constante sin recurrir a la racionalidad. Popper replantea el choque cultural desde la racionalidad crítica y el diálogo crítico, superando la reducirlo al conflicto.

A partir de Popper es posible superar la posición culturalista de Huntington, reconociendo que los conflictos son etapas en las relaciones culturales en los que entran en juego aspectos como las tensiones, las crisis, los conflictos y la armonía. El centro de la confrontación del pensamiento de Huntington con el de Popper está en la concepción del choque cultural que utilizan los autores. Para Huntington es inevitable, mientras que Popper lo entiende como una oportunidad para autoevaluarse, criticarse y dialogar sobre las diferencias y desacuerdos.

En contraposición a Huntington, para Popper la “discusión racional” y el “diálogo crítico” pueden ayudar a las culturas a plantear sus puntos de vista, sin que una se considere superior a otra por el dominio de la verdad. Desde la Antigüedad, las influencias de las culturas orientales a la griega provocaron un choque de ideas que generaron el nacimiento de varias ciencias y la apuesta al debate racional. En Grecia, los Presocráticos revolucionaron el pensamiento por medio de la apuesta racional, que culminó con el cuestionamiento del mito como única explicación válida.

Popper, Morin y Pacho coinciden en interpretar de manera dialógica las diferencias culturales, estando siempre en apertura al mundo global y mostrando actitud de respeto a la diferencia.

En lo referente a la hipótesis general de la tesis, se concluye que el planteamiento que realiza Huntington sobre las civilizaciones es excluyente, al reducir sus relaciones a los conflictos provocados por la cultura. Si bien es cierto que existen conflictos globales, no se puede responsabilizar a la cultura, sin tomar en cuenta factores sociales, económicos, políticos y estructurales que intervienen.

Como respuesta a la hipótesis principal asumida en esta tesis, se concluye que el choque cultural desde la lógica de Popper y los autores que lo abordaron desde 1960, no se reduce solo al conflicto como lo plantea Huntington, sino que puede ser de utilidad para confrontar ideas y posiciones teóricas diferentes, asumiendo etapas y reconociendo errores en la interpretación de la realidad.

En contraposición al pensamiento de Huntington, somos del parecer de que el choque cultural es un proceso normal en las relaciones culturales, dependiendo de los grupos enfrentados buscar salidas consensuadas o por lo menos debatidas. En consecuencia, las confrontaciones culturales no se reducen solo a la etapa de la crisis, sino que puede servir para confrontar los puntos de vista y plantear las diferencias desde el diálogo, no desde la imposición de un punto de vista.

De acuerdo con lo expresado, Huntington asume el conflicto como anómalo y caótico, planteando la necesidad de evitarlo o de enfrentarlo desde posiciones bélicas; Popper, lo asume como una oportunidad para debatir posiciones encontradas desde el diálogo y la racionalidad. Por lo tanto, en un mundo global, es necesario aprender a vivir con situaciones conflictivas por la complejidad de las situaciones que se presentan.

Se demostró que Huntington no plantea salidas racionales para resolver las diferencias, sino que asume la parte de la confrontación, donde la cultura dominante impone sus valores. En este sentido, no reconoce que la confrontación pueda ayudar a presentar salidas consensuadas como lo planteaba Popper.

Teniendo en cuenta lo arriba planteado, se puede afirmar que el choque cultural es un proceso que se da en todas las culturas que interactúan, siendo el conflicto una etapa que se puede superar mediante el diálogo crítico, es decir, al reconocer la debilidad de los planteamientos propios y los de los demás. Por lo tanto, el choque cultural desde la visión de Popper es una oportunidad para resolver los conflictos de manera dialógica. Desde esta perspectiva, las culturas pueden autocriticarse y buscar salidas consensuadas a sus diferencias, aunque no existan acuerdos en todos los aspectos que dilucidan.

Se planteó que la convivencia en la humanidad invita a revisar nuestras posiciones cosmopolitas de democracia, de derechos humanos y de geopolítica con la finalidad de garantizar el respeto a los seres humanos que interactúan de un lugar a otro, por la dispersión multicultural del mundo global. Desde esta lógica, se deben plantear alternativas a la violencia global que incluyan a los sectores vulnerables, los grupos minoritarios, los excluidos por conflictos étnicos.

Se propuso repensar la convivencia cultural a nivel mundial y asumir el ser humano como punto de partida, lo que tiene implicaciones en cambios en las concepciones democráticas, en la geopolítica en los ámbitos mundiales, regionales y nacionales, así como en la estructura de algunos organismos internacionales. Este proceso se evidencia en un nuevo cosmopolitismo que asuma al ser humano como ser empático, que necesita replantear su participación de los sectores vulnerables, los grupos minoritarios y los excluidos por conflictos étnicos.

La propuesta final que asume la tesis es la “convivencia cultural dialógica constructiva”. El punto de partida es la necesidad de garantizar que la humanidad conviva de manera pacífica y preservar los seres humanos, lo que se traduce en revisar en el día a día las acciones que impidan que sea posible. La propuesta parte del análisis de los planteamientos de Popper, Jahambegloo, Morin y Pacho sobre la convivencia de los seres humanos en un mundo globalizado. El centro de la proposición se fundamenta en la defensa de la convivencia armoniosa, aunque existan conflictos culturales que generen tensiones.

En resumen, en el contexto del mundo global en que vivimos, la crítica de las ideas puede ayudar a evitar choques violentos producidos por una visión hegemónica de los conflictos. La riqueza de la racionalidad crítica es que facilita dirimir las diferencias, analizando las posibles salidas consensuadas.

El mundo global demanda conflictos de ideas con la finalidad de presentar soluciones a los enfrentamientos y guerras. Las soluciones racionales a los conflictos pueden ser fructíferas si se

comprende al ser humano con sus diferencias. Es imposible pretender que las culturas estén de acuerdo en todos los puntos, pero pueden dialogar sus diferencias, conocerlas y debatirlas dentro del marco del respeto y la solidaridad, partiendo de que los seres humanos tienen la capacidad racional de dirimir y debatir sobre las divergencias.

En las partes de la tesis y la hipótesis que la sustentan se plantea como novedad que, para comprender el pensamiento de Huntington en la postguerra fría, en referencia a los conflictos culturales se necesita reconocer que:

- a) La noción de choque de Huntington es fundamental para comprender su producción intelectual durante la Guerra Fría y postguerra fría. Al referirse al choque en la Guerra Fría, lo define como intracivilizatorio, en el nuevo orden mundial asume que es cultural y de civilizaciones.
- b) En la literatura que analiza el pensamiento de Huntington es limitado el análisis del concepto de choque intracivilizatorio, noción importante para comprender la posición de Huntington en la postguerra fría.
- c) La cultura es el hilo conductor del pensamiento de Huntington en la postguerra fría.
- d) El choque de civilizaciones es cultural, porque los conflictos que se producen por las diferencias culturales. No obstante, Huntington utiliza la noción de choque cultural sin referirse a los autores que la utilizaron desde los años 60.
- e) El concepto de choque de civilizaciones lo aplica Huntington en el ámbito mundial a los conflictos de Occidente con el islam y luego, en el plano regional los hispanos, que afectan la identidad estadounidense. Los dos postulados están unidos por la noción de cultura a la que le atribuye la responsabilidad de los enfrentamientos.
- f) A Huntington le preocupa la fragmentación del nuevo orden mundial, por lo que propone Estados centrales que realizarían el papel de las potencias que se enfrentaron en la Guerra Fría.

La filosofía en un mundo global tiene que situarse en la defensa del ser humano en todas sus dimensiones, por lo que son necesarias propuestas que promuevan la convivencia pacífica y la armonía. Por supuesto, en esta tesis no se agota toda la discusión teórica del tema en cuestión. Sin embargo, puede servir de motivación para realizar otras investigaciones que abarquen aspectos que por su magnitud no pueden ser abordados aquí.

REFERENCIAS

REFERENCIA PRIMARIA

Libros impresos de Huntington

HUNTINGTON, Samuel P. (1957). *The Soldier and The State. The Theory and Politics of Civil-Military Relations*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University.

HUNTINGTON, Samuel P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University. Se cita por HUNTINGTON, Samuel P. (2014). *El orden Político en las Sociedades en Cambio*. Traducción de Floreal Mazia. Barcelona: Paidós.

HUNTINGTON, Samuel P. (1981). *American Politics. The Promise of Disharmony*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University.

HUNTINGTON, Samuel P. (1991). *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. United States: University of Oklahoma Press.

HUNTINGTON, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon Schuster. Se cita por HUNTINGTON, Samuel P. (1997a). *El Choque de Civilizaciones, Reconfiguración del Nuevo Orden Mundial*. Traducción de José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Paidós.

HUNTINGTON, Samuel P. (2004b). *Who Are We? The Challenges To America's National Identity*. New York. Simon & Shuster. Se cita por HUNTINGTON, Samuel P. (2004b). *¿Quiénes Somos? Los Desafíos de la Identidad Nacional Estadounidense*. Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós Iberoamérica, S.A.

Libros impresos de Huntington con otros autores

BERGER, Peter L.; HUNTINGTON, Samuel P. (comp.) (2002). *Many Globalizations*. New York: Oxford University Press). Se cita por BERGER, Peter L.; HUNTINGTON, Samuel P. (comp.) (2005). *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós).

HUNTINGTON, Samuel (2000). "Culture Count". En HARRISON, Lawrence; HUNTINGTON, Samuel P. (eds.) *Culture Matters. How Values Shape Human Progress* (xiv-xv). New York: Basic Books.

Libro de Huntington en versión digital con otros autores

HUNTINGTON, Samuel P.; CROZIER, Michel; JOJI, Wwatanuki (1975). *The Crisis of Democracy*. New York; University Press. Recuperado el 18 de noviembre de 2018 desde: http://meteopolitique.com/fiches/democratie/oligarchie/Analyse/Claude-Julien/crisis_of_democracy.pdf

Artículos de Huntington en versión digital

HUNTINGTON, Samuel P. (1956). "Civilian Control and the Constitution". *The American Political Science Review*. 50 (3), 676-699. Recuperado el 5 de agosto de 2018 desde: <http://www.jstor.org/stable/1951551>

- HUNTINGTON, Samuel P. (1965). "Political Development and political Decay". *World Politics*, 17 (3), 386-430. Recuperado el 16 de diciembre de 2018 desde: DOI: <https://doi.org/10.2307/2009286>
- HUNTINGTON, Samuel P. (1984). "Will more countries become democratic? *Political Science Quarterly*", 99(2), 193-218. Se cita por HUNTINGTON, Samuel P. (1986). "Condiciones para una democracia estable". Traducido de *Political Science Quarterly*, 99 en *Estudios Públicos*, (22), 1-31. Recuperado el 5 de agosto 2018 desde: https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183611/rev22_huntington.pdf
- HUNTINGTON, Samuel P. (1993a) "The Clash of Civilization?" *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49. Se cita por HUNTINGTON, Samuel P. (1993a) "¿Choque de civilizaciones?" *Foreign Affairs*, en español, 1-15. Recuperado el 2 de febrero de 2019 desde: <http://www.hugoperezdiart.com.ar/negr-pdf/11-NEGR-Huntington-CL2009-1.pdf>
- HUNTINGTON, Samuel P. (1993b). "If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World". *Foreign Affairs*, 72 (5), 183-194. Recuperado 15 de abril de 2019 desde: <http://ocean.otr.usm.edu/~w302011/Huntington%20article%20on%20civilizations.pdf>
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997b). "Occidente único, no universal". *Política Exterior*, (55), párr., 39. Recuperado el 2 de octubre de 2018 desde: <http://www.politicaexterior.com/articulos/politica-exterior/occidente-unico-no-universal>

Libros impresos de Popper

- POPPER, Karl (1984). *In Search of a Better World*. Londres: Routledge. Se cita por POPPER, Karl (1996). *En Busca de un Mundo Mejor*. (3ª ed.). Traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós.
- POPPER, Karl (1994). *The myth of the framework*. London y New York: Routledge. Se cita por POPPER, Karl (1997). *El Mito del Marco Común*. Barcelona: Paidós.

REFERENCIAS COMPLEMENTARIAS

Libros complementarios impresos

- ACHCAR, Gilbert (2002). *Le Choc des barbares. Terrorisme et désordre Mondial*. Bruselas: Éditions Complexe. Se cita por ACHAR, Gilbert (2007). *El choque de la barbarie. Terrorismo y Desorden Mundial*. Traducción de Andreu Coll i Blackwell. Barcelona: Icaria Editorial.
- ALI, Tariq (2003). *The Clash of Fundamentalisms. Crusades, Jihads and Modernity*. London: Verso Books. Se cita por ALI, Tariq (2005). *El Choque de los Fundamentalismos. Cruzadas, Yihads y Modernidad*. Traducción de María Corniero Fernández. Madrid: Alianza Editorial.
- AMIN, Samir (1997). *Capitalism in the Age of Globalization. The Management of Contemporary Society*. Londres y New Jersey: Zed Books Ltd. Se cita por AMIN, Samir (1999). *El Capitalismo en la Era de la Globalización*. Traducción de Rafael Grasa. Barcelona: Paidós.
- BARBER, Benjamin R. (2003). *Fear's Empire. War, Terrorism, and Democracy*. New York: W.W. Norton & Company. Se cita por BARBER, Benjamin R. (2003). *El Imperio del Miedo. Guerra, Terrorismo y Democracia*. Traducción de Marta Pino Moreno. Barcelona: Ediciones Paidós Iberoamericana.
- BAUDRILLARD, Jean (1991). *La guerre du golfe n'a pas lieu*. Paris: Edition Galilée. Se cita por BAUDRILLARD, Jean (1991). *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.

- BAUDRILLARD, Jean; MORIN, Edgar (2003). *La violence du monde*. Paris: Edition du Félin. Se cita por BAUDRILLARD, Jean; MORIN, Edgar (2005). *La violencia del mundo*. Traducción de Pedro Ubertone. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- BECK, Ulrich (1997). *Was is Globalisierung? Irrtumer des Globalismus-Antworten auf Globalisierung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verla. Se cita por BECK, Ulrich (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuesta a la globalización*. Traducción de Bernardo Moreno. Barcelona: Paidós.
- BECK, Ulrich (2002). *Das Schweigen der Wörter*. Frankfurt: Suhrkamp. Se cita por BECK, Ulrich (2003). *Sobre el terrorismo y la guerra*. Traducción de R.s. Carbó. Barcelona: Paidós.
- BECK, Ulrich (2004). *Der Kosmopolitische Blick order. Krieg ist Frieden*. Berlin: Suhrkamp Verlag AG. Se cita por BECK, Ulrich (2005). *La Mirada Cosmopolita o la Guerra es la Paz*. Traducción de Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.
- BRZEZINSKI, Zbigniew (1997). *The Grand Chessboard. American Primacy and its Geostrategic Imperatives*. New York. Basic Books. Se cita por BRZEZINSKI, Zbigniew (1998). *El gran tablero mundial. La supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos*. Traducción de Mónica Salomón. Barcelona: Paidós.
- BURKE, Peter (2010). *Cultural Hybridity, cultural Exchange, cultural translation: Reflections on History and Theory*. Cambridge: Polite Press. Se cita por BURKE, Peter (2012). *Hibridismo cultural*. Traducción de Sandra Chaparro Martínez. Madrid: Akal.
- CABALLERO HARRIET, Francisco Javier (2011). *Algunas Claves para Otra Mundialización*. Santo Domingo: Fundación Global.
- CARRERE D'ENCAUSSE, Helene (2016). *Six années qui ont changé le monde*. Paris: Éditions Fayard. Se cita por CARRERE D'ENCAUSSE, Helene (2016). *Seis Años que Cambiaron el mundo. 1985-1991, la caída del imperio soviético*. Traducción de Ana Herrera. Barcelona: Ariel.
- CHOMSKY, Noam (1994). *World Wolrder Old and New*. New York: Columbia University Press. Se cita por CHOMSKY, Noam (2010). *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. (6ª ed.). Madrid: Biblioteca de Bolsillo.
- DAHRENDORF, Ralf. (2003). *Auf der nach einer neuen ornung*. Munich: Verlag C.H. Se cita por DAHRENDORF, Ralf (2005). *En Busca de Un Nuevo Orden. Una Política de la Libertad para el siglo XXI*. Traducción de Vicente Gómez Ibáñez. Barcelona: Paidós.
- DELGADO, DE CANTÚ, Gloria M. (2006). Tomo II. *El Mundo Moderno Contemporáneo. Del Siglo XX a los albores del siglo XXI*. México: Pearson.
- DÍAZ, Leonardo (2014). *Las Tensiones de Tomás Kuhn. Una perspectiva crítica para los estudios de la ciencia*. Santo Domingo: Editorial FUNGLODE.
- DRUCKER, Peter (1993). *Post-Capitalis Society*. London: Butherwork. Heinemann Ltd. Se cita por DRUCKER, Peter (1994). *La Sociedad Postcapitalista*. Traducción de Jorge Cárdenas Nannetti. Bogotá: Editorial Norma.
- ETXEBERRIA, Xabier (2000). *Ética de la diferencia*. (2ª ed.). Bilbao: Artes Gráficas Rotengui, S.A.L.
- ETXEBERRIA, Xabier (2004). *Sociedades multiculturales*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- FERGUSON, Niall (2011). *Civilization: The West and the Rest*. London: Random House Mondadori. Se cita por FERGUSON, Niall (2012). *Civilización, Occidente y el Resto*. Traducción de Francisco J. Ramos Mena. Barcelona: Debate.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1995). *La barbarie de ellos y nosotros*. Barcelona: Paidós.
- FREUD, Sigmund (2012). *El Malestar en la Cultura. Y otros escritos sobre sociedad y violencia*. Traducción Luis López Bellesteros y de Torres. Barcelona: RBA Libros, S.A. (1ª ed.1904).

- FUKUYAMA, Francis (2006). *America at the Crossroads*. New York: Yale University. Se cita por FUKUYAMA, Francis (2007). *América en la Encrucijada*. Traducción de Gabriel Dos Gallardo. Barcelona: Ediciones B, S.A.
- GARCÍA NEWMANN, Jaime (2008). *Neoconservadores y choque de civilizaciones. Hechos y raíces doctrinales*. Granada: Editorial Comares.
- GLOVER, Jonathan; Margalit, Avishai; Mckim, Robert; Taylor, Charles y Walzer, Michael (2014). *Nations Identity and Conflict*. London: Oxford University Press, Inc. Se cita por GLOVER, Jonathan; Margalit, Avishai; Mckim, Robert y Taylor, Charles (2014). *Naciones identidad y conflicto. Una reflexión sobre los imaginarios de los nacionalismos*. Traducción de Juan Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Editorial Gedisa.
- GORBACHEV, Mikhail (1987). *Perestroika. New Thinking for Our Contry and the World*. New York: Harper & Row, Publisher.
- GUIDDENS, Anthony (1999). *Runaway World*. Miami: Profile Books Ltd: Polity Pess: Se cita por GUIDDENS, Anthony (2002). *Un Mundo Desbocado*. Traducción de Pedro Cifuentes. Madrid: Santillana Ediciones Generales.
- GUIDDENS, Anthony (2007). *Europa in the Global Age*. Cambridge, R.U. Se cita por GUIDDENS, Anthony (2007). *Europa en la Era Global*. Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Grupo Balmes.
- GUÑALDE, Ricardo (2004). *Don Segundo Sombra*. Buenos Aires: Longesseller. (1ª ed. 1926).
- HAN, Byung-Chul, (2010). *Die Müdigkeitsgesellschaft*. Berlín: MBS Matthes & Seitz. Se cita por HAN, Byung-Chul. *La Sociedad del cansancio* (2012). Traducción de Arantzazu Sertxaga Arreg. Barcelona: Herder.
- HELD, David; MCGREW, Anthony; GOLDBLATT, David; PERRATTON, Jonathan (1999). *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*. London: Politics Press. Se cita por HELD, David; MCGREW, Anthony; GOLDBLATT, David; PERRATTON, Jonathan (2002). *Transformaciones Globales. Política Economía y Cultura*. Traducción de Noé Urzúa Bustamante. Ciudad de México: Castillos Hermanos., S.A. de C.V.
- HELD, David; MCGREW, Anthony (2002). *Globalizations/Anti-globalizations*. London: Politics Press. Se cita por HELD, David; MCGREW, Anthony (2003). *Globalización y Antiglobalización*. Traducción de Andrés de Francisco. Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.
- HELD, David (2010). *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*. Cambrige: Polity Press Ltd. Se cita por HELD, David (2012). *Cosmopolitismo. Ideales y Realidades*. Traducción de Dimitri Fernández Bobrovski. Madrid: Alianza Editorial.
- JAHANBEGLOO, Ramin (2007). *Elogio de la Diversidad*. Traducción de Juan Gabriel López Guix. Barcelona: Arcadia.
- JÁUREGUI, Carlos (2005). *Canibalia, canibalismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- KANT, Emmanuel (2010). *Filosofía de la Historia*. (13ª ed.). Traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de la Cultura Económica (1ª ed. 1784).
- KANT, Emmanuel (2011). *Por la Paz Perpetua & ¿Cómo orientarse en el pensamiento?* España: Ediciones Brontes S.L. (1ª ed. 1795).
- KISSINGER, Henry (1995). *Diplomacy*. New York. Simon & Schuster. Se cita por KISSINGER, Henry (1996). *Reconsideración del Nuevo Orden Mundial*. Fragmento de la Diplomacia. Traducción de Mónica Utrilla. México: Fondo de la Cultura Económica.
- KISSINGER, Henry (2016). *World Order Reflections on the Chracter of Nations and the Course of History*. New York: Simon & Schuster. Se cita por KISSINGER, Henry (2016). *Orden Mundial. Reflexiones sobre el carácter de los países y el curso de la historia*. Cuarta edición. Traducción de Teresa Arijón. Barcelona: Penguin Randon House Grupo Editorial.

- LEWIS, Bernard (1988). *The political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago. Se cita por LEWIS, Bernard (2004). *El lenguaje político del islam*. Traducción de Mercedes Lucini Baquerizo. Madrid: Santillana Ediciones Generales, S.L.
- LOZANO, Álvaro (2007). *La Guerra Fría*. España: Editorial Melusina.
- MANDELBAUM, Michael (2016). *Mission Failure. America and the World in the Post. Cold War Era*. New York: Oxford University Press.
- MARTÍNEZ PEINADO, Javier (2001). *El capitalismo global. Límite al desarrollo y a la cooperación*. Barcelona: Icaria.
- MATTELART, Armand (2005). *Diversité Culturelle et mondialisation*. Paris: Éditions La Découverte. Se cita por MATTELART, Armand (2006). *Diversidad, Cultura y Mundialización*. Traducción de Guilles Multigner. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- MCENTEE, Eieleen (1998). *Comunicación Intercultural*. México: McGraw Hill.
- MCMAHON, Robert J. (2003). *The Cold War. A Very Short Introduction*. London: Oxford University Press. Se cita por MCMAHON, Robert J. (2009). *La Guerra Fría. Una breve Introducción*. Traducción de Carmen Criado. Madrid: Alianza Editorial.
- MIRES, Fernando (2001). *Civilidad. Teoría política de la postmodernidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- MORIN, Edgar (2002). *Pour une politique de civilization*. Paris: Arléa. Se cita por MORIN, Edgar (2009). *Para una política de la civilización*. Traducción de Álvaro Miguel Malaina Martín. Barcelona: Paidós.
- NAÏR, Sami (2006). *Diálogo de culturas e identidades*. Madrid: Editorial Complutense.
- POWASKI, Ronald (1998). *Cold War. The United States and the Soviet Union, 1917-1991*. Punt Groc. New York: University Press. Se cita por POWASKI, Ronald (2000). *La Guerra Fría. Estados Unidos y la Unión Soviética, 1917-1991*. Traducción de Jordi Beltrán Ferrer. Barcelona: Editorial Crítica, S.L.
- REDER, Michael (2009). *Globalisierung und Philosophie*. WBG, Darmanstadt. Se cita por REDER, Michael (2012). *Globalización y filosofía*. Baecelona: Herder Editorial. Traducción de Vicente Gómez. España: Herder.
- RODÓ, José Enrique (2006). *Ariel*. España: Mestas ediciones. (1ª ed.1900).
- SAID, Edward W. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Alfred. A. Knopf. Se cita por SAID, Edward W. (2001). *Cultura e imperialismo*. Traducción de Nora Catelli. Barcelona: Editorial Anagrama, S.A.
- SÉE, Henri (2005). *Orígenes del Capitalismo Moderno*. Traducción de Markedonio Garza. México: Fondo de la Cultura Económica. (1ª ed.1926).
- STIGLITZ, Josep E. (2002). *Globalization and its Discontents*. New York: W.W. Norton & Company. Se cita por STIGLITZ, Josep E. (2007). *El Malestar en la Globalización*. Traducción de Carlos Rodríguez Braun. España: Punto de Lectura, S.L.
- STIGLITZ, Josep E. (2006). *Making Globalization Word*. New York: W.W. Norton & Company. Se cita por STIGLITZ, Josep E. (2006). *Cómo hacer que funcione la globalización*. Traducción de Amado Diéguez y Paloma Gómez Crespo. México: Santillana Ediciones.
- TOURAINÉ, Alain (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris: Librairie Arthème Fayard. Se cita por TOURAINÉ, Alain (2014). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. (6ª ed.). México: Fondo de la Cultura Económica.
- VATTIMO, Gianni (2001). *Dialogo con Nietzsche*. Milán: Garzanti Libri. Se cita por VATTIMO, Gianni (2002). *Diálogo con Nietzsche*. Traducción de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós Ibérica.

WOLTON, Dominique (2003). *L' autre mondialisation*. Paris: Éditions Flammarion. Se cita por WOLTON, Dominique (2009). *La otra mundialización. Las batallas contemporáneas por la diversidad cultural*. Traducción de Irene Agoff. España: Gedisa.

ZEA, Leopoldo (2012). *La Filosofía Americana como Filosofía sin más*. México: Editora Siglo XXI (1ª ed. 1969).

Capítulos de libros impresos con coordinadores

ABELLÁN, José Luis y BARRENCHEA, Ana María (coords.) (1998). “Pedro Henríquez Ureña, Ensayos“. Madrid: Colección Archivos, 35.

RIVERA RÍOS, Miguel, Ángel (2005). “Cambio histórico, globalización y desarrollo nacional”. En ARAGONÉS, Ana María; VILLALOBOS, Aída y CORREA, María Teresa (coords.) . *Análisis y Perspectiva de la Globalización. Un debate teórico II* (pp. 15-41). México: Universidad Autónoma.

Capítulos de libros impresos con editores

AYESTARÁN, Ignacio; INSAUSTI, Xabier; Águila Rafael (2008). “Filosofía en un Mundo Global: una introducción histórico y temática para la ciudadanía del siglo XXI”. En AYESTARÁN, Ignacio; INSAUSTI, Xabier; ÁGUILA, Rafael (eds.). *Filosofía en un Mundo Global*. Barcelona: Ántropos.

CHOMSKY, Noam *et al.* (2006). “Los Mercados y la sustancia de la sociedad”. En José García Albera, Natalia Catalá y José A Diez Calzada (coords.). *Los límites de la Globalización* (pp. 21-46). Barcelona: Ariel.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro (2008). “Ariel”. En Alcántara Almánzar, José (ed.). *Ensayos Selección* (pp.13-22). (4ª ed.). Santo Domingo: Editora Taller. (1ª ed.1905).

PACHO, Julián (2008). “*Conocimiento científico e interculturalidad. Función y límites de la ciencia en la era global*”. En AYESTERAN, Ignacio; INSAUSTI, Xabier; ÁGUILA, Rafael (eds.). *Filosofía en un Mundo Global* (pp. 93-101) España: Átropos Editorial.

URIBARRI ZENEKORTA, Ibon (2003). “Cultura e Interculturalidad”. En Iñigo Galzacorta y Julián Pacho (eds.). *Imagen del Mundo y Filosofía* (pp. 177-192). San Sebastián: Universidad del País Vasco. Publicaciones del Departamento de Filosofía 4.

URSUA LEZAUN, Nicanor (2008). "Filosofía y Globalización: puede la filosofía contribuir a un desarrollo del proceso de globalización ético y socialmente sostenible". En AYESTERÁN, Ignacio; INSAUSTI, ÁGUILA, Rafael (eds.) *Filosofía en un Mundo Global* (pp. 137-145). Barcelona: Ántropos Editorial.

Diccionario impreso

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Edición del Bicentenario. Barcelona: Espasa Libros, S.L.

Libros complementarios en versión digital

ALBÓ, S.J., Xavier (2003). *Cultura, Interculturalidad, Inculturación*. Caracas: Federación Internacional de Fe y Alegría. Recuperado 3 de septiembre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/37419435/Javier-Albo-Cultura-Intercultural-Id-Ad-Inculturacion>

- ALBURQUERQUE, Germán (2010). *La trinchera letrada. Intelectuales Latinoamericanos y la Guerra Fría*. Santiago de Chile: Ariada Ediciones. Recuperado el 10 de marzo de 2019 desde: <http://www.ariadnaediciones.cl/images/pdf/La.trinchera.letrada.pdf>
- AMODIO, Emmanuele (2003). *La Globalización: Formas, Consecuencias y Desafíos*. Caracas: Federación Internacional de Fe y Alegría. Recuperado el 20 de diciembre de 2020 desde: http://www.feyalegría.org/images/acrobat/Globalizaci%C3%B3n%20A_2303.pdf
- BAUMAN, Zygmunt (1999). *Culture as praxis*. London: SAGE Publications. Se cita por BAUMAN, Zygmunt (2002). *La cultura como praxis*. Traducción de Albert Roca Álvarez. Barcelona: Paidós. Recuperado el 6 de junio de 2019 desde: <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2015/06/doctrina41228.pdf>
- BEALS, Ralph L. y HOIJER, Harry (1968). *An Introduction to Anthropology*. New York: The Macmillan Company. Se cita por BEALS, Ralph L. y HOIJER, Harry (1969). *Introducción a la Antropología*. Madrid: Aguilar. Recuperado el 20 de febrero de 2021 desde: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.462816/page/n79>
- BERGERON, Gérard (1971). *La guerre froide inachevée*. Montréal: Les Presses de l'Université. Recuperado el 22 de julio de 2020 desde: http://classiques.uqac.ca/contemporains/bergeron_gerard/guerre_froide_inachevee/guerre_froide_inachevee.pdf
- BOAS, Frank (1943). *Mind of Primitive Man*. (3rd. ed.). New York: The Macmillan Co. Se cita por BOAS, Frank (1964). *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*. Traducción de Susana W de Ferdkin. Buenos Aires: Ediciones Solar. Recuperado el 20 de diciembre de 2019 desde: <http://www.teebuenosaires.com.ar/biblioteca/franz-boas-CFda.pdf>
- BOBBIO, Norberto (1984). *II futuro delta democracia*. Turín: Giulio Einaudi Editore, s.p.a. Se cita por BOBBIO, Norberto (2004). *El futuro de la democracia*. Traducción de José F. Fernández Santillán. México: Fondo de la Cultura Económica, S.A. Recuperado el 3 de marzo de 2019 desde: <https://socialesenpdf.files.wordpress.com/2013/09/bobbio-norberto-el-futuro-de-lademocracia-1986.pdf>
- BOHANAN, Paul; GLAZER, Mark (1993) *High Points in Anthropology*. California: Publisher, Knopf. Se cita por BOHANAN, Paul; GLAZER, Mark (1998). *Antropología Cultural. Lecturas*. Segunda edición. Traducción de María Luisa Carrio y Mercedes Valle. España: McGraw Hill Interamericana. Recuperado el 18 de septiembre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/doc/54378707/Antropologia-Lecturas>
- BRAUDEL, Fernand (1958). *Histoire et Sciences Sociales Pour une économie historique Les responsabilités de l'Histoire Histoire et Sociologie L'apport de l'Histoire des civilisations Unité et diversité des sciences de l'homme*. Paris: Analle de l'Histoire. Se cita por BRAUDEL, Fernand (1970). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Segunda edición. Traducción de Josefina Gómez Mendoza. Madrid: Alianza Editorial, S.A. Recuperado el 15 de enero de 2019 desde: http://www.elsarbresdefahrenheit.net/documentos/obras/1527/ficheros/La_Historia_y_Las_Ciencias_Sociales_Fernand_Braudel.pdf
- BROWUN, Radcliffe (1969). *Structure and Function in primitive society*. London. Routledge Paul. Se cita por BROWUN, Radcliffe (1986). *Estructura y función de la sociedad primitiva*. Traducción de Angela Pérez. Barcelona: Editorial Planeta – D angostini. Recuperado el 4 de abril de 2019 desde: <https://teoriasantropologicasucr.files.wordpress.com/2011/04/radcliffebrown-estructura-y-funcion-en-la-sociedad-primitiva1.pdf>
- BUBER, Martin (1938). *Das Problem des Menschen*. Zürich: Manesse Verlag. Se cita por BUBER, Martin (2009). *¿Qué es el Hombre?* Vigésimosexta edición. Traducción de Eugenio Imaz. México: Fondo de la Cultura Económica. Recuperado el 12 de septiembre de 2018, desde: <https://es.slideshare.net/ahuatzinho/buber-que-eslohombre>
- BUENO, Gustavo (2004). *El Mito de la Cultura*. (7ª ed.). Barcelona: Editorial Prensa Ibérica, S.A. Recuperado el 17 de septiembre de 2019 desde: <https://archive.org/details/BuenoGustavoElMitoDeLaCultura/page/n157>

- BUZAN, Barry (1983). *People, State, and Fear. The National Security. Problem in the International Relations*. London: Biddles Ltd.. Guildlrd. Surrey. Recuperado el 12 de enero de 2019 desde: <https://es.scribd.com/doc/150587560/People-State-and-Fear-by-Barry-Buzan>
- CARDOSO, Fernando Henrique y FALLETO, Enzo (1977). *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Recuperado el 15 de junio de 2018 desde: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/2052>
- CASTELLS, MANUEL (2005). *Globalización, desarrollo y democracia: Chile en el Contexto Mundial*. Santiago de Chile: Fondo de la Cultura Económica. Recuperado el 19 de noviembre de 2020 desde: <https://es.scribd.com/doc/61644788/Globalizacion-Desarrollo-y-Democracia-Chile-en-El-ContextoMundialManuel-Castells>
- CUCHE, Denys (1966). *La notion the culture dans les scienses sociales*. Paris: Éditions La Découverte. Se cita por CUCHE, Denys (2002). *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Traducción de Paula Mahler. Segunda Reimpresión. Buenos Aires: Nueva Visión. Recuperado el 12 de noviembre de 2019 desde: http://www.proarhep.com.ar/wp-content/uploads/Cuche_La-nocion-de-cultura-en-lasCiencias-Sociales.pdf
- CUERVO, Luis Mauricio (2006). *Globalización y territorio*. Santiago de Chile: Cepal. Recuperado el 3 de marzo de 2019 desde: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7315/S0600224_es.pdf
- CRENSON, Matt (2000). *Antropología Cultural*. España: McGraw Hill Interamericana. Recuperado el 25 de enero de 2020 desde: <http://assets.mheducation.es/bcv/guide/capitulo/8448146344.pdf>
- DALLANEGRA PEDRAZA, Luis (1998). *El Orden del Siglo XXI. Una teoría sobre el poder y el orden mundial desde una perspectiva realista-sistémica-estructural*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad. Recuperado el 15 de septiembre de 2018 desde: <http://luisdallanegra.bravehost.com/Libropdf/OrMuSXXI.pdf>
- DIEZ NICOLÁS, Juan (1976). *La Sociología: entre el funcionalismo y la dialéctica*. Madrid: Editorial Guardian. Recuperado el 19 de diciembre de 2018 desde: [La_Sociologia,_entre_el_funcionalismo_y_la_dialectica.pdf](http://www.juandieznicolas.es/2Fphocadownload%2F0.LIBROS%2Flib_1994-02_Tendencias_mundiales_de_cambio_en_los_valores_sociales_y_politicos_.pdf&usg=AOvVaw3bj92JUÜffqfDXyWM0RiG1)
- DIEZ NICOLÁS, Juan; INGLEHART, Ronald (1994). *Tendencias mundiales en los cambios sociales y políticos*. Madrid: FUNDESCO. Recuperado el 4 de julio de 2019 desde: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiQqJKewfblAhWvm-AKHUSbBmoQFjAAegQIARAC&url=http%3A%2F%2Fwww.juandieznicolas.es%2Fphocadownload%2F0.LIBROS%2Flib_1994-02_Tendencias_mundiales_de_cambio_en_los_valores_sociales_y_politicos_.pdf&usg=AOvVaw3bj92JUÜffqfDXyWM0RiG1
- DOS SANTOS, Theotonio (2011). *Imperialismo y Dependencia*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho. Recuperado el 3 de septiembre de 2018 desde: <http://www.ehu.es/Jarriola/Docencia/EcoInt/Lecturas/theotonio%20dos%20santos.pdf>
- ELÍAS, Norbert (1939). *Über den Prozeß der Zivilisation*. Basilea: Verlag Haus Zum Falken. Se cita por ELÍAS, Norbert (1987) *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción de Ramón García Cotarelo. México: Fondo de la Cultura Económica. Recuperado el 2 de octubre de 2018 desde: http://ddooss.org/libros/Norbert_Elias.pdf
- ENTELMAN, Remo F. (2002). *Conflictos Hacia un nuevo paradigma*. Barcelona: Gedisa. Recuperado el 25 de noviembre de 2019 desde: <https://es.scribd.com/document/356844082/Teoria-de-conflictos-Hacia-unnuevo-paradigma-Remo-F-Entelman-pdf>
- ESCOBAR, Arturo (2005). *Más allá del Tercer Mundo, Globalización y Diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Recuperado el 4 de marzo de 2019 desde: <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/303.44E74m.pdf>

- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1974). *Calibán Apuntes para la Cultura de Nuestra América*. (2ª ed.). México: Editorial Diógenes. Recuperado el 5 de diciembre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/doc/108811130/Caliban-Apuntes-sobre-la-cultura-en-nuestra-America-Roberto-Fernandez-Retamar>
- FISHER, Simon; IBRAHIM ABDI, Dekha ; LUDIN, Jawed; SMITH, Richard; WILLIAMS, Steve; y WILLIAMS, Sue (2000). *Working with conflict: skills and strategies for action*. London: Libros Zed Ltds. Se cita por FISHER, Simon; IBRAHIM ABDI, Dekha; LUDIN, Jawed; SMITH, Richard; WILLIAMS, Steve; y WILLIAMS, Sue (2000). *Trabajando con el Conflicto. Habilidades y Estrategias para la Acción*. Traducción de Rodolfo Dávila Sánchez. Guatemala: CEPADE. Recuperado el 1 de enero de 2020 desde: <http://www.bibliotecavirtual.info/recursos/Trabajando-con-el-Conflicto.pdf>
- FUKUYAMA, Francis (1992). *The End of History and the last men*. New York: Parra Aster. Se cita por FUKUYAMA, Francis (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. (2ª ed.). Traducción de P. Elías. Colombia: Planeta Colombiana Editorial, S.A. Recuperado el 21 de febrero de 2019 desde: <https://es.scribd.com/doc/119831677/El-Fin-de-La-Historia-y-El-Ultimo-Hombre-Fukuyama>
- GADDIS, John Lewis (2005). *The Cold War*. New York: Penguin Book. Se cita por GADDIS, John Lewis (2008). *La Guerra Fría*. Traducción de Catalina Martínez Muñoz. Barcelona: RBA Libros, S.A). Recuperado el 10 de diciembre de 2019 desde: <https://es.scribd.com/document/349337942/Gaddis-John-Lewis-La-Guerra-Fria>
- GEERTZ, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, Inc. Se cita por GEERTZ, Clifford (2003). *La Interpretación de la Cultura*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa Editorial. Recuperado el 16 de septiembre de 2018 desde: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/geertz-c-1973-la-interpretacion-de-lasculturas.pdf>
- GUNDER FRANK, André (1967). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Chile: Siglo XXI Editores. Recuperado el 5 de junio de 2018 desde: <http://digamo.free.fr/agfrank67.pdf>
- HALL, Eduard T. (1959). *The Silent Language*. New York: Doubleday Company, Inc. Recuperado el 16 de diciembre de 2018 desde: http://globalsociology.ucoz.ru/_ld/0/3_SilentLanguage0.pdf
- HARRIS, Marvin (1983). *Cultural Anthropology*. (2ª ed.). New York: Harper & Row Publishers, Inc. Se cita por HARRIS, Marvin (2001). *Antropología cultural*. Traducción de Vicente Bordoyy Francisco Revuelta. (3ª ed.). Madrid: Alianza Editorial. Recuperado el 6 de noviembre de 2018 desde: <https://diversidadlocal.files.wordpress.com/2012/09/harris-marvin-antropologia-cultural.pdf>
- HARRIS, Marvin (1989). *Theories of in Postmodern Times. Culture*. California: Alta Mira Press. Se cita por HARRIS, Marvin (2007). *Teorías sobre la cultura en la era postmoderna*. Traducción de Santiago Jordán. Barcelona: A&M GRAFIC. Recuperado el 19 de diciembre de 2018 desde: http://www.proarhpe.com.ar/wp-content/uploads/Harris_Teor%C3%ADas-sobre-la-cultura-en-la-era-posmoderna_1989.pdf
- HOBSBAWM, Eric (1994) *The Short Twentieth Century 1914-1921*. London: Pantheon Books. Se cita por HOBSBAWM, Eric (1998). *Historia del Siglo XX*. Traducción de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells. Buenos Aires: Grijalbo. Recuperado el 2 de febrero de 2018 desde: <https://uhphistoria.files.wordpress.com/2011/02/hobsbawn-historia-del-siglo-xx.pdf>
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (1969). *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*. Berlin: S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main. Se cita por HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta. Recuperado el 2 de marzo del 2019 desde: <https://comunicacionyteorias1.files.wordpress.com/2011/08/horkheimer-m-y-adorno-t-w-dialectica-de-la-ilustracion.pdf>

- KAGAN, Robert (2003). *Of Paradise and Power America and Europe in the New World Order*. New York: Alfred A. Knop. Recuperado el 2 de mayo de 2019 desde: <https://epdf.pub/of-paradise-and-power-america-and-europe-in-the-new-world-order.html>
- KOTTAK, Conrad Phillip (2011). *Cultural Anthropology*. New York: McGraw – Hill. Se cita por KOTTAK, Conrad Phillip (2011). *Antropología Cultural*. Decimocuarta edición. Traducción de Víctor Campos Olguín. México. McGraw – Hill. Recuperado el 5 de junio de 2018 desde: <https://www.academia.edu/19710386/Kottak-conrad-antropologia-cultural>
- KROEBER, A. L. y KLUCICHOHN, Clyde (1952). “*Culture a Critical Review of Concepts and Definitions*”. Cambridge, Massachusetts, U.S.A.: Published by the *Museum, XLVII* (1). Recuperado el 25 de enero de 2019 desde: <http://www.pseudology.org/Psychology/CultureCriticalReview1952.a.pdf>
- KUHN, Thomas (1962). *The structure of scientific*. Chicago: University of Chicago Press. Se cita por KUHN, Thomas (1971). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Traducción de Martín Contin. México: Fondo de la Cultura Económica. Recuperado el 25 de febrero de 2019 desde: <https://materiainvestigacion.files.wordpress.com/2016/05/kuhn1971.pdf>
- KUPER, Adam (1999). *Culture. The Anthropologists' Account*. New York.: Harvard University Press. Se cita por KUPER, Adam (2001). *La Cultura. La versión de los antropólogos*. Traducción de Albert Roca. Barcelona: Paidós. Recuperado el 2 de febrero de 2020 desde: https://tristesantropicos.files.wordpress.com/2013/05/kuper_-_cultura.pdf
- LE GOFF, Jacques (1982). *La Civilisation de l'occident medieval*. Paris: Flammarion. Se traduce por LE GOFF, Jacques (1999). *La Civilización del Occidente Medieval*. Traducción de Godofredo González. Barcelona: Paidós. Recuperado el 11 de noviembre de 2020 desde: https://www.doooss.org/libros/Jacques_Le_Goff.pdf
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1974). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon. Se cita por LÉVI-STRAUSS, Claude (1995). *Antropología Estructural*. (2ª ed). Traducción de Eliseo Verón. Barcelona: Paidós. Recuperado el 9 de octubre de 2019 desde: https://monoskop.org/images/6/67/Levi-Strauss_Claude_Antropologia_estructural_1978.pdf
- LOCKE, John (1999). *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Traducción de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial. (1ª ed.1666). Recuperado el 25 de julio de 2019 desde: <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/179-Locke%20-%20Carta%20sobre%20la%20tolerancia%20IMPRIMIR%20EN%20AHORROOO.pdf>
- MALINOWSKI, Bronislaw (1944). *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. North Carolina: The University of North Carolina press. Se cita por MALINOWSKI, Bronislaw (1984). *Una teoría científica de la cultura*. Traducción de A.R. Cortázar. Madrid: Editorial Sarpe. Recuperado el 20 de julio de 2018 desde: <https://naturalezaculturaypoder.files.wordpress.com/2014/01/malinowski1984.pdf>
- MALINOWSKI, Bronislaw (1972). *Argonauts of the Western Pacific*. London: G. Routledge & Sons. Se cita por MALINOWSKI, Bronislaw (1986). *Los Argonautas del Pacífico occidental I*. Traducción de Antonio J. Desmonts. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, S. A. Recuperado el 9 de junio de 2019 desde: <https://ciroespinoza.files.wordpress.com/2011/12/los-argonautas-del-pacificooccidental-vol-1-bronislaw-malinowski.pdf>
- MARINI, Ruy Mauro (1973). *Dialéctica de la dependencia*. Buenos Aires y Bogotá: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: Siglo del Hombre Editores. Recuperado el 18 de enero de 2019 desde: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D2020.dir/04dialectica2.pdf>
- MORGAN, Henry Lewis (1887). *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. London: MacMillan & Company. Se cita por MORGAN, Henry Lewis (1971). *La Sociedad Primitiva*. (2ª ed.) Traducción y prólogo de Carmelo Lisón Tolosan Madrid: Ayuso. Recuperado el 10 de noviembre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/11341522/Morgan-La-sociedad-primitiva-Prologo>

- MORIN, Edgar (2007). *Vers l' abime*. Paris: Éditions de L' Herme. Se cita por MORIN, Edgar (2010). *Para una política de la civilización*. Traducción de Álvaro Miguel Malaina Martín. Barcelona: Paidós. Recuperado el 2 de septiembre de 2019 desde: <https://es.scribd.com/document/399960040/Hacia-El-Abismo-Edgar-Morin>
- MOSTERÍN, Jesús (1993). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial, S.A. Recuperado el 2 de febrero de 2019 desde: <https://es.scribd.com/document/263014082/Jesus-Mosterin-Filosofia-de-La-Cultura-1993>
- PARK, Robert Ezra (1925). *The City: Suggestions for the Study of Human Nature in the Urban Environment*. Chicago: University of Chicago Press. Se cita por PARK, Robert Ezra (1999). *La Ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Traducción de Emilio Martínez. Barcelona: Ediciones del Serbal. Recuperado el 17 de mayo de 2019 desde: <https://es.scribd.com/document/67045045/Ezra-ParkRobert-La-Ciudad-Y-Otros>
- PREBISCH, Raúl (1948). *El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus problemas*. Buenos Aires: Cepal. Recuperado el 15 de diciembre de 2018 desde: repositorio.cepal.org/bitstream/handle
- QUIGLEY, Carroll (1979). *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical*. Indianapolis: North Central Publisging. Recuperado 6 de junio de 2019 desde: <http://www.carrollquigley.net/pdf/Carroll-Quigley-TheEvolutionOfCivilizations-AnIntroductionToHistoricalAnalysis-1st&2nd-Editions.pdf>
- REDORTA, Josep (2011). *Gestión de Conflicto. Lo que Necesita saber*. Barcelona: Editorial UOC. Recuperado el 9 de octubre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/130321806/Gestion-de-conflictos>
- RIFKIN, Jeremy (2010). *The Empathic Civilization. The Race to Global Consciosness in a Word in Crisis*. New York: Jeremy P. Tarcher Inc. Se cita por RIFKIN, Jeremy (2012). *La Civilización Empática. La Carrera hacia una Conciencia Humana*. Traducción de Genís Sánchez y Vanesa Casanova Madrid: Paidós Estado y Sociedad. Recuperado el 5 de diciembre de 2019 desde: <https://soyandrespaz.files.wordpress.com/2010/05/75987310-civilizacion-empatica-rifkin-libro.pdf>
- RITZER, George (1993). *The McDonaldization of Society*. New York. Pine Forge Pres. Se cita por Ritzer, George (1996). *La McDonalización de la sociedad un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel Editorial. Traducción de Ignacio Hierro y Ricard Hierro. Recuperado el 10 de diciembre de 2019 desde: <https://socialesenpdf.files.wordpress.com/2013/08/ritzer-george-lamcdonalizacion-de-la-sociedad.pdf>
- RITZER, George (1993). *Contemporary Sociological Theory*. Maryland: McGraw-Hill. Se cita por RITZER, George (1997). *Teoría Sociológica Contemporánea*. Traducción de María Teresa Casado Rodríguez. México: McGraw-Hill. Recuperado el 7 de febrero de 2019 desde: [http://www.trabajosocial.unlp.edu.ar/uploads/docs/teoria_sociologica_contemporanea__ritzer__george.com\).pdf](http://www.trabajosocial.unlp.edu.ar/uploads/docs/teoria_sociologica_contemporanea__ritzer__george.com).pdf)
- ROSI, Ino; O'Higgins (1980). *Theories of Culture Anthropological Methods, in the people culture. A Survey of cultural anthropology*. New York: J.F. Bergin Publishers. Se cita por ROSI, Uno; O'Higgins (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Traducción de Alberto Cardín. Barcelona. Editorial Anagrama. Recuperado el 18 de enero de 2019 desde: <https://es.scribd.com/doc/89466116/Rossi-y-O-Higgins-Teorias-de-La-Cultura-y-Metodos-Antropologicos>
- ROSS, Marc Howard (1993). *The Cultural of conflict. Interpretations and interests in comparative perspective*. London. Yale Universito pres. Se cita por ROSS, Marc Howard (1995). *La Cultura del Conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*. Traducción de José Real Gutiérrez. Barcelona: Paidós Ibérica, S.A. Recuperado el 6 de diciembre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/272991918/1-La-Cultura-Del-Conflicto-Marc-H-Ross-Cap-1-y-2>

- SAN MARTÍN, Javier (1999). *Teoría de la Cultura*. Madrid: Editorial Síntesis. Recuperado el 6 de junio de 2019 desde: <https://es.scribd.com/document/357137416/San-Martin-Javier-Teoria-De-La-Cultura-pdf>
- SARTORI, Giovanni (1993). *Democrazia cosa é*. Milán: RSC Rizzoli libri Sp.A. Se cita por SARTORI, Giovanni (1993). *¿Qué es la democracia?* Traducción de Miguel Ángel González Rodríguez. México, D.F.: Editorial Patria. Recuperado el 8 de enero de 2019 desde: <http://www.academia.edu/30287515/Giovanni-Sartori-Que-Es-La-Democracia.pdf>
- SCHMITT, Carl (1932). *Der Begriff Politischen*. Berlín: Dunker Humboldt GmbH. Se cita por SCHMITT, Carl (2009). *Concepto de lo Político*. (5ª ed.). Traducción de Rafael Agapito. Madrid: Alianza Editorial. Recuperado el 10 de octubre de 2019 desde: <https://arditiesp.files.wordpress.com/2012/10/schmitt-carl-el-concepto-de-lo-politic81tico-completo.pdf>
- SPENGLER, Oswald (1923). *Der Untergang des Abendlandes*. Se cita por SPENGLER, Oswald (2009). *La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una Morfología de la Historia Universal*. Tomo II. Traducción de Manuel G. Morente. España: Espasa Calpe. (1ª ed. 1923). Recuperado el 5 de marzo de 2018 desde: [http://www.abrelosojos.yolasite.com/resources/Libros/La%20decadencia%20de%20occidente%20\(TOMO%20II\).pdf](http://www.abrelosojos.yolasite.com/resources/Libros/La%20decadencia%20de%20occidente%20(TOMO%20II).pdf)
- STONOR SAUNDERS, Frances (1999). *Who Paid the Pipert. The CIA and the Cultural Cold Ward*. London: Granta Books. Se cita por STONOR SAUNDERS, Frances (2001). *La CIA y la guerra fría cultural*. Traducción de Rafael Fontes. Madrid: Editorial Debate. Recuperado el 14 de julio de 2017 desde: <https://es.scribd.com/doc/129367692/Frances-Stonor-Saunders-La-CIA-y-La-GuerraFríaCultural>
- SUNKEL, Osvaldo y PAZ, Pedro (1970). *EL Subdesarrollo Latinoamericano y la Teoría del Desarrollo*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores. Recuperado el 8 de julio de 2019 desde: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1604/S33098I59S1_es.pdf?sequence
- TAMAYO, Juan José (2009). *Islam. Cultura, religión y política*. Madrid: Editorial Trotta, S.A. Recuperado el 10 de noviembre de 2018 desde: https://www.trotta.es/static/pdf/fragmento_9788498790160.pdf
- TOFLER, Alvin (1994). *Creating a New Civilization : The politics of the Third Ware*. London: Little Brown & Company. Se cita por TOFLER, Alvin (1996). *La Creación de la Nueva Civilización. La política de la tercera ola*. Traducción de Guillermo Solano Alonso. Barcelona: Editorial Plaza & Janes. Recuperado el 4 de abril de 2019 desde: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2011/La_creac.pdf=1
- UNESCO (1969). *Quatre déclarations sur la question raciale*. Paris: Unesco. Se cita por Unesco. (1969). *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*. París: Unesco. Recuperado 2 de noviembre de 2018 desde: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001281/128133so.pdf>
- UNESCO (2002). *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. Serie sobre la Diversidad Cultural N. 1. Recuperado el 12 de octubre de 2018 desde: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162s.pdf>
- VALLE DE FRUTOS, Sonia (2008). *Cultura y Civilización. Un acercamiento desde las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., Recuperado el 5 de julio de 2019 desde: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=353744535013>
- WHITE, Leslie A. (1964) *The Science of culture. A Study of man and civilization*. New York: Grove Press Books. Se cita por WHITE, Leslie A. (1982), *La ciencia y la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Traducción de Geraldo Steenks. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Recuperado el 7 de septiembre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/doc/283250644/1775-White-Leslie-A-Laciencia-de-la-cultura-caps-1-2-6-13-y-14-pdf>
- WILLIAMS, Raymond (1980). *Culture and Society*. London: The Hogarth Press. Se cita por WILLIAMS, Raymond (2001). *De Coleridge a Orwell Sociedad y Cultura 1780-1950*. Traducción de Carlos Altamiro. Buenos Aires: Nueva Visión. Recuperado el 12 de noviembre de 2019 desde: <https://es.scribd.com/document/360001472/Raymond-Williams-Cultura-y-sociedad-17801950-De-Coleridge-a-Orwell-pdf>

WEBER, Max (2009). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Traducción de Luis Legaz Lacambra. Madrid: Editorial Reus S.A. (1ª ed. 1904). Recuperado el 2 de junio de 2018 desde: https://www.editorialreus.es/static/pdf/primeraspaginas_9788429015409_laeticaprotestanteyeespiritucapitalista.pdf

Capítulos de libros en versión digital con coordinadores

BARREIRA, César; TAVARES DOS SANTOS, José Vicente; ZULUAGANIETO, Jaime; González, Arana; GONZÁLEZ ORTIZ, Roberto Felipe (2013). “Conflictos Sociales, Luchas Sociales y Políticas de Seguridad Ciudadana”. En BARREIRA, César; TAVARES DOS SANTOS, José Vicente; ZULUAGA NIETO, Jaime; González, Arana; GONZÁLEZ ORTIZ, Roberto Felipe (coord.). *Conflictos Sociales, Luchas Sociales y Políticas de Seguridad Ciudadana* (PP. 4-11). México: Universidad Autónoma del Estado de México. Recuperado el 5 de julio de 2019 desde: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20131007104153/ConflictosSociales.pdf>

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio (2002). “11 de Septiembre de 2001: Una Puesta en Perspectiva Histórica”. En VALQUI, Cachi Camilo, Garza, José Gilberto Grimaldo, Alberto Sánchez Jorge (coord.). *11 de septiembre de 2001* (pp. 38-46). México: *Instituto de Estudios Parlamentarios Neri*. Recuperado el 2 de julio de 2018 desde: <http://www.rebellion.org/docs/121975.pdf>

Capítulos de libros en versión digital con editores

ÁLVAREZ, Raquel; GIACALONE, Rita; SANDOVAL, Juan Manuel (2002). “Introducción”. En ÁLVAREZ, Raquel; GIACALONE, Rita; SANDOVAL, Juan Manuel (eds.). *Globalización, Integración y Fronteras en América Latina* (pp. 4-11). Bolivia, Colombia y Ecuador: Biblioteca Digital Andina. Recuperado el 2 de abril de 2019 desde: <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Globalizacion%20y%20fronteras%20en%20Am%20E8rica%20Latina.pdf>

MALINOWSKI, Bronislaw (1931). “Cultural Concept”. *Encyclopedia of Social Sciences*. Se cita por MALINOWSKI, Bronislaw (1975). *La cultura*. En J. S. Kahn, *El concepto de cultura: textos fundamentales* (pp. 85-129). Traducción de Antonio Desmonts. Barcelona: Editorial Anagrama. Recuperado el 5 de mayo de 2019 desde: https://www.academia.edu/38953994/El_concepto_de_cultura_textos_fundamentales_EDITORIAL_ANAGRAMA_BARCELONA

ROJAS ARAVENA, Francisco; ÁLVAREZ-MARÍN, Andrea (2011). “Introducción”. En ROJAS ARAVENA, Francisco; ÁLVAREZ-MARÍN, Andrea (eds.). *América Latina y el Caribe: Globalización y conocimiento. Repensar las Ciencias Sociales* (pp. 15-53). Montevideo Flacso. Recuperado el 25 de septiembre de 2018 desde: <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55831.pdf>

UNESCO (1998). *Les droits culturels. Projet de déclaration*. En P. Meyer-Bisch (ed.) (pp. 1-12). Friburgo / Fribourg, Unesc Éditions universitaires. Se cita por Unesco (1998). *Los Derechos Culturales*. En P. Meyer-Bisch (ed.) (pp. 1-12). Recuperado el 12 de octubre de 2018 desde: http://www.culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf

Capítulos de libros en versión digital con compiladores

BIELSCHOWSKY, Ricardo (2010). “Sesenta Año de la CEPAL y el pensamiento reciente”. En BIELSCHOWSKY, Ricardo *Sesenta Año de la CEPAL* (pp.14-89). Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Recuperado el 18 de junio de 2018 desde: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/2007/S33098N962C2010_es.pdf?sequence=1

COHN, Gabriel (2003). “Civilización, ciudadanía y civismo: la teoría política ante los nuevos desafíos”. En BORON, Atilio A. (comp.). *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre Civilización, Imperio y Ciudadanía* (pp. 15-27). Buenos Aires: Talleres de Gráficas y Servicios S.R.L. Recuperado el 2 de agosto de 2018 desde: <https://core.ac.uk/download/pdf/35175673.pdf>

Artículos de revistas en versión digital

ADLER, P. S. (1975). “The Transitional experience: an alternative view of culture shock”, *Journal of Humanistic Psychology*, 15(4), 13-23. Recuperado el 6 de septiembre de 2018 desde: <https://positivedisintegration.com/Adler1975.pdf>

AGUDELO VELÁSQUEZ, Leonardo (2009). “Choque de Civilizaciones. A propósito de la tesis de Samuel Huntington” *bdigital.unal.edu.co*, 161-170. Recuperado el 11 de noviembre de 2018 desde: <http://www.bdigital.unal.edu.co/786/11/09CAPI08.pdf>

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio (2001). “11 de septiembre de 2011: una puesta en perspectiva histórica”. *Theomai*, (4), 1-12. Recuperado el 3 de marzo 2019 desde: <http://www.redalyc.org/pdf/124/12400410.pdf>

ALVES LÓPEZ, Rubén Darío; DE LA PEÑA PORTERO, Alicia (2005). “Culture Shock: Estrategias para la Adaptación”. *Centro Virtual Cervantes*, 105-115. Recuperado el 6 de diciembre de 2018 desde: http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/asele/pdf/22/22_0010.pdf

ALSINA, Miquel Rodrigo (2003). “Violencias interculturales”. *Sphera Pública*, (3), 173-188. Recuperado el 4 de abril de 2019 desde: <http://www.redalyc.org/pdf/297/29700310.pdf>

ANDER EEG, Ezequiel (2001). “El Proceso de Globalización en la Cultura”. *Patrimonio Cultural y Turismo*, 144-164. Recuperado 12 de septiembre de 2018 desde: <http://www.conaculta.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf13/articulo14.pdf>

ANDRADA, Ana (2011). “Sociedad y Cultura. Raymond Williams, Cultura y Sociedad 1780-1950 De Coleridge a Orwell”. *Revista electrónica Razón y Palabra*, (75), 1-14. Recuperado el 10 de noviembre de 2017 desde: http://www.razonypalabra.org.mx/N/N75/monotematico_75/06_Andrada_M75.pdf

ARCHIBUGI, Daniele; HELD, David (2012). “La democracia cosmopolita: caminos y agentes”. *Papeles de relaciones eco sociales y cambio global*, (117), 57-86. Recuperado el 11 de diciembre de 2018 desde: https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/revista_papeles/117/democracia_cosmopolita_D_ARCHIBUGI_D_HELD.pdf

AVILÉS, Juan (2005). “Una Amenaza Compartida: la yihad global en Europa y el Magreb”. *Real Instituto Alcano*, (15), 1-6. Recuperado el 15 de noviembre de 2018 desde: <http://biblioteca.ribei.org/737/1/ARI-15-2005-E.pdf>

BAEZA, Cecilia (2012). “América Latina y la cuestión palestina (1947-2012)”. *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 14 (28), 111-131. Recuperado el 3 de abril de 2018 desde: <http://www.redalyc.org/pdf/282/28224469007.pdf>

BOZEMAN, Adda B. (1975). “Civilizations under Stress: Reflections on Cultural Borrowing and Survival”. *VQR*, 51(1), párr. 35. Recuperado el 6 de diciembre de 2018 desde: <http://www.vqronline.org/essay/civilizations-under-stress-reflections-cultural-borrowing-and-survival>

BROTÓNS, Antonio Remiro (1994). “El Nuevo Orden Mundial de la Tribu Opulenta”. *Revista Española de Derecho Internacional*, LI, (1), 11-57. Recuperado el 15 de septiembre de 2018 de: <https://revistas.uam.es/revistajuridica/article/viewFile/6244/6707>

- CACHO CANALES, Fernando; RIQUELME RIVERA, Jorge (2014). “En torno a Samuel Huntington: Algunas Consideraciones Sobre el Choque de Civilizaciones”. *Elementos*, 1 (80), 13-23. Recuperado el 15 de octubre de 2018 desde: <https://es.calameo.com/read/0001271727358ff072021>
- CALDERÓN, Fernando y SZMUKLER, Alicia (2003). “Movimientos Sociales, Políticas de Seguridad y Democracia. Globalización y nueva complejidad social . Globalización y nueva complejidad social”. *Revista Aportes Andinos*, (6), 1-13. Recuperado el 7 de marzo de 2019 desde: <http://hdl.handle.net/10644/59>
- CAMPUSANO VOLPEZ, Felipe (2007). “De la Guerra Fría al Choque de Civilizaciones: Nacionalismo y Militarismo en la Obra de Samuel P. Huntington”. *Elementos*, 1 (80), 153-175. Recuperado el 10 de junio de 2019 desde: <https://es.scribd.com/document/280482248/De-la-guerra-fria-alchoque-de-civilizaciones>
- CARDASO, Pedro- Luis Lorenzo (2001). “Principales Teorías sobre el Conflicto Social. *Norba*”. *Revista de Historia*, (15), 237- 254. Recuperado el 25 de octubre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/329289018/Principales-Teorias-Del-Conflicto-Social>
- CARRIEDO CASTRO, Pablo (2005). “Guerra fría y cultura: un panorama sobre la libertad y el compromiso del escritor en la mitad del siglo XX”. *Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 12(2), 1-17. Recuperado 18 de junio de 2019 desde: http://theoria.eu/nomadas/15/pablocarriedo_guerrafria.pdf
- CASTAÑEDA PÉREZ, Malena; MORALES VÉLEZ, Yuri (2011). “La teoría desarrollista de Raúl Prebisch y la política de industrialización en América Latina”. *Boletín 0511*, 1-12. Recuperado el 2 de marzo de 2019 desde: http://www.isri.cu/publicaciones/articulos/2011/boletin_0511.pdf
- CASTILLA VALLEJO, José Luis, (2001): “El Multiculturalismo y la Trampa de la Cultura”. *Témpora: Revista de historia y sociología de la educación*, (4), 171-196. Recuperado 21 de diciembre de 2018 desde: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista>
- CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo; ARAYA VALENCIA, Boris; NIETO ORRIOLS, Daniel; PÉREZ, Fabián Andrés (eds.) (2012). “Aproximaciones a la Historia de la Cultura”. *Cuaderno de Historia Cultural*, (1), 5-136. Recuperado el 15 de agosto de 2019 desde: <http://cuadernosdehistoriacultural.files.wordpress.com/2012/10/tomo-completo-cuadernos-de-historia-cultural.pdf>
- COLARTE OLIVARES, Rodrigo Francisco; PEÑA VALLEJOS, Rosa Elena (2009). “Globalización cultural y países en desarrollo: el caso de Chile”. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, (9), 43-51. Recuperado el 10 de noviembre de 2018 desde: <http://www.ub.edu/astrolabio/Articulos9/DEF/Colarte.pdf>
- CONCEIAO TAVARES, María da, GÓMEZ, Gerson (1998). “La CEPAL y la integración económica de América Latina”. *Revista de la CEPAL (RCEX01)*, 213-228. Recuperado el 16 de octubre de 2019 desde: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12138/ONE213228_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- DE LA CÁMARA, Manuel (2007). “Las Relaciones entre Estados Unidos y Rusia”. *UNISCI Discussion Papers*, (15), 241-175. Recuperado el 12 de septiembre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/365959186/Rusia-vs-Eeuu>
- DEUDER, B; TAYLOR, P.J.; WITLO, F.; G. CATALANO (2003). “Beyond Friedman’s World City Hypothesis: Twenty-Two Urban Arenas Across the World”. *GaWC Research Bulletin*, (97), 35-55. Recuperado el 2 de febrero de 2019 desde: <http://www.lboro.ac.uk/gawc/rb/rb97.html>
- DI SANTO, María Rosa; VON SPRECHER, Roberto (1999). “Efectos de la globalización y el nuevo orden mundial. Tradición, consumos y desajustes en sociedades mediatizadas”. *Revista Latina de Comunicación Social*, 2(13). Recuperado 8 de julio de 2018 desde: <http://www.revistalatinacs.org/a1999c/148riojaar.htm>

- DÍAZ MILÁN, María Teresa (2011). “El conflicto: información, resolución, fuentes y actividades”. *Hekademos, Revista Educativa Digital*, 4 (8), 47-52. Recuperado el 25 de septiembre de 2018 desde: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3746886>
- DOMÍNGUEZ BILBAO, Roberto y GARCÍA DAUDER, Silvia (2003). “Introducción al conflicto social”. *Working Papers*, (48), 2-50. Recuperado el 15 de diciembre de 2018 desde: http://www.academia.edu/8139509/Introducci%C3%B3n_a_la_Teor%C3%ADa_del_Conflicto_en_las_Organizaciones
- ESCALANTE GONZALO, Fernando (2006). “El Enemigo en casa. Huntington y la invasión Latina”. *Nueva Sociedad*, (201), 46-60. Recuperado el 5 de diciembre de 2018 desde: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/126546>
- ESQUIVEL GUERRERO, José Antonio; JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco; ESQUIVEL SÁNCHEZ, José Antonio (2009). “La relación entre conflictos y poder”. *Revista de Paz y Conflictos*, (2), 6-23. Recuperado el 15 de octubre de 2018 desde: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=205016389002>
- FACUNDO, Tomás (2006). “Críticas y compromisos teóricos: El choque de Culturas y los cristianismos”. *Orbis Tertius*, (12), 1-17. Recuperado el 5 de mayo de 2019 desde: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.226/pr.226.pdf
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2004). “Tres notas sobre civilización y barbarie”. *Universitat Pompeu Fabra*, 33-44. Recuperado el 25 de julio de 2018 desde: http://www.upf.edu/materials/polietica/_img/int5.pdf
- FERNÁNDEZ DROGUETT, Francisca (2008). “El currículum en la educación intercultural bilingüe: algunas reflexiones acerca de la diversidad cultural en la educación”. *Cuadernos Interculturales*, 3(4), 7-25. Recuperado el 25 de junio de 2018 desde: www.redalyc.org/service/redalyc/download.Pdf/552/55200402/1
- FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio (2009). “El Concepto de Cultura en la Antropología Contemporánea”. En Ramón Maiz (coord.). Seminario Interdisciplinar O(S) Sentido(s) Da(s) Cultura(s). FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio (2009). “El Concepto de Cultura en la Antropología Contemporánea”. *Consello da Cultura Galega*. 1-23. Recuperado desde 15 de octubre de 2018 desde: http://consellodacultura.gal/mediateca/extras/texto_fern%C3%A1ndez_de_rota.pdf
- FOX, Jonathan (2002). “Ethnic Minorities and the Clash of Civilizations: A Quantitative Analysis of Huntington’s”. *Thesis. B. J. Pol. S.*, (32), 415–434. Recuperado el 15 de septiembre de 2018 desde: DOI: 10.1017/S0007123402000170
- FUKUYAMA, Francis (1989). “The End of History”. *The National Interest*, (16), 3-18. Recuperado el 10 de febrero de 2019 desde: https://www.embl.de/aboutus/science_society/discussion/discussion_2006/ref1-22june06.pdf
- GARCÍA, David (2012). “La Doctrina Obama, la Teoría de la Guerra Limitada la Nueva Política Exterior de EE. UU.: ¿Hacia una Política Neo-Nixoniana?” *UNISCI Discussion Papers*, (28), 145-153. Recuperado el 20 de abril de 2019 desde: https://www.researchgate.net/publication/267244337_La_Doctrina_Obama_la_teor%C3%ADa_de_la_Guerra_Limitada_y_la_nueva_pol%C3%ADtica_exterior_de_EEUU_hacia_una_pol%C3%ADtica_neo-nixoniana
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1997). “Culturas Híbridas y Estrategias Comunicacionales”. *Época II, III* (5), 109-128. Recuperado el 10 de mayo de 2019 desde: [bvvirtual.uco.mx › descargables › 115_culturas_hibridas](http://bvvirtual.uco.mx/descargables/115_culturas_hibridas)
- GARCÍA FERRANDO, Manuel (2005). “Globalización, Valores Sociales y Choque de Civilizaciones”. *Revista Internacional de Sociología (RIS), Tercera Época*, 63 (42), 127-150. Recuperado el 16 de noviembre de 2018 desde: revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/download/.../212.

- GARCÍA PICASO, Paloma (1993). "Totalidad y Fragmentación. El Mundo de la Cultura, el Universo de la Civilización". *Reis*, 93(64), 81-104. Recuperado el 25 de abril de 2018 desde: <https://dialnet.unirioja.es › descarga › articulo › 767345>
- GHALION, Burhan (1998). "Globalización, desculturación y crisis de identidad". *Afers Internacionals*, (43-44), 107-118. Recuperado el 12 de abril de 2019 desde: <https://core.ac.uk/download/pdf/39007827.pdf>
- GIMÉNEZ, Gilberto (2002) "Globalización y cultura". *Estudios Sociológicos*, XX (1), 23-46. Recuperado el 2 de diciembre de 2019 desde: <http://www.redalyc.org/pdf/598/59805802.pdf>
- GIORDANO, Christian (2010). "Las nociones de cultura y de derecho en antropología". En José Hurtado Pozo (Dir.). "Sistema de control penal y diferencias culturales", *Anuario de Derecho Penal*, 27-46. Recuperado el 25 de octubre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/265889688/an-2012-02>
- GOBERNA FALQUE, Juan Ramón (2001). "El "Choque de Civilizaciones" en la concepción braudeliana de la historia". *MINIUS*, (IX), 797-274. Recuperado el 18 de febrero de 2020 desde: <http://minius.webs.uvigo.es/docs/9/art10.pdf>
- GUIDER, Mathew; HOWARD, Newton (2006). "The Clash of Perceptions". *Certer for Advanced Defense Studies*, 1-25. Recuperado el 18 de octubre de 2018 desde: http://cogprints.org/4838/1/CADS_pubs_clash_0306_final.pdf
- HABERMAS, Jürgen (1995). "Kants Idee des Ewigen Friedcns-aus dem historischen Abstand von 200 Jahren", *Revista Kritische Iustiz*, 3, Frankfurt A. M., 293-319. Se cita por Habermas, Jürgen (1996). "La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años". Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo. *ISEGORÍA*, (1), 61-90. Recuperado el 25 de mayo de 2019 desde: http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/184/184%3Forigin%3Dpublication_detail
- HALIDAY, Fred (2007) "¿El choque de civilizaciones? Sentido y sinsentido", *Ayer*, (65), 27-43. Recuperado 18 de septiembre de 2018 desde: <https://vdocuments.mx/document/el-nuevo-orden-mundial-y-el-mundo-islamico-antoni-.html>
- HEIN, Wolfgang (1994). "El fin del Estado y el Nuevo Orden Mundial. Las Instituciones Políticas en Perspectivas". *Nueva Sociedad*, (132), 82-99. Recuperado el 8 de enero de 2019 desde: https://nuso.org/media/articulos/downloads/2349_1.pdf
- HEISE, María; TUBINO, Fidel y ARDITO, Wilfredo (1994). "Interculturalidad. Un desafío". *CAAP, Lima*, 7-22. Recuperado el 2 de junio de 2019 desde: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090416.pdf>
- HERNÁNDEZ CHINARRO, Oscar (2014). "La Segunda Guerra Fría" (1975-1985). *CLÍO. History and History teaching*, 1-24. Recuperado el 5 de abril de 2019 desde: <http://clio.rediris.es/n40/articulos/chinarro2014.pdf>
- HERRERA CHAVES, Benjamín (2006). "El nuevo orden mundial entre la dispersión del poder y la hegemonía". *Polis Revista de la Universidad Bolivariana*, (13), 1-15. Recuperado el 25 de mayo de 2018 desde: <https://journals.openedition.org/polis/5329>
- HOFFMAN, Stanley (2002). "Choque de Civilizaciones". *Foreign Affairs en español*, 1-7. Recuperado el 12 de diciembre de 2018 desde: <http://www.hugoperezidiart.com.ar/spp-pdf/27-Hoffmann.pdf>
- INGLEHART, Ronald; NORRIS, Pippa (2003). "The True Clash of Civilizations". *Foreign Policy*, (135), 62-70. Recuperado el 25 de septiembre de 2018 desde: https://sites.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Articles/Articles%20published%20in%20journals_files/The_True_Clash_Inglehart_Norris_Foreign_Policy_2003.pdf
- JARAMILLO MARTÍN, Jefferson (2008). "Cosmopolitismo(os) y Modernidades". *Revista Diálogo de Saberes*, (29), 175-200. Recuperado el 5 de abril de 2019 desde: [Dialnet-CosmopolitismosYModernidades 3003624.pdf](https://dialnet-cosmopolitismosYModernidades3003624.pdf)

- JIMÉNEZ RODRÍGUEZ, Francisco J. (2010). “Controversias de la Guerra Fría cultural. Una reflexión desde los American Studies, 1945-1975”. *Revista Complutense de Historia de América*, (36), 79-102. Recuperado el 2 de junio de 2019 desde: https://doi.org/10.5209/rev_RCHA.2010.v36.4
- KÖNIG, Irmtrud (2007). “El Simbolismo de Ariel y Calibán en Rodó”. *Revista Atenea*, 75-95. Recuperado el 9 de octubre de 2019 desde: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622008000200006>
- KRUMPEL, Heinz (2004). “Acerca de la importancia intercultural de Herder”. *HiN*, V (8), 1-10. Recuperado el 19 de mayo de 2019 desde: <https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/files/3318/krumpel.pdf>
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (2007). “La Globalización Cultural ¿Crisol, Ensalada O Gazpacho?” *Mediterráneo Económico*, (26), 289-407. Recuperado el 11 de noviembre de 2019 desde: https://www.academia.edu/26327697/LA_GLOBALIZACION_CULTURAL_CRISOL_ENSALADA_O_GAZPACHO_CIVILIZATORIO_1
- LAUNAY, Stephen (2007). “Guerra y política mundial. Dimensiones de la hegemonía de los Estados Unidos”. *Análisis político*, (61), 86-100. Recuperado el 7 de julio de 2019 desde: <http://www.scielo.org.co/pdf/anpol/v20n61/v20n61a06.pdf>
- LEWIS, Bernard (1990). “The Roots of Muslim Rage”. *The Atlantic*, 266 (3), 47-60. *ABI/INFORM Global*. Recuperado el 15 de agosto de 2018 desde: http://pages.pomona.edu/~vis04747/h124/readings/Lewis_roots_of_muslim_rage.pdf
- LIPPMAN, Walter (1947). “The Cold War”, *bcc-cuny.digication.com*, párr, 10. Recuperado el 13 de febrero del 2019, desde: <https://www.learner.org/workshops/primarysources/coldwar/docs/lippman.html>
- LÓPEZ PINTOR, Rafael (2002) “¿Hay choque de civilizaciones?” *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (97), 229-235. Recuperado el 15 de agosto de 2018 desde: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/263532.pdf>
- MARAÑA, Maider (2010). “Cultura y Desarrollo. Evolución y Perspectiva”. Unesco Etxea *Cuadernos de trabajo*, (1), 2-30. Recuperado 5 de agosto de 2019 desde: http://www.unescoetxea.org/dokumentuak/Cultura_desarrollo.pdf
- MARTÍNEZ-CAVA, Carlos (2014). “Samuel Huntington ¿el Spengler americano?” *Elementos*, 1(80), 75-79. Recuperado el 2 de febrero de 2019 desde: <https://es.calameo.com/read/0001271727358ff072021>
- MEJÍA NAVARRETE, Julio (2007). “Globalización y cultura. Dimensiones peruanas”. *Investigaciones Sociales*, XI (18), 345-358. Recuperado el 27 de julio 2019 desde: <http://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/7148/6290>
- MEYSSAN, Thierry (2014). “La guerra de civilizaciones: plan para extender la hegemonía estadounidense”. *Elementos*, 1 (80), 79-84. Recuperado el 18 de julio de 2019 desde: <https://es.calameo.com/read/0001271727358ff072021>
- MUÑOZ, Gema Martín (2007). “Democracia y ocupación militar en Oriente Medio”, *Ayer*, 65 (1), (89-103): Recuperado el 28 de octubre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/391732285/Ayer65-NuevoOrdenMundial-Segura>
- NIELSEN, Suzanne C. (2012). “Review article American civil–military relations today: the continuing relevance of Samuel P. Huntington’s The soldier and the state” *International Affairs*, (88), 369-376. Recuperado el 28 de agosto de 2018 desde: Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2346.2012.01076.x>
- NINA-ESTRELLA, Ruth (2013). “El conflicto intercultural desde un contexto comunitario”. *Revista Puertorriqueña de Psicología*, (24), 1-18. Recuperado el 15 de diciembre de 2018 desde: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rep/v24/a02.pdf>

- NIKOLAI, Leonov (1999). “La Inteligencia Soviética en América Latina durante la guerra fría”, *Estudios Públicos*, (73), 31-63. Recuperado el 7 de noviembre de 2018 desde: http://www.offnews.info/downloads/rev73_leonov.pdf
- OBERG, K. (1960). “Culture Shock: Adjustment to a newcultural environment”, *Practical Anthropology. Curare*, (7), 142-146. Recuperado desde: http://agem-ethnomedizin.de/download/cu29_2-3_2006_S_142-146_Repr_Oberg.pdf comprobar
- PACHO, Julián (2009). “Ciencia y Cultura Globalizada. Cuestiones de Epistemología Cultural”. *Thémata. Revista de Filosofía*, (41), 310-324. Recuperado el 10 de diciembre de 2018 desde: <http://institucional.us.es/revistas/themata/41/19pacho.pdf>
- PACHECO, Carlos José (2011). “Historia, ideas y poder americano: la visión neoconservadora”. *Revista Española de Ciencia Política*, (27), 107-124. Recuperado el 12 de octubre de 2018 desde: https://www.ucm.es/data/cont/docs/297-2013-08-01-pacheco_hist,ideas%20y%20poder%20americano.pdf
- PAFUNDI, Marcelo D. (2012). “De la Perestroika a la Glasnost”. *Revista Laberinto*, (35), 75-102. Recuperado el 25 de noviembre de 2018 desde: http://laberinto.uma.es/index.php?option=com_content&view=article&id=520:de-la-perestroika-a-la-glasnost&catid=121:laberinto-35&Itemid=54
- PALACIO MORENA, Juan Ignacio (2007). “Europa en la Globalización: puntos fuertes y débiles”. *Papeles del Este*, (14), 1-23. Recuperado el 7 de febrero de 2019 desde: <http://revistas.ucm.es/index.php/PAPE/article/view/PAPE0707220005A/25684>
- PALMER, Tom G. (2006). “Globalización y cultura: Homogeneidad, diversidad, identidad, libertad”. *Cato Institute*, 1-12. Recuperado el 3 de marzo de 2019 desde: <https://www.elcato.org/publicaciones/ensayos/ens-2006-04-20.pdf>
- PARENTE RODRÍGUEZ, Gonzalo (2006). “Teoría de la crisis”. <http://ruc.udc.es>, 135-141. Recuperado el 6 de julio de 2018 desde: http://www.belt.es/expertos/HOME2_experto.asp?id=4819
- PARRAGUEZ KOBEK, María Luisa (2014). “Samuel P. Huntington: un intelectual pragmático del “sueño americano””. *Revista Elemento*, 1 (80), 183-208”. Recuperado el 25 de abril de 2019 desde: <https://es.calameo.com/read/0001271727358ff072021>
- PELAZ LÓPEZ, José-Vidal (2008). “Cae el Telón. El Cine Norteamericano en los Inicios de la Guerra Fría (1945-1954)”. *HAOL*, (15), 125-136. Recuperado el 5 de octubre de 2018 desde: [Dialnet-CaeElTelonElCineNorteamericanoEnLosIniciosDeLaGuer-2546987.pdf](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2546987)
- PÉREZ-ARADROS, Carlos Gill de Gómez (2013) “¿Qué Democracia Tenemos? Democracia Real y Democracia Liberal Representativa”. *Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, (40), 1-14. Recuperado el 29 de noviembre de 2018 desde: http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2013.v40.n4.48336
- PÉREZ SERRANO, Julio (2003). “El Paradigma del Choque de Civilizaciones: Fundamentos Científicos y Elementos Ideológicos”. *Revista Escuela de Historia*, 1 (2), 9. Recuperado el 3 de marzo de 2019 desde: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/revista/revista0202>
- PEYRÓ, Miguel (2016). “El modelo del choque cultural de Oberg”. Recuperado 5 de diciembre de 2018 desde: <https://miguelpeyro.wordpress.com/2016/03/04/el-modelo-del-choque-cultural-de-oberg>
- PINXTEN, Rik (2008). “Hacia un cosmopolitismo renovado. La interculturalidad como capacidad de vivir la identidad y las fronteras”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, (82-83), 167-177. Recuperado el 19 de febrero de 2019 desde: www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/view/117033/147955
- PREBISCH, Raúl (1981). “La periferia latinoamericana en el sistema global del capitalismo”. En Gregorio Weinber (ed.). *Revista de la CEPAL*, (13), (pp. 163-173). Recuperado 2 de febrero de 2019 desde: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/11912/013163171_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- QUINTANA, Anna (2014). “Una crítica político-antropológica al «choque de civilizaciones» de Samuel P. Huntington”. *Elementos*, 1 (80), 23-32. Recuperado el 7 de marzo de 2019 desde: <https://es.calameo.com/read/0001271727358ff072021>
- RIBEIRA, Ricardo (2006). “La guerra fría. Breves apuntes para un debate”. *Realidad*, (110), 632-663. Recuperado el 2 de junio de 2019 desde: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4028552.pdf>
- RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel J. (1991). “La Polémica de Fukuyama y la Historia Antigua”. *Eusal Revistas, Gestor Online*, (9), 149-153. Recuperado el 5 de septiembre de 2018 desde: <http://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/6369>
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Francisco J. (2010). “Controversias de la Guerra Fría cultural. Una reflexión desde los *American Studies*, 1945-1975”. *Revista Complutense de Historia de América*, 36 (4), 79-102. Recuperado el 2 de febrero de 2019 desde: <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/viewFile>. Doi: 10.5209/rv_RCHA.2010.v36.4.d
- SAINT UPERY (2001). “Choque de Civilizaciones, fundamentalismo islámico y geopolítico de la nueva Guerra Fría”. *Íconos*, 12 (2), 6-12. Recuperado el 5 de julio de 2018 desde: <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/654/632>
- SÁNCHEZ, José Antonio (2008). “La relación entre conflictos y poder”. *Revista Paz y Conflictos*, (2), 1-18. Recuperado el 6 de septiembre de 2017 desde: <http://www.redalyc.org/pdf/2050/205016389002.pdf>
- SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso (2007). “Choques civilizaciones, alianza y posibilidades: la teoría social ante la guerra”. *Papper*, (84), 117-183. Recuperado el 10 de diciembre de 2018 desde: <https://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n84/02102862n84p175.pdf>
- SÁNCHEZ PARGA, José (2006). “El culturalismo: atrofia o devastación de lo social”. *Perfiles Latinoamericanos*, (27), 193-225. Recuperado el 8 de diciembre de 2019 desde: <http://perfilesla.flacso.edu.mx/index.php/perfilesla/article/viewFile/231/185>
- SÁNCHEZ URIARTE, Mari Carmen (2007). “La Historia de la Cultura Cristiana Según Christopher Dawson”. *EN-CLAVES del pensamiento*, 1 (2), 149-157. Recuperado el 5 de marzo de 2018 de desde: <https://es.scribd.com/document/291117100/La-Historia-de-la-Cultura-Cristiana-Christopher-Dawson>
- SANTOS GUERRA, Miguel Ángel (2009). “El valor de la convivencia y el reto de la interculturalidad”. *Eikasia, Revista de Filosofía*, 5 (28), 175-200. Recuperado el 8 de octubre de 2018 desde: <http://revistadefilosofia.com/28-07.pdf>
- SAYAS CONTRERAS, Rafaela (2015). “Conflicto”. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, (8), 212-221. Recuperado el 6 de marzo de 2019 desde: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/EUNOM/article/download/2487/1371>
- SCHOEFFEL, Véronique; THOMPSON, Phyllis (2007). “Communication Interculturelle”. *Cinfo*, 3-15. Recuperado desde: https://www.ymca.int/fileadmin/library/6_Communications/1_General_Tools/Communication_interculturelle_1.pdf
- SEGURA, Antoni (ed.) (2007). “El Nuevo Orden Mundial y el Mundo Islámico”, *Ayer*, (65), 11-26. Recuperado el 25 de mayo de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/391732285/Ayer65-NuevoOrdenMundial-Segura>.
- SILVA GARCÍA, Germán (2008). “La Teoría del Conflicto. Un marco teórico necesario”. *Prolegómenos. Derechos y Valores*, XI (22), 29-43. Recuperado el 5 de diciembre de 2018 desde: <http://www.redalyc.org/pdf/876/87602203.pdf>
<https://es.scribd.com/doc/100610720/LA-TEORIA-DEL-CONFLICTO>
- SIMMEL, George (1918). “Die Konflikt der modernen Kultur”. Berlín: Duncker y Humboldt. Se cita por SIMMEL, George (1987). “El Conflicto de la cultura moderna”. Traducción incluida en *Das Individúele Gestes* Frankfurt, Suhr-kamp, 174-231. *Reis*, pp.315-330. Recuperado el 8 de agosto de 2018 desde: <https://dialnet.unirioja.es>

- SMITH, Peter H. (2004). “Los ciclos de democracia electoral en América Latina, 1900-2000”. *Política y Gobierno*, XI (2), 189-228. Recuperado el 10 de agosto de 2019 desde: http://www.politicaygobierno.cide.edu/num_anteriores/Vol_XI_N2_2004/SMITH.pdf
- SORIANO, Ramón; RUBIALES, Francisco (2007). “La Alianza de Civilizaciones. Un Proyecto de Naciones Unidas a propuesta del Gobierno Español”. *Revista Internacional de Pensamiento Político. II Época*, (3), 99-13. Recuperado el 5 de mayo de 2019 desde: <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article>
- STAROBINSKI, Jean (1999). “La Palabra Civilización”. *Prismas Revista de historia intelectual*, (3), 9-36. Recuperado el 18 de enero de 2019 desde: <https://es.scribd.com/document/263991764/STAROBINSKI-Jean-La-Palabra-Civilizacion-1983>
- SUBIRATS, Joan (2012). “¿Qué Democracia Tenemos? ¿Qué Democracia Queremos?” *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (46), 155-180. Recuperado el 15 de enero de 2019 desde: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/488/575>
- TAHIR Ashraf, MIAN Muhammad (2012). “The Clash of Civilizations? A Critique”. *Pakistan Journal of Social Sciences (PJSS)*, 32(22), 521-527. Recuperado el 5 de julio de 2018 desde: http://www.bzu.edu.pk/PJSS/Vol32No22012/Final_PJSS-32-2-19.pdf
- TEJARINA MONTAÑA, Benjamín (1991). “Las Teorías del Conflicto Social. Algunas Dimensiones Analíticas a Partir de Karl Marx y G. Simmel”. *Reis*, (55), 43-63. Recuperado el 15 de mayo de 2018 desde: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/aleaut?codigo=294952>
- TRÍAS, Eugenio (2006). “Choque de Civilizaciones”. *Redes Cristianas*, párr., 21. Recuperado el 15 de diciembre de 2018 desde: <http://www.redescristianas.net/choque-de-civilizaciones-eugenio-trias/>
- TORRENTE GISBERT, José María (2007). “Reflexión Crítica sobre la Situación Mundial Actual”. *HAOL*, (12), 183-192. Recuperado el 2 de febrero de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/395726558/Dialnet-ReflexionCriticaSobreLaSituacionMundialActual-2479471-pdf>
- TORTOSA, José María (2006). “Sobre el Carácter Humano del Poder Mundial”. *Dialnet*, 5 (13), 1-17. Recuperado desde: <https://journals.openedition.org/polis/5380>
- TUBINO, Fidel. (2004). “La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural”. *Red Internacional de Estudios Interculturales*, 1-19. Recuperado el 15 de septiembre de 2018 desde: <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/54115/121.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- URRUTIA LEÓN, Manuel M. (2008) “¿Hacia una civilización universal? Una crítica del «choque de civilizaciones» de Huntington”. *Estudios de Deusto*, 52(2), 1-29. Recuperado el 15 de diciembre de 2018 desde: DOI: [http://dx.doi.org/10.18543/ed-56\(2\)-2008pp105-133](http://dx.doi.org/10.18543/ed-56(2)-2008pp105-133)
- VAÏSSE, Justin (2010). “Why Neocoservatism Still Matter”. *Policy Paper*, (20), 1-5. Recuperado el 28 de noviembre de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/117223504/Neoconservatism>
- VALLESPI, Jordi (1999). “Interculturalidad e Identidad Cultural”. *Revista Interuniversitaria de formación del profesorado*, (36), 45-56. Recuperado el 16 de septiembre de 2018 desde: http://w.aufop.com/aufop/uploaded_files/articulos/1247329607.pdf
- VARGAS, Roy Alfaro; CRUZ RODRÍGUEZ, Omar (2010). “Teoría del Conflicto Social” *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Sistema de Información Científica Y Posmodernidad, Revista de Ciencias Sociales (Cr) II-III*, (128-129), 63-70. Recuperado el 2 de febrero de 2019 desde: <http://www.redalyc.org/pdf/282/28224469007.pdf>
- WALKER, Ignacio; Cieplan-, Uqbar (2009). “Democracia en América Latina: entre la esperanza y la desesperanza”. *Estudios Internacionales*, (169), 129-133. Recuperado el 2 de abril de 2018 desde: <https://revistaei.uchile.cl/index.php/REI/article>

- WALZER, Michael (2002). "The Triumph of Just War Theory (and the Dangers of Success)". *Source: Social Research*, 69 (4). Recuperado el 2 de febrero de 2018 desde: <https://www.sss.ias.edu/files/pdfs/Walzer/TriumphJustWarTheory.pdf>
- WILLIAMS, Raymond (1976). "Cultura". *Fontana*, 76-82. Recuperado el 15 de agosto de 2018 desde: <https://es.scribd.com/document/165622723/Cultura-Williams>.
- WIMMER, Franz Martin (1995). "Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?". *Revista. Filosofía Universitaria. Costa Rica*, XXXIII, (80), 7-19. Recuperado desde: <http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.XXXIII/No.%2080/Franz%20Martin%20Wimmer%20filosofia%20intercultural%20Nueva%20disciplina%20o%20nueva%20orientacion%20de%20la%20filosofia.pdf>
- WOLFE, Alain (2004). Native Son: "Samuel Huntington Defends the Homeland". *Foreign Affaire*, mayo-junio, párr., 19. Recuperado desde: <https://www.foreignaffairs.com/reviews/reviewessay/2004-05-01/native-son-samuel-huntington-defends-homeland>
- ZAPATA MARTÍ, Ricardo (2001). "Evolución de las propuestas de la Cepal: su aporte al desarrollo". *Comercio Exterior*, 51(2), 138-153. Recuperado desde: <http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/39/4/RCE.pdf>
- YANNUZZI, María de los Ángeles (2010). "Continuidades y Discontinuidades de la Democracia en un Mundo Global". *Kairos, Revista de Temas Sociales*, 14(25). Recuperado desde: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3702341.pdf>

Artículos de periódicos en versión digital

- BAUDRILLARD, Jean (2 de noviembre del 2001). "El Terrorismo". *Le Monde*, pp. 2-3. Recuperado el 1 de diciembre de 2020 desde: http://www.infofilosofia.info/filosofiames/index.php?option=com_content&view=article&id=10:jeanbaudrillard&catid=97&Itemid=640&showall=&limitstart=1
- BECK, Ulrich (12 de diciembre de 2006). "Por qué se equivoca Huntington". *El País*, párr., 10. Recuperado el 2 de agosto de 2019 desde: <http://www.iceta.org/ub211206.pdf>
- BÉJAR, Helena (24 de octubre del 2001) "Desmontando el choque de civilizaciones". *Le Monde*, párr., 19. Recuperado el 5 de julio de 2019 desde: www.geocities.ws/posdatas/bejar0212.html
- KRAUZE, Enríquez (13 de abril del 2004). "Huntington el Falso Profeta". *El país*, párr. 5. Recuperado el 10 de septiembre de 2019 desde: https://elpais.com/diario/2004/04/13/opinion/1081807207_850215.html
- TOURAINÉ, Alain (15 de diciembre del 2001). "Choques de Cultura o Crisis de Hegemonía". *El País*, párr., 4. Recuperado el 18 de abril de 2018 desde: https://elpais.com/diario/2001/12/15/opinion/1008370810_850215.html
- ROJAS, Alberto (24 de diciembre de 2011). "La Perestroika facilitó el fin de la Guerra Fría". *EL UNIVERSAL*, párr., 35. Recuperado el 5 de julio de 2017 desde: <http://www.eluniversal.com.mx/internacional/75814.html>
- SAUVY, Alfred (14 de agosto de 1952). "Trois Monde Une Planète". *L'Observateur*, (118), 14. Recuperado el 18 de octubre de 2018 desde: <http://www.homme-moderne.org/societe/demo/sauvy/3mondes.html>

Carta en versión digital

- ENOLA, Aird; Atlas, John; Belsky, Jay; Blankenhorn, David; Bosworth, David; Boyd, R. Maurice... (14 de enero del 2002). "What We're Fighting For. A Letter from America". Recuperado el 1 de septiembre de 2019 desde: <http://americanvalues.org/catalog/pdfs/what-are-we-fighting-for.pdf>

Discurso en versión digital

RODRÍGUEZ ZAPATERO, José Luis (2009, septiembre). “Alianza de Civilizaciones”. Discurso presentado en la 59ª Asamblea General. Recuperado el 15 de diciembre de 2018 desde: <http://www.radiocable.com/zapatero-onu-2009-2.html>

Entrevista en versión digital

MÜLLER, Harald (16 de junio de 2020). "Este no es el mundo que propuso Huntington". Entrevistado por Rousbeh Legatis de Inter Press Service. Agencia de Noticia. Recuperado desde: <http://www.ipsnoticias.net/2013/10/este-no-es-el-mundo-que-propuso-samuel-huntington/>

Ley en versión digital

PUBLIC LAW 104–132 (April 24, 1996). Antiterrorism and Effective Death Penalty Act of 1996, pp. 1-107. Recuperado el 4 de junio de 2019 desde: <https://www.govinfo.gov/content/pkg/PLAW-104publ132/pdf/PLAW-104publ132.pdf>

Periódico versión digital

FERGUSON, Niall (30-de abril de 2006). “El choque de civilizaciones”. *Letras libres*, párr, 20. Recuperado el 7 de junio de 2018 desde: <http://www.letraslibres.com/mexico/el-choque-civilizaciones>

Ponencias y congresos en versión digital

BARDAJÍ, Rafael L. (9 de marzo de 2005). “La alianza de civilizaciones - Elementos para una crítica. En Grupo de Estudios Estratégicos GEES,” *Análisis*, (77), 1-6. Ponencia presentada en Faes. Recuperado el 15 de noviembre de 2017 desde: https://www.almendron.com/politica/pdf/2005/spain/spain_2217.pdf

CALDUCH CERVERA, Rafael (1991). “La Perestroika Soviética y los Procesos de cambios en los Países Balcánicos”, (1), 271-332. Recuperado el 10 de diciembre de 2018 desde: http://www.ehu.es/cursosderechointernacionalvitoria/ponencias/pdf/1991/1991_7.pdf

DESSEU, A. (1974). “Civilización y Barbarie” en la Novela Latinoamericana. *AIH Acta V del Congreso*. Recuperado el 16 de noviembre de 2018 desde: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/05/aih_05_1_030.pdf

GARCÍA DOMÍNGUEZ, Luis Miguel; GONZÁLEZ CORTÉ, José Ramón (2001). “Breves Anotaciones del Concepto de Cultura en el Mundo Clásico”. *Acta del III Congreso de Humanidades Clásicas*, 35-44. Recuperado el 17 de julio de 2018 desde: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2676951.pdf

MARAVALL, José Antonio (1974). “La palabra “civilización” y su sentido en el siglo XVIII”. Ponencia presentada en el *Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*, del 2 al 8 de septiembre. En Maxime Chevallier, François López, Joseph Pérez y Noël Salomón (eds.) pp. 80-104. Bordeaux: Universidad de Bordeaux. Recuperado el 4 de abril de 2018 desde: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/05/aih_05_1_008.pdf

REMIRO BROTONS, Antonio (1994). “Civilizados, bárbaros y salvajes. Nuevo Orden Internacional”. Conferencia publicada en *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*. (1),1-14. Recuperado el 8 de noviembre de 2018 desde: <https://www.ehu.es/documents/10067636/10652079/1994-Antonio-Remiro-Brotons.pdf/925fc465-5426-f70b-0af6-06c56f1ed3cd>

Resoluciones en versión digital

- ONU (1998a). “Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones”. Resolución. 53/22. Recuperado el 12 de abril de 2019 desde: <https://undocs.org/es/A/RES/53/22>
- ONU (1998b). “Decenio de la cultura de paz y la no violencia para los niños del mundo (2001-2010). Resolución 53/25. Recuperado el 12 de abril de 2019 desde: <https://undocs.org/es/A/RES/53/25>.
- ONU (1999). “Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones”. Resolución 54/113. Recuperado el 12 de abril de 2019 desde: <https://undocs.org/es/A/RES/54/113>
- ONU (2000). “Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones”. Resolución 55/23. Recuperado el 12 de abril de 2019 el 12 de abril de 2019 desde: <https://undocs.org/es/A/RES/55/23>
- ONU (2001). “Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones”. Resolución 56/6. Recuperado el 12 de abril de 2019 desde: <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/56/6>

Telegrama en versión digital

KENNAN, George (22 de febrero de 1946). “Long Telegram”. Wilson Center. En Digital Archive International History Declassified. Record Group 59), Central Decimal File, 1945-1949, 861.00/2-2246; reprinted in US Department of State, ed., *Foreign Relations of the United States, 1946, Volume VI, Eastern Europe; The Soviet Union* (Washington, DC: United States Government Printing Office, 1969), 696-709. Recuperado el 13 de febrero del 2019, desde: <https://digitalarchive.wilsoncenter.org/document/116178.pdf>

Tesis doctorales en versión digital

- JIMÉNEZ RUIZ, José Ángel (2005). *E.P. Thompson, la conciencia crítica de la Guerra Fría. Democracia, pacifismo y Diplomacia ciudadana*. (Tesis doctoral). Recuperado el 8 de octubre de 2020 desde: <https://hera.ugr.es/tesisugr/15327954.pdf>; http://www.worldcat.org/title/ep-thompsonla-conciencia-critica-de-la-guerra-fria-democracia-pacifismo-y-diplomacia-ciudadana/oclc/433420220&referer=brief_results
- PUENTE SÁNCHEZ, Javier de la (2010). *La interpretación del mundo contemporáneo en Huntington: una relectura crítica de ‘El choque de civilizaciones*. (Tesis doctoral). Recuperado el 10 de septiembre de 2020 desde: <http://studylib.es/doc/3045684/tesis66-100823.pdf>
- OZOUKOUO LÉA, N’drin (2013). *La dualidad Civilización/Barbarie en la selva de José Eustasio Rivera: Las vorágines, los llanos de Rómulo Gallegos: Doña Bárbara y las Pampas de Ricardo Güiraldes: Don Segundo Sombras* (Tesis doctoral). Recuperado 2 de julio de 2020 desde: http://docshare.tips/tesisdoctoral-civilizacion-barbarie_58c49a1bb6d87f1c0d8b5bbc.

ANEXOS

Anexo 1 Conceptos de choque en Samuel P. Huntington

Concepto de choque en Huntington	Significado en correspondencia a la Guerra Fría y la postguerra fría
Choque Intracivilizatorio	Se refiere al enfrentamiento bipolar entre Estados Unidos y la URSS por mantener su dominio estratégico en el mundo. Según Huntington era ideológico.
Choque cultural	Huntington lo utiliza para analizar los choques y conflictos, por las diferencias culturales. Para el autor, supera el intracivilizatorio, al entrar al escenario varias civilizaciones, sin embargo, al responsabilizar la cultura de los conflictos, le atribuye la responsabilidad del choque de civilizaciones. No refiere a la literatura que desde 1960 utiliza el concepto.
Choque de civilizaciones	En el pensamiento de Huntington se refiere a las confrontaciones por las diferencias culturales. Huntington lo utiliza como sinónimo de choque cultural, aunque no lo refiere en sus escritos, por los usos que le da.

En la tesis se defiende que las tres nociones son imprescindibles para comprender la visión de Huntington de los conflictos interculturales durante la Guerra Fría y en la postguerra fría.

Anexo 2
Diferencia en la noción de choque de Samuel P. Huntington,
Karl Popper y otros autores

Concepto de choque cultural	Interpretaciones
Samuel Phillips Huntington	Enfrentamiento entre civilizaciones por las diferencias culturales, no contempla los aportes de los autores que analizaron el choque desde 1960. Las relaciones culturales se reducen al conflicto sin reconocer otras etapas.
Karl Popper	Concibe el choque cultural como una oportunidad para debatir las diferencias desde la racionalidad crítica y el diálogo crítico.
Adler y Oberg	Coinciden en que el choque cultural implica etapas, luna de miel (contacto intercultural), crisis (desintegración-reintegración), recuperación (autonomía), adaptación (independencia).
Alves López y de la Peña Portero (2005)	Coinciden con Adler y Oberg en las etapas.
Schoeffel y Thompson	El encuentro entre cultura puede generar crisis y conflictos en el proceso de asunción de los cambios. Defienden la existencia de un punto de partida, crisis, la tregua, recuperación y desarraigo. Existe coincidencia entre Adler y Oberg en cuanto a la similitud de las etapas.

Anexo 3

Tipos de conflictos según Samuel P. Huntington durante la postguerra fría

Tipos de conflictos	Impacto
Particulares	Se producen en la línea de Fractura entre Estados vecinos. Conflicto entre EE. UU. y los mexicanos por la identidad cultural.
Mundiales	Estados centrales de civilizaciones diferentes. Conflictos entre Occidente y el islam. Conflictos entre Asia y China con EE. UU.
Mixtos	Guerra en la línea de fractura. Se produce cuando existen conflictos prolongados dentro de un Estado o entre grupos de civilizaciones diferentes.

Huntington plantea que la existencia de Estados centrales dentro de las civilizaciones puede evitar y solucionar los conflictos, sustituyendo el rol de las potencias de la Guerra Fría.