

# El lugar de las civilizaciones en Relaciones Internacionales: el caso latinoamericano

## *The place of the civilizations in International Relations: the Latinoamerican case*

Juan David Correa Henao<sup>1</sup>

### Resumen

Desde la aparición de *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, de Samuel P. Huntington, la variable culturalista pasó a ser parte de la caja de herramientas de la disciplina de Relaciones Internacionales. Desde esta perspectiva, los Estados no entablan sus relaciones con el mundo sólo por intereses económicos, políticos y militares, sino que también lo hacen por sus adscripciones culturales y civilizacionales. Sin embargo, han sido varios los científicos sociales e internacionalistas que han propuesto, con un nombre distinto al de civilizaciones, la existencia de bloques regionales cimentados en lazos culturales. Así, conceptos como el de polos regionales, grandes espacios, potencias centrales, Estados continentales, etc., vienen a ser sinónimos de las civilizaciones y a constituir entre todos el enfoque geocultural. Desmoralizar entonces el concepto de civilización y destacar otras ideas similares a las del choque de civilizaciones sería un buen punto de partida para reconocer el aporte de esta perspectiva analítica. En el siguiente trabajo el propósito es ubicar el rol que juegan las civilizaciones en las relaciones internacionales contemporáneas, discutiendo sobre las diferencias conceptuales existentes entre cultura y civilización y distinguiendo, a su vez, el significado ilustrado de civilización en singular y la acepción plural actual. También se buscará desenredar el galimatías conceptual existente dentro del enfoque geocultural mencionado y, por último, rescatar la importancia del mismo para comprender la situación regional de América Latina.

**Palabras clave:** Identidad cultural, civilización, América Latina, geopolítica, cultura, relaciones internacionales.

### Abstract

Since the appearance of *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, by Samuel P. Huntington, the cultural variable has become part of the toolbox of the discipline of International Relations. From this perspective, States do not establish their

---

<sup>1</sup> Politólogo de la Universidad EAFIT (Medellín, Colombia). Maestro en Estudios en Relaciones Internacionales por la UNAM. Ha sido profesor en la Universidad EAFIT y actualmente es profesor adscrito a la Academia Yurupary (Medellín, Colombia). Correo electrónico: [juan.correa@yurupary.edu.co](mailto:juan.correa@yurupary.edu.co)

relations with the world only for economic, political and military interests, but also what they do for their cultural and civilizational affiliations. However, there have been several social and international scientists who have proposed, with a name different from that of civilizations, the existence of regional blocks based on cultural ties. Thus, concepts such as regional poles, large spaces, central powers, continental States, etc., come to be synonymous with civilizations and constitute the geocultural approach among all. Demoralizing the concept of civilization and highlighting other ideas similar to those of the clash of civilizations would be a good starting point to recognize the contribution of this analytical perspective. The following work aims to locate the role that civilizations play in the contemporary International Relations, discussing the conceptual differences between culture and civilization and distinguishing in turn the illustrated singular meaning of civilization and the current plural meaning. It will also seek to unravel the existing conceptual confusion within the aforementioned geocultural approach and, finally, to rescue the importance of the same approach to understand the regional situation in Latin America.

**Key words:** Cultural identity, civilization, Latin America, geopolitics, culture, international relations.

## Introducción

Hace unos años, tras discutir asuntos de índole petrolífera, el rey de Arabia Saudita, Abdalá bin Abdelaziz, lanzó una inusitada propuesta a Vladimir Putin, primer mandatario ruso: dejarle comprar un predio en Moscú para la construcción de una gran mezquita. Putin contestó de manera afirmativa a cambio de que el rey le permitiera erigir un templo ortodoxo en sus dominios. El rey reaccionó con sorpresa, argumentando que eso no era posible en tanto que su religión, la ortodoxa, no era la verdadera y no se podía engañar al pueblo, lo que llevó a Putin, desde su consabida audacia, a esgrimir: “yo pienso igual de su religión y sin embargo permitiría edificar su templo si hubiera correspondencia, así que hemos terminado el tema”<sup>2</sup>.

En el escenario de las relaciones internacionales actuales, la cultura tiene un papel protagónico: además de nutrir los proyectos políticos de construcción de nación a nivel interno entre los Estados, les da sustento a los proyectos de integración regional a nivel externo. La constitución de bloques geopolíticos para afrontar los procesos globalizadores tiene como pegamento principal la identidad cultural y, dentro del espectro que abarca, la identidad civilizacional en específico. La forma de ser de un determinado pueblo, esto es, lo cultural, no se agota en las expresiones que pueda manifestar en el marco de lo social; también incide y repercute directamente en la esfera de lo político, esto es, el mundo de la toma de decisiones. La política, además

<sup>2</sup> Jorge Enrique Mújica, 27 de agosto de 2015, “Las lecciones que Vladimir Putin ofrece a Occidente a propósito de la no reciprocidad”, disponible en <https://www.actualidadyanalisis.com/2014/10/las-lecciones-que-vladimir-putin-ofrece.html>

de administrar el poder y los recursos del mundo, sirve para moldear y expresar las representaciones identitarias de una colectividad dada. Definir el “quiénes somos” y el “nosotros” es una de las actividades más relevantes en el espectro estatal. Evidentemente, en la caracterización del *ethos* de una sociedad hay juegos de intereses claros, pero también hay expresiones naturales de una forma particular de hacer, sentir y pensar de un pueblo.

El siglo XXI se ha destacado por tener una sociedad internacional multipolar y multicivilizacional. Normalmente cada polo o región se sincroniza con una identidad civilizacional específica. De esta forma, la Unión Europea se sincroniza con la civilización occidental, Rusia y su entorno con la civilización ortodoxa; China y su entorno con la civilización sínica; la India con su propia civilización, al igual que Japón, y así sucesivamente. Cada bloque, por lo general, se siente seguro de sí mismo y tiene muy clara su adscripción civilizacional, su particularidad, su historia y, de cierta manera, su rol internacional de acuerdo a su poderío. Ninguna potencia mundial se encuentra debatiendo actualmente al interior, en sus instituciones políticas, quién es ni cómo llegó a serlo. Tal como lo demuestra la anécdota inicial, el ministro ruso y el rey de Arabia saben que no sólo representan a un Estado, sino que representan a una cultura (dentro de la que se halla la religión). Si florece una potencia, en automático florecen sus valores, su identidad y sus cosmovisiones.

Otra realidad es la que vive América Latina. Su historia particular ha provocado una disyuntiva identitaria en el entendido del aspecto civilizacional. No ha sabido si autoafirmarse como parte constitutiva de la civilización occidental, de la que hereda varios ítems culturales, o como otra forma civilizatoria original. Desde los procesos de independencias hasta hoy, la región ha tenido una brújula cultural dual y en ocasiones se ha quedado sin brújula alguna. La lucha por su reconocimiento ha contrastado en forma permanente con la sumisión a los valores y las valoraciones occidentales. La dicotomía identitaria se ha expresado en dos ideologías políticas particulares: el panamericanismo y el latinoamericanismo. La primera de ellas percibe a todos los países del continente americano como una unidad. Estados Unidos, que acuñó el concepto de panamericanismo, ve a sus vecinos como hermanos, ya que además de poseer una historia similar, poseen los valores de la democracia y el liberalismo. Muchos pensadores latinoamericanos han suscrito este pensamiento. Por su parte, el latinoamericanismo hace hincapié en la identidad de una región del continente: América Latina. Su postura afirma que los pueblos de esta parte de América fueron colonizados al mismo tiempo por España y Portugal, que se independizaron más o menos en la misma época y que constituyeron repúblicas del mismo corte, amén de que todos hablan la misma lengua (o una lengua parecida, en el caso de Brasil), han practicado de manera tradicional la misma religión y que tienen problemas casi idénticos. Estas características comunes hicieron que el latinoamericanismo tuviera como propósito

integrar, e incluso unificar, a la región en un solo bloque político. Una de las expresiones más vividas de esta ideología es la que planteó a mediados del siglo XIX Francisco Bilbao, quien propuso una Confederación de las Repúblicas Latinoamericanas, arguyendo que:

uno es nuestro origen y vivimos separados. Uno mismo es nuestro bello idioma y no nos hablamos. Tenemos un mismo principio y buscamos aislados el mismo fin. Sentimos el mismo mal y no unimos nuestras fuerzas para conjurarlo. Columbramos idéntica esperanza y nos volvemos las espaldas para alcanzarla. Tenemos el mismo deber y no nos asociamos para cumplirlo. La humanidad invoca en sus dolores por la era nueva, profetizada y preparada por sus sabios y sus héroes —por la juventud del mundo regenerado, por la unidad de dogma y de política, por la paz de las naciones y la pacificación del alma.<sup>3</sup>

La dicotomía planteada sigue vigente en la actualidad. Esta anomalía se postula como una variable interesante para entender parte del accionar político de la región y los intereses que hay en juego. Si bien se acepta que el proceso identitario no se construye “de manera lineal ni unidireccional” y que, por el contrario “la confrontación y afirmación, como movimientos fundamentales de toda construcción de identidad, pueden estar atravesadas por múltiples procesos, por múltiples contradicciones y que van en distintos sentidos”;<sup>4</sup> se afirma que el caso latinoamericano es *sui generis*, ya que los países de la región no han visto que el consenso de un imaginario supranacional puede llevar a unos réditos geopolíticos incalculables.

## Cultura y civilizaciones

La palabra “civilización” tiene un sonido muy estridente y más si se considera en singular. Esto se debe a que el significado al que aludía tal vocablo en el momento de su aparición se interpreta desde la lupa moral de la actualidad en forma peyorativa, y con toda razón.

La palabra “civilización” nace en la Francia de la Ilustración o en el considerado Siglo de las Luces (XVIII). En general, este concepto resume:

todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas “más primitivas”. Con el

<sup>3</sup> Francisco Bilbao, “Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas” en Raymundo Ramos, *El ensayo político latinoamericano en la formación nacional*, Instituto de Capacitación Política, México, 1981, p. 155.

<sup>4</sup> Daniela Rawicz, *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*, Universidad de la Ciudad de México, México, 2003, p. 19.

término de “civilización” trata la sociedad occidental de caracterizar todo aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas.<sup>5</sup>

Visto desde esta perspectiva, el concepto “civilización”, acuñado por los franceses ilustrados, es una oda a las realizaciones de su pueblo en particular y de Europa Occidental en general. La razón por la que se convirtió en la actualidad en un concepto imputable es que en esencia la exaltación de las mencionadas realizaciones discrimina a la contraparte que no las logró o tiene otras y lo califica abiertamente de “bárbaro”, “salvaje” o “primitivo”.

En sentido estricto, los factores que diferencian a una sociedad civilizada de una primitiva en el entendido en cuestión son la urbanización, la alfabetización y la regulación de la sociedad por medio de consenso (o un contrato social, en términos rousseauianos). El asunto urbano es preponderante. Es por ello que una de las posibles etimologías de la palabra es *civítá*, que significaba “ciudad” en latín. Además de estos factores diferenciales, también estaba la capacidad artística o estética y la producción de ideas filosóficas. Es decir, el mismo concepto aunaba las contribuciones de un pueblo en cuestiones meramente materiales (urbanismo, técnica y tecnología) y espirituales (producciones artísticas, religiosas y filosóficas).

No obstante, los alemanes confundirían un poco el significado de “civilización” con el concepto de “cultura”. Para ellos había una distinción tajante entre ambos vocablos. “Civilización” era la epidermis de una sociedad, eran los logros estrictamente prácticos y materiales, mientras que “cultura” remitía a las aspiraciones más nobles de un pueblo y las obras realizadas por el espíritu del mismo. Designaba más la personalidad o el carácter de un pueblo. Así pues:

en el ámbito germanoparlante “civilización” significa algo muy útil, pero con un valor de segundo grado, eso es, algo que afecta únicamente a la exterioridad de los seres humanos, solamente a la superficie de la existencia humana. La palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos, la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia y por la propia esencia es “cultura” (...) el concepto francés e inglés de “civilización” puede referirse a hechos políticos o económicos, religiosos o técnicos, morales o sociales, mientras que el concepto alemán de “cultura” se remite sustancialmente a hechos espirituales, artísticos y religiosos, y muestra una tendencia manifiesta a trazar una clara línea divisoria entre los hechos de este tipo y los de carácter político, económico y social. El concepto francés e inglés de “civilización” puede referirse a las realizaciones, a los logros, pero también se refiere a la actitud, a la “*behaviour*” de los seres humanos, con independencia de

<sup>5</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016, p. 83.

si han realizado algo o no. Por el contrario, en el concepto alemán de “cultura” prácticamente ha desaparecido la referencia a la “*behaviour*”, eso es, a los valores que pueda tener un ser humano por su mero existir y su mero comportarse, con independencia de sus realizaciones.<sup>6</sup>

Pese a esta disputa conceptual, la definición francesa fue la que prevaleció y se difundió durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX. Junto con la idea de “civilización”, Francia y otros imperios de la época intentaron llevar el “progreso” a las demás comunidades del mundo (colonias o no) con la intención de mejorar sus modos de vida.

Los términos de “civilización” y “civilizado”, estrechamente ligados a los de “progreso”, “perfeccionamiento” e “ilustración”, reflejan en esa obra la conciencia de un cometido particular de Europa en la historia de la humanidad, cometido al que habría llegado gracias a los progresos del comercio y la industria, al auge del tercer estado, al invento de la imprenta y, en fin, al avance acelerado de las ciencias y las artes que sería una de sus consecuencias. Además de un proyecto político (...) los autores suponen el reconocimiento de un proceso sociocultural, potencialmente universal, cuyos motores fundamentales son el comercio y la industria, y el nacimiento de una clase media laboriosa, fundamento de la economía.<sup>7</sup>

La dicotomía de civilizado *vs* bárbaro vino a mitigarse un poco con la emergencia de la antropología. La aparición de esta ciencia social hizo que se cambiaran los apelativos de “bárbaro”, “salvaje” o “primitivo” por el de culturas tradicionales que se distinguían por ser rurales, cerradas, pequeñas y no cambiar mucho sus costumbres. Por su parte “las civilizaciones” serían sociedades urbanas, abiertas, grandes y cambiantes.

Respecto al factor del cambio, el historiador británico Arnold Toynbee, quien denomina a las culturas tradicionales como “sociedades primitivas”, nos dice que:

Una diferencia esencial entre las civilizaciones y las sociedades primitivas tal como nosotros las conocemos es la dirección tomada por la mimesis o imitación. La mimesis es un rasgo genérico de toda vida social. Su actuación puede observarse tanto en las sociedades primitivas como en las civilizaciones (...) Opera, sin embargo, en diferentes direcciones en las dos especies de sociedad. En las sociedades primitivas, por lo que sabemos, la mimesis se dirige a la generación más vieja y hacia los antecesores muertos que se hallan, invisibles pero no imperceptibles, a la espalda de la generación más vieja de los vivos, reforzando su prestigio. En una sociedad cuya mimesis se dirige hacia el pasado, gobierna la costumbre,

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Hans-Jürgen Lüsebrink, “Civilización” en Vincenzo Ferrone, *Diccionario histórico de la Ilustración*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 150.

y la sociedad permanece estática. Por otra parte, en las sociedades en proceso de civilización, la mimesis se dirige hacia personalidades creadoras que logran una adhesión porque son precursores. En tales sociedades se rompe la “corteza del uso”, como lo llamó Walter Bagehot en su *Física y Política*, y la sociedad se pone en movimiento dinámico siguiendo un proceso de cambio y crecimiento.<sup>8</sup>

Otra definición importante respecto al término “civilización” proviene de uno de los mayores pensadores del concepto durante el siglo XX, quien inspiró a muchos estudiosos de la temática: Oswald Spengler. Este autor alemán decía que “civilización” es el destino de una cultura, su fase culminante y “su secuela orgánico-lógica, cumplimiento y final”. Una cultura, continuaba, “no se convertía en civilización hasta que no estaba en decadencia. De repente se endurece, se gangrena, su sangre se congela, su fuerza se evapora y se convierte en una civilización”.<sup>9</sup>

En una exposición más detallada sobre la caracterización de cultura y civilización desde la óptica de Spengler, Fernand Braudel nos comparte que:

toda civilización es, en efecto, una “cultura”. Vive entonces bajo el signo de la creación, del ímpetu, de la imaginación creadora. “seres vivos de orden supremo” a quienes toda esperanza está permitida, puesto que “el destino es siempre joven”, sólo las “culturas” son grandes, “bajo el sol del verano (...), en la época de Fidias o de Mozart”. Cada una de ellas se afirma como un ser original, exclusivo, “una isla en medio del océano”. Pero llega el momento en que toda cultura se transforma obligatoriamente en civilización, en este “fin de devenir”. Deja entonces de ser un organismo vivo, y sólo se mantiene gracias a la velocidad adquirida, ya que “el fuego de su alma se ha apagado” y el verano ha cedido el sitio al invierno. La civilización ya no inventa nada: no es más que “un paso de gigante (...) hacia su muerte”.<sup>10</sup>

La obra de Spengler constituye un punto de inflexión en la temática de las civilizaciones por tres motivos. Por un lado, erradica definitivamente la idea de que existe un solo modo de ser civilizado o de que existe una sola “civilización” que triunfó sobre las demás: la occidental. Se despoja del eurocentrismo clásico decimonónico y empieza a hablar de “civilizaciones” en plural.<sup>11</sup> Con esta perspectiva

<sup>8</sup> Arnold Toynbee, *Estudio de la Historia. Compendio I*, Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 89.

<sup>9</sup> Citado en Felipe Fernández-Armesto, *Civilizaciones. La lucha del hombre por controlar la naturaleza*, Taurus, Madrid, 2002, p. 32.

<sup>10</sup> Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales*, Tecnos, Madrid, 1978, p. 17.

<sup>11</sup> Véase Peter Katzenstein, “A world of plural and pluralist civilizations: multiple actors, traditions and practices” en Peter Katzenstein (ed.), *Civilizations in World Politics*, Routledge, Oxford, 2010.

<sup>12</sup> Amitav Acharya, “Global International Relations and regional worlds: a new agenda for International Studies” en *International Studies Quarterly*, vol. 58, 2014, International Studies Association, Inglaterra, p. 651.

revolucionaria se evita lo que el internacionalista Acharya denomina el “excepcionalismo” o “parroquialismo”, que no es otra cosa más que la tendencia a considerar las características propias de un grupo humano (sociedad, Estado o civilización) como un todo homogéneo, único y superior a los demás grupos.<sup>12</sup> Utilizando una metáfora genial, dice que el esquema miope de “historia universal” tripartito de antigüedad, medioevo y modernidad profesado en Europa occidental:

Hace girar las grandes culturas en torno nuestro, como si fuéramos nosotros el centro de todo el proceso universal. Yo lo llamo sistema tolemaico de la historia. Y considero como el descubrimiento copernicano, en el terreno de la historia, el nuevo sistema en el cual la Antigüedad y el Occidente aparecen junto a la India, Babilonia, China, Egipto, la cultura árabe y la cultura mejicana, sin adoptar en modo alguno una posición privilegiada. Todas estas culturas son manifestaciones y expresiones cambiantes de una vida que reposa en el centro; todas son orbes distintos en el devenir universal, que pesan tanto como Grecia en la imagen total de la historia y la superan con mucho en grandeza de concepciones y en potencia ascensional.<sup>13</sup>

Por otro lado, Spengler esgrime una novedad sorprendente. La extrapolación del léxico y metalenguaje de la biología a los fenómenos histórico-culturales. Dice lúcidamente que existen:

múltiples culturas poderosas, que florecen con vigor cósmico en el seno de una tierra madre, a la que cada una de ellas está unida por todo el curso de la existencia. Cada una de esas culturas imprime a su materia, que es el hombre, su forma propia; cada una tiene su propia idea, sus propias pasiones, su propia vida, su querer, su sentir, su morir propios. Hay aquí colores, luces, movimientos, que ninguna contemplación intelectual descubre aún. Hay culturas, pueblos, idiomas, verdades, dioses, paisajes, que son jóvenes y florecientes; otros que son ya viejos y decadentes; como hay robles, tallos, ramas, hojas, flores, que son viejos y otros que son jóvenes. Pero no hay “humanidad” vieja. Cada cultura posee sus propias posibilidades de expresión, que germinan, maduran, se marchitan y no reviven jamás. Hay muchas plásticas muy diferentes, muchas pinturas, muchas matemáticas, muchas físicas; cada una de ellas es, en su profunda esencia, totalmente distinta a las demás; cada una tiene su duración limitada; cada una está encerrada en sí misma, como cada especie vegetal tiene sus propias flores y sus propios frutos, su tipo de crecimiento y de decadencia. Esas culturas, seres vivos de orden superior, crecen en una sublime ausencia de todo fin y propósito, como flores en el campo.<sup>14</sup>

Por último, Spengler mantiene imbricados los conceptos de “cultura” y “civilización”, extraño en un pensador alemán, aunque el legado teutón lo esboza con

<sup>13</sup> Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Espasa, Madrid, 1966, p. 44.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 48.

la afirmación de que la producción de un pueblo está en la fase de la cultura y que el resultado inercial de la producción de conocimiento de un pueblo se denomina “civilización”.

Para empezar a perfilar definiciones diáfanas de lo que significarán cultura y civilizaciones en este trabajo, hay que mencionar que se rescatarán dos ideas spenglerianas: que las civilizaciones son plurales y que los términos de cultura y civilización van unidos. Habría que aclarar que “civilizaciones” en este trabajo se entenderán como grandes culturas que aglutinan grandes zonas geográficas y no como fase de algún proceso histórico-social.

Ahora bien: ¿qué se asumirá por cultura? Si bien algunas referencias al término remiten a los productos culturales engendrados en una sociedad específica, pasando de la alta cultura (arte, literatura, etc.) a la baja cultura (patrones de entretenimiento popular y predilecciones de consumo), la cultura de la que se hablará será entendida como el *ethos* (cosmovisión) de un pueblo determinado, que está basado en “la lengua, las creencias religiosas y los valores sociales y políticos, así como en las concepciones de lo que está bien y está mal, de lo apropiado y lo inapropiado, y a las instituciones objetivas y pautas de comportamiento que reflejan esos elementos subjetivos”.<sup>15</sup>

Esta idea podemos reforzarla con la de Gilberto Giménez cuando habla de “culturas particulares”. Señala que cuando se habla de estas culturas se hace referencia a la cultura:

como sustrato de vida (*life support systems*), esto es, como la configuración compleja de creencias, normas, hábitos, representaciones y repertorios de acción elaborados por los miembros de un determinado grupo humano a lo largo de su historia por medio de un proceso de ensayos y errores, con el fin de dar sentido a su vida, de resolver sus problemas vitales y de potenciar sus habilidades. Este tipo de cultura es, por su propia naturaleza, particularizante, social y geográficamente localizada y, principalmente, diferenciadora con respecto a los “otros”, lo que quiere decir que está siempre disponible como matiz potencial de identificación social.<sup>16</sup>

Ambas definiciones hacen gala de una definición más escueta de cultura planteada por el pensador alemán Johann Herder, que profería que *Kultur* “remitía a la perspectiva de una fragmentación de maneras de vivir y pensar propias de grupos (...) y pueblos”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Samuel P. Huntington, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2004, pp. 46-48 y 51.

<sup>16</sup> Gilberto Giménez, “Globalización y cultura” en *Estudios sociológicos*, vol. 20, núm.1, 2002, El Colegio de México, México, p. 28.

<sup>17</sup> Hans-Jürgen Lüsebrink, *op. cit.*, p. 152.

En lo que respecta a las “civilizaciones”, las entenderemos aquí como “formaciones históricas geográficamente extendidas y aglutinadas por tradiciones fuertes que por lo general son religiones de alcance mundial. Se estructuran de forma difusa en términos de centro y periferia y pueden incorporar diferentes sociedades tanto sincrónica como a lo largo del tiempo”.<sup>18</sup>

Las civilizaciones desde la perspectiva que aquí se plantea son constructos históricos que devienen en una suerte de totalidades autocontenidas y que poseen una cosmovisión genuina y autónoma. Sirvámonos una vez más del profesor Giménez para ampliar el concepto de “civilizaciones”. Parafraseando a Braudel, señala que:

Las civilizaciones constituyen estructuras de larga duración que canalizan el curso de la historia. Una civilización se imprime desde la infancia en los sujetos, en sus hábitos motrices, en sus cuerpos y en sus prácticas discursivas. También se inscribe en los paisajes, en los itinerarios de las ciudades y en la cultura material. Adonde quiera que uno vaya por el mundo, uno se topa con clubes, templos, monasterios y familias que cultivan sus tradiciones al margen de todo conservadurismo agresivo y fundamentalista (...). Dichos lugares son conservatorios culturales en el sentido más noble y fundamental del término.<sup>19</sup>

Desde un ámbito netamente descriptivo podemos utilizar de forma pragmática el término “civilización” para dar nombre a las grandes unidades en las que agrupamos a las sociedades al intentar escribir la historia del mundo: “las fracciones más grandes de la humanidad”. Del mismo modo, algunos historiadores han logrado escribir sobre las civilizaciones de forma comparada sin preocuparse demasiado de si sus categorías son coherentes o tienen fundamento. Simplemente han dado por sentada la utilidad de hablar de “Islam”, “Occidente” o “China”. Estos mismos historiadores “se han fiado de la clase de definición carente de valores y minimalista (...) según la cual una civilización es un grupo de grupos que se considera a sí mismo como tal”.<sup>20</sup>

Para terminar, se deben mencionar las principales características de una civilización para tener en cuenta a la hora de nuestro análisis posterior. Braudel nos dice que las civilizaciones son:

- a) espacios que se localizan en un mapa, sea cual fuere su tamaño y su desarrollo económico;
- b) son áreas culturales, en las cuales predominan la asociación de ciertos rasgos culturales;
- c) son sociedades, ya que en éstas se sustentan las civilizaciones y las animan con sus tensiones y progresos; d) son economías, ya que toda civilización está determinado por

<sup>18</sup> Jürgen Habermas, “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?” en *Diánoia*, vol. 53, núm. 60, 2008, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, p. 9.

<sup>19</sup> Gilberto Giménez, *op. cit.*, p. 35.

<sup>20</sup> Felipe Fernández-Armesto, *op. cit.*, p. 38.

datos económicos, técnicos, biológicos y demográficos; e) son mentalidades colectivas, ya que a cada época corresponde una determinada concepción del mundo y de las cosas, una mentalidad colectiva que anima y penetra a la masa global de la sociedad; y por último, f) son continuidades, es decir, que el ingrediente histórico da sentido en la comprensión de las sociedades actuales. Toda civilización, según el autor, es siempre un pasado vivo.<sup>21</sup>

## Civilizaciones en el marco de Relaciones Internacionales

El politólogo Samuel P. Huntington planteó, en un artículo de 1993 y de manera posterior en un libro de 1996, uno de los conceptos más polémicos expuestos recientemente en el ámbito de Relaciones Internacionales, de Ciencia Política y, por qué no, de todas las Ciencias Sociales: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Tal es el revuelo que ha alcanzado dicha idea que algunos académicos la consideran una de las teorías de relaciones internacionales vigentes. La tesis de la teoría es básicamente que “la cultura y las identidades culturales, que en su nivel más amplio son identidades civilizacionales, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la posguerra fría”.<sup>22</sup>

Desglosando esta sentencia podemos decir que la identidad cultural de las personas está recobrando su preponderancia a la hora de comprender las relaciones políticas que tienen los seres humanos, toda vez que esa identidad había pasado a un segundo plano debido al advenimiento de confrontaciones ideológicas de toda índole, desde los nacionalismos hasta el antagonismo entre el capitalismo y el comunismo. Hoy las personas se están definiendo como a través de la historia han solido hacerlo: por medio de la religión, la lengua, la tradición o la costumbre, los valores y las instituciones. Esas definiciones traen diferencias y, potencialmente, conflictos. El autor plantea que la pregunta ideológica propia de la Guerra Fría “¿de qué lado estás?” está siendo reemplazada, una vez que ésta culminó, con la esencial o trascendental pregunta “¿quién eres?”. Las personas están respondiendo a esa pregunta desde la sangre, las creencias, la fe y la familia.<sup>23</sup> Dice que los seres humanos están buscando “agrupamientos a tientas” y los están encontrando en países de cultura semejante y de la misma civilización. De aquí se desprende que las fronteras políticas se están intentando sincronizar con las culturales, sean étnicas, religiosas o civilizatorias. Huntington esboza de manera expresa que “la gente usa la política no sólo para promover sus intereses,

<sup>21</sup> Citado en Graciela Pérez-Gavilán, “El impacto de la globalización: el aporte del enfoque geocultural” en *Política y Cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, México, núm. 10, 1998, p. 196.

<sup>22</sup> Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, p. 20.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 166.

sino también para definir su identidad. Sabemos quiénes somos cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quienes estamos”.<sup>24</sup>

Para el autor, las entidades culturales más altas y más aglutinantes son las civilizaciones. A aquellas le ceden lugar entidades culturales inferiores como las tribus, los grupos étnicos o las naciones. Si bien es cierto que las civilizaciones son realidades culturales, se tienen que considerar las implicaciones políticas que la existencia de éstas traen para estudiar mejor la realidad global. Es verdad que los Estados continúan teniendo la categoría de principales actores del sistema internacional, pero hoy están permeados más que nunca por su cultura y su civilización. A este respecto, Marcello Carmagnani, en un texto llamado *El otro Occidente*, profiere que “además del Estado existe de hecho otra fuerza, igualmente potente, encarnada en actores históricos que desean compartir sus experiencias culturales, y esta fuerza posee una enorme capacidad de propagación espontánea que nunca ha dejado de influir en las decisiones, condicionando así las dimensiones nacionales e internacionales”.<sup>25</sup> Los Estados y los pueblos con culturas afines se están uniendo (como el caso de las dos Alemanias). Los Estados y pueblos con culturas disímiles se están separando (como el caso de Yugoslavia, Sudán del Sur y Ucrania). Hay nuevos alineamientos que se están construyendo a partir de la civilización. Los conjuntos más importantes de Estados no son ya los tres bloques de la Guerra Fría, sino las siete u ocho civilizaciones principales del mundo.<sup>26</sup> En este nuevo mundo, arguye de manera tajante Huntington, “la política local es la política de la etnicidad; la política global es la política de las civilizaciones. La rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el choque de civilizaciones”.<sup>27</sup>

Estas provocadoras y polémicas ideas planteadas por este autor estadounidense han hecho surgir otra variable o modo de estudiar las relaciones internacionales. La punta de lanza del “choque de civilizaciones” está en que le pone luz a aspectos no considerados o soslayados por los internacionalistas hasta ahora y genera una alternativa de pensamiento a las clásicas escuelas de los hiperglobalistas, escépticos, transformacionistas, realistas, marxistas y anárquicos<sup>28</sup> de las Relaciones Internacionales.

Además, con esta visión de la realidad internacional se empieza a fomentar lo que el profesor David Jamil Sarquís denomina un estudio omnicompreensivo de la historia de los diversos sistemas internacionales. Para él, se debe construir con fundamento un enfoque que revise la “configuración de los sistemas internacionales

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>25</sup> Marcello Carmagnani, *El otro Occidente*, El Colegio de México, México, 2004, p. 10.

<sup>26</sup> Habla de las civilizaciones ortodoxa, islámica, sínica, japonesa, hindú, budista, occidental y latinoamericana.

<sup>27</sup> Samuel P. Huntington, *op. cit.*, p. 20.

<sup>28</sup> Véase David Held *et al.*, *Transformaciones globales: política, economía y cultura*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

que han existido a lo largo de la historia, es decir, que trascienda el eurocentrismo característico de la historia universal tradicional y reconsidere la configuración civilizatoria de todas las otras regiones del mundo”.<sup>29</sup>

Con los planteamientos de Huntington hablamos pues de la emergencia del enfoque geocultural. Respecto al lugar y la importancia de esta nueva perspectiva de análisis, la profesora mexicana Graciela Pérez-Gavilán nos dice que:

La incorporación de la variable cultural, vinculada a la geografía en los análisis de las relaciones internacionales actuales surge recientemente y se ubica dentro del contexto de globalización mundial contemporáneo. El proceso de globalización a escala mundial al interconectar a diferentes culturas ha generado, por una parte, la convergencia cultural en comunicación, información, modas, costumbres, etc., y por otra, ha profundizado la diferencia cultural y cuestionamiento de la visión europea o etnocéntrica y sus valores como cultura dominante. Por otra parte, el repunte de nacionalismos en Europa central, oriental y algunas regiones de Asia, aunado al resurgimiento de fundamentalismos en el medio oriente islámico y los conflictos y enfrentamientos que de ello han derivado, han replanteado también las coordenadas de análisis de la realidad internacional actual, destacando la importancia de la variable geo-cultural en el análisis de la sociedad mundial contemporánea. Quien inicia el debate en torno a la importancia de la geo-cultura en los análisis de las relaciones internacionales es Samuel P. Huntington, con su obra *El choque de civilizaciones*.<sup>30</sup>

Un aspecto problemático que ha tenido el enfoque geo-cultural para ganar más espacio en la arena académica de Relaciones Internacionales es que se le asocia de manera estrecha con el enfoque del “choque de civilizaciones”. Esta asociación es desafortunada, en primer lugar porque esta perspectiva es sólo una posibilidad analítica en el gran espectro del enfoque geocultural. Segundo, porque “el choque de civilizaciones” es un concepto que genera mucha resistencia y ruido para la mayoría de internacionalistas debido a varias críticas. Una de las razones para la demonización de las ideas huntingtonianas es la reticencia engendrada por el polémico nombre de su tesis. Suena mal el término “choque” y suena mal también el antipático y desgastado concepto de “civilización”. Respecto al concepto de “choque” muchos académicos dicen que no necesariamente las civilizaciones combaten o colisionan. Por el contrario, pueden tener relaciones armónicas de préstamos, intercambios y conexiones de todo tipo. Esta cuestión es totalmente cierta, pero Huntington nunca dijo lo contrario. Es una malinterpretación propia de un prejuicio de quien no se ha adentrado a profundidad

<sup>29</sup> David Jamil Sarquís, “Los internacionalistas y el estudio de la historia” en *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, núm. 133, 2019, UNAM, p. 84.

<sup>30</sup> Graciela Pérez-Gavilán, *op. cit.*, p. 196.

en su estudio, ya que el autor dice explícitamente que el “choque” es sólo una posibilidad entre muchas opciones que emanan del contacto entre las civilizaciones. Las relaciones amistosas entre civilizaciones, si bien no son la regla, tampoco son la excepción. El conflicto entre entidades culturales o políticas de cualquier tipo está siempre latente, es una posibilidad dada la naturaleza conflictiva de los seres humanos. Los conflictos no son malos ni buenos, sólo existen. Asumir esto nos evita muchos inconvenientes para leer la realidad internacional. Respecto a lo dicho,

el multifacético Tzvetan Todorov dice, a propósito del conflicto en clave intercultural, que el encuentro de culturas no suele producir el choque, el conflicto y la guerra, sino la interacción, el préstamo y el cruce. No obstante, la mayoría de teóricos destaca la visión conflictiva de las culturas o de las relaciones humanas interculturales sobre todo en estos últimos tiempos.<sup>31</sup>

Dado que una de las aristas que estudian todos los internacionalistas es el conflicto, ya sea político, económico, militar, geopolítico, estratégico, ambiental o cultural entre los actores del sistema internacional, podemos atenuar el concepto de “choque” diciendo sencillamente que las civilizaciones “compiten” entre sí, y esto no podría ser negado.

Otra razón que expelen los críticos de Huntington es que las civilizaciones no pueden “chocar” sencillamente porque son entidades culturales y quienes “hacen la guerra”, firman “pactos” y en últimas “chocan” son las entidades políticas, en esencia los Estados-nación. Es evidente que los actores principales de las relaciones internacionales son los Estados. Pero en este caso Huntington tampoco dijo lo contrario. Lo que dijo es que las civilizaciones inciden en las decisiones que se toman desde la política estatal y la política de las organizaciones internacionales. El autor dice de manera explícita que:

Las civilizaciones son realidades culturales, no políticas, en cuanto tales no mantienen el orden, ni imparten justicia, ni recaudan impuestos ni sostienen guerras, tampoco negocian tratados ni hacen ninguna de las demás cosas que hacen los organismos estatales. La composición política de las civilizaciones varía de unas civilizaciones a otras y varía a lo largo del tiempo dentro de la misma civilización. Así, una civilización puede contener una o muchas unidades políticas. Dichas unidades pueden ser ciudades-Estado, imperios, federaciones, confederaciones, Estados-nación, Estados multinacionales, y todas ellas pueden tener formas diversas de gobierno. A medida que una civilización se desarrolla, normalmente se producen cambios en el número y naturaleza de las unidades políticas que la constituyen. En un caso extremo, una civilización y una entidad política pueden

<sup>31</sup> Alejandro Haro-Honrubia, “Antropología del conflicto: reflexiones sobre el nuevo orden global” en *Convergencia*, vol. 19, núm. 60, 2012, Universidad Autónoma del Estado de México, p. 200.

coincidir. China, comentó Lucian Pye, es “una civilización que pretende ser un Estado”. Japón es una civilización que es un Estado. Sin embargo, la mayoría de las civilizaciones contienen más de un Estado o de otra entidad política diferente. En el mundo moderno, la mayoría de civilizaciones contienen dos o más Estados.<sup>32</sup>

Por su parte, otro aspecto que no cae en gracia del pensamiento del académico estadounidense es la polémica que engendra en sí el concepto de “civilización”. Se prenden las alertas de inmediato cuando desde la actualidad se utiliza esa expresión, ya que es cierto que se han cometido innumerables atrocidades en nombre de tal abstracción. La acepción desde la que se asume el vocablo “civilización” por lo general es la mentada idea francesa del siglo XVIII que alude a progreso y perfeccionamiento de una sociedad humana, de valores y costumbres estereotipados que deben implantarse en el mundo para estar a la vanguardia de la historia. Se tiene predilección por asumir la “civilización” en singular.

Pero lo que habría que hacer para evitar malentendidos es desembarazar esta idea ilustrada de progreso y llenar de contenido el término de “civilización”, reivindicando la pluralidad de las diferentes macroagrupaciones culturales que aquí hemos traído a colación. Debemos hablar de “civilizaciones”, en plural, como una etiqueta descriptiva que ayude a entender mejor el comportamiento de los Estados de acuerdo a sus filiaciones culturales.

Pero en el ámbito de Relaciones Internacionales, Huntington no ha sido el único autor que ha hablado de “civilizaciones”. Hay otros pensadores que se han acercado a la visión de estos conglomerados culturales utilizando otras denominaciones para éstos. Puede que en sentido estricto no alberguen el significado idéntico de civilización, pero coinciden en que el mundo, hoy más que nunca, converge en una multiplicidad de distintas entidades o bloques de grandes áreas geográficas que compiten entre sí por factores políticos, económicos, geoestratégicos y recursos ambientales, y que tienen a la cultura como el pegamento y sustento de su existencia.

Así pues, en el resto de este acápite se hará una enumeración de los distintos calificativos con los que diversos autores que escriben sobre asuntos internacionales han comprendido la realidad y relevancia de estas entidades supranacionales en un orden global multipolar.

Habermas, en su libro *El Occidente escindido*, menciona que el mundo está confluyendo hacia una “constelación postnacional” de entidades que se aglutinan en torno a ejes axiológicos y de intereses compartidos. Estas entidades podrían organizarse en torno a una confederación de repúblicas (modelo kantiano) o alrededor de un orden competitivo de equilibrio de poderes de bloques que colisionan entre sí (como

<sup>32</sup> Samuel P. Huntington, *op. cit.*, p. 52.

los Estados bolas de billar de los realistas de Relaciones Internacionales). Esta última opción es el modelo que sigue las premisas de Carl Schmitt. Los “bloques”, desde esta perspectiva se llaman “grandes espacios”. Al respecto, Habermas nos comparte que:

El derecho internacional del orden de grandes espacios traslada el principio de no intervención a las esferas de influencia de grandes potencias que afirman unas contra otras sus culturas y formas de vida, soberanamente y con la fuerza de las armas si es necesario. El concepto de “lo político” queda integrado y superado en la fuerza de autoafirmación e irradiación de poderes imperiales que marcan la identidad de un gran espacio con sus ideas, valores y formas de vida nacionales. Las concepciones de la justicia siguen siendo inconmensurables. Al igual que el derecho internacional clásico, el nuevo orden del derecho internacional tampoco está garantizado por “cualquier idea sustantiva de la justicia, ni tampoco por una conciencia jurídica internacional”, sino por el “equilibrio de las potencias que (...) anticipa la formación de regímenes continentales, a los que también el proyecto kantiano atribuye una función importante”.<sup>33</sup>

Henry Kissinger dice que durante la historia cada gran conglomerado cultural, que él denomina regiones, ha tenido su propio “orden mundial”, que no necesariamente se ha sincronizado con un régimen o sistema internacional determinado. Señala que cuando se estaba creando el sistema internacional westfaliano, las otras grandes regiones o “civilizaciones” contemporáneas a la occidental:

Concebían la realidad como algo interno al observador, definida por sus convicciones psicológicas, filosóficas o religiosas. El confucianismo ordenó el mundo en tributarios a una jerarquía definida por su cercanía a la cultura china. El islam dividió el orden mundial en un mundo de paz, el del islam, y un mundo de guerra, habitado por los infieles. Así, China no tenía necesidad de viajar al extranjero para descubrir un mundo al que consideraba ya ordenado, o mejor ordenado por el cultivo interno de la moral, mientras que el islam sólo podía alcanzar la plenitud teórica del orden mundial a través de la conquista o el proselitismo global, para el que no existían condiciones objetivas. El hinduismo, para el cual los ciclos de la historia y la realidad metafísica trascendían la experiencia temporal, trataba a ese mundo de fe como un sistema completo en sí mismo y cerrado a nuevos acólitos, ya fuera por la conquista o la conversión.<sup>34</sup>

En la actualidad, cada una de las regiones se sigue observando a sí misma como un orden diferenciado, indistintamente de que el régimen y el derecho internacional occidentales lleven la batuta del supuesto “orden mundial”. No existe un orden mundial en sentido lato, nos dice Kissinger, sino que existen diversos órdenes regionales que

<sup>33</sup> Jürgen Habermas, *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 186-187.

<sup>34</sup> Henry Kissinger, *Orden mundial*, Debate, Bogotá, 2016, p. 363.

coexisten y se yuxtaponen. Pasar por alto la existencia de estos distintos órdenes o intentar imponer por la fuerza “un” solo orden, esto es, una sola cosmovisión, puede arrojar una anarquía más fuerte de la que se tiene de por sí en el mundo. Así pues:

La búsqueda contemporánea de un orden mundial requerirá una estrategia coherente para establecer un concepto de orden dentro de las diversas regiones y relacionar esos órdenes regionales entre sí. Estas metas no son necesariamente idénticas ni están destinadas a conciliarse entre sí espontáneamente: el triunfo de un movimiento radical podría llevar orden a una región y al mismo tiempo crear un escenario propicio para los disturbios en y con todas las otras. La dominación militar de una región por un país, aunque aporte un orden aparente, podría producir una crisis en el resto del mundo.<sup>35</sup>

Siguiendo esta misma perspectiva conceptual, un autor llamado Massimo Cacciari prefiere hablar de “polos regionales” para describir el mundo fragmentado por grandes conglomerados culturales. Piensa, al igual que Kissinger, que ningún sistema de valores de un polo debe imponerse a otro, ya que sería gasolina para conflictos interminables. Reconocer el carácter pluralista del mundo y adoptar la perspectiva multipolar:

significa trabajar por el establecimiento de un sistema de derecho internacional basado en la idea de polos regionales o identidades culturales federados entre sí en el reconocimiento de su autonomía total. Cacciari reconoce el carácter pluralista del mundo y, al examinar la cuestión de la relación con el mundo islámico, nos previene contra la creencia de que la modernización del islam debería tener lugar mediante la occidentalización. El hecho de intentar imponer nuestro modelo, afirma, multiplicaría los conflictos locales de resistencia que fomentan el terrorismo. Él sugiere un modelo de globalización construido en torno a un número determinado de grandes espacios y polos culturales genuinos.<sup>36</sup>

Por su parte, hay otros autores que plantean un reemplazo o refuerzo al papel menoscabado del Estado-nación con otras figuras en el escenario internacional. Hablan de “Estados-supranacionales”, “Estados-región” y “potencias centrales”. De esta manera:

el proceso globalizador a escala mundial involucra también el replanteamiento de los mecanismos de poder y hegemonía política mundial, y el cuestionamiento del papel del Estado-nación como actor principal en el escenario internacional. Este planteamiento constituye el núcleo del debate actual en torno a la persistencia o no del Estado-nación, en términos de soberanía, equilibrio de poder o hegemonía político-militar, frente a una

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>36</sup> Citado en Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 124.

nueva concepción de Estados supranacionales o Estados-región y a una dimensión multipolar en la correlación de fuerzas en el equilibrio del poder político mundial. El fenómeno de la globalización plantea también un escenario internacional actual, en donde la vieja cartografía, como señala Kenichi Ohmae, ya no opera, y un espacio mundial en donde las fronteras se derrumban en la construcción de un mundo sin fronteras que representa, para algunos analistas, el fin de los Estados-nación y el surgimiento de las economías regionales. O un mundo multipolar como lo sugiere Paul Kennedy, en su análisis histórico del ascenso y caída de las grandes potencias, ejemplificando en el presente, el declive de E.E. U.U. como gran potencia, y el surgimiento de otras naciones o potencias centrales en busca de este predominio, como China, Japón y la Comunidad Económica Europea.<sup>37</sup>

Robert Kagan no habla de potencias centrales, sino simplemente de “grandes potencias”. Dice que la competencia internacional entre las “grandes potencias ha vuelto, y Rusia, China, la Unión Europea, Japón, India (...) y Estados Unidos (...) rivalizan por el predominio regional. Las disputas por el estatus y la influencia en el mundo vuelven a ser rasgos principales de la escena internacional”.<sup>38</sup>

La regionalización del mundo se debe en gran medida a que los países poderosos ven en el respaldo de sus afines culturales una forma de sacar más ventaja de la competitividad mundial. Sin embargo, algunos pensadores como Methol Ferré arguyen que la unidad en grandes conglomerados no es simplemente un asunto ventajoso para los países, sino que es un asunto vital. A los grandes conglomerados que tendrán la posibilidad de subsistir en el futuro les denomina Estados continentales o Estados continentales-industriales. Aduce expresamente que:

el siglo xx fue un tiempo de grandes cambios históricos. Durante su transcurso, hemos sido testigos de una de las transformaciones más trascendentales en la historia de la humanidad: el paso del Estado-nación al Estado continental no sólo como posibilidad, sino como necesidad histórica de los pueblos que pretendan mantener su soberanía.<sup>39</sup>

Queda claro, pues, que el asunto de las denominaciones de los grandes agrupamientos culturales, que en este texto se denominan “civilizaciones”, no es más que un asunto semántico que puede llevar a un galimatías. En este caso, lo importante de la exposición anterior es que quede claro el contenido del concepto de “civilización” y su respectiva sinonimia. Para sintetizar las categorías utilizadas hasta ahora, veamos la siguiente tabla:

<sup>37</sup> Graciela Pérez-Gavilán, *op. cit.*, p. 188.

<sup>38</sup> Robert Kagan, *El retorno de la historia y el fin de los sueños*, Taurus, Madrid, 2003, p. 12.

<sup>39</sup> Alberto Methol Ferré, “América del sur: de los Estados-ciudad al Estado continental” en José Briceño *et al.*, *Integración latinoamericana y caribeña*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2012, p. 251.

<i>Autor</i>	<i>Denominación de los bloques</i>
Samuel P. Huntington	Civilizaciones
Jürgen Habermas	Constelación posnacional
Carl Schmitt	Grandes espacios
Henry Kissinger	Regiones
Massimo Cacciari	Polos regionales
Kenichi Ohmae	Estados supranacionales o Estados-región
Paul Kennedy	Potencias centrales
Robert Kagan	Grandes potencias
Alberto Methol Ferré	Estados continentales

Fuente: elaboración propia.

## Latinoamérica en el contexto geocultural

La intención de este acápite es ubicar y caracterizar un poco el debate histórico de la identidad latinoamericana y observar qué relación tiene dicho asunto con las relaciones internacionales de la región.

Dentro de las siete u ocho civilizaciones principales del mundo, Huntington ubica una a la que denomina latinoamericana. Esto ha generado cierta confusión y debate, en la medida en que hasta ese momento la mayoría de estudiosos de dicha región la habían considerado como parte constituyente de la civilización occidental, algo así como una metamorfosis de Occidente o un Occidente trasvasado y mezclado. Lo anterior es lo que se considera un mundo o un planeta mestizo.<sup>40</sup> El autor en mención postula dicha noción, porque si bien Latinoamérica es subsidiaria de muchas ideas occidentales, conserva algo de identidad indígena en su seno, lo cual ha generado una cosmovisión distinta, lo que deviene a su vez en comportamientos y actitudes diferentes a las europeas. De manera específica, marcando algunas diferencias fundamentales entre Occidente y Latinoamérica, Huntington propone que Latinoamérica:

ha tenido una cultura corporativista y autoritaria que Europa tuvo en mucha menor medida y Norteamérica no tuvo en absoluto. Tanto Europa como Norteamérica sintieron los efectos de la Reforma y han combinado la cultura católica y la protestante. Históricamente, Latinoamérica ha sido únicamente católica, aunque esto puede estar cambiando. La civilización latinoamericana incorpora las culturas indígenas, que no existían en Europa, que fueron eficazmente aniquiladas en Norteamérica, y cuya importancia oscila

<sup>40</sup> Véase Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Planeta, Madrid, 2007.

entre dos extremos: México, América Central, Perú y Bolivia, por una parte, y Argentina y Chile, por la otra. La evolución política y el desarrollo económico latinoamericanos se han apartado claramente de los modelos predominantes en los países del Atlántico Norte.<sup>41</sup>

Sobre esta distinción, el autor Felipe Fernández-Armesto sugiere que:

incluso el más severo crítico de Estados Unidos y el más romántico amante de lo latino tendrían que reconocer la diferencia: la mayoría de los Estados americanos oscilan entre la dictadura y la inestabilidad; no es ese el caso de Estados Unidos y Canadá. A la mayoría de los Estados americanos les resulta difícil sacar el máximo provecho de sus recursos económicos; no es el caso de Canadá o Estados Unidos. Uno de los mayores problemas de la historia de las Américas es: ¿por qué esta divergencia? Uno de los mayores problemas sin resolver del futuro de las Américas es: ¿qué vamos a hacer al respecto?<sup>42</sup>

Otro de los asuntos de los que se sirve Huntington para caracterizar el ser latinoamericano es que, subjetivamente, si bien unos latinoamericanos dicen que son parte de Occidente, otros dicen que tienen una cultura propia y única. El académico, insertándose en ese debate, declara que:

Latinoamérica se podría considerar, o una subcivilización dentro de la civilización occidental, o una civilización aparte, íntimamente emparentada con Occidente y dividida en cuanto a su pertenencia a él. Para un análisis centrado en las consecuencias políticas internacionales de las civilizaciones, incluidas las relaciones entre Latinoamérica, por una parte, y Norteamérica y Europa, por otra, la segunda opción es la más adecuada y útil.<sup>43</sup>

De los ocho pilares de Occidente esbozados por Huntington (esto es, los principios *sine qua non* es posible hablar de tal civilización: el legado clásico, el catolicismo y el protestantismo, las lenguas europeas, la separación de la autoridad espiritual y temporal, el imperio de la ley, el pluralismo social, los cuerpos representativos y el individualismo), Latinoamérica posee sólo algunos de ellos. La ausencia de algunos de estos pilares la harían, según Huntington, otra civilización en automático.

Siguiendo otra línea argumental, existe una escuela historiográfica que ha destacado en el último tiempo: “las historias conectadas”. Uno de sus más famosos exponentes, Serge Gruzinski, plantea un concepto muy relevante: la mundialización. Dicho concepto, a grandes rasgos, alude a que algunas formas de hacer, sentir y pensar que surgen en un lugar determinado (en este caso una civilización), son transportadas a través de los flujos interplanetarios fruto de la era moderna y llegan a otros lugares, en donde

<sup>41</sup> Samuel P. Huntington, *op. cit.*, p. 55.

<sup>42</sup> Felipe Fernández-Armesto, *Las Américas*, Debate, Barcelona, 2004, p. 31.

<sup>43</sup> Samuel P. Huntington, *op. cit.*, p. 55.

dichas formas transmutan y son adaptadas a las realidades de la cultura receptora. El sistema fluctúa entre la producción, difusión, recepción, circulación y adaptación de estas “formas”.<sup>44</sup> Estas ideas pueden reforzar la idea huntingtoniana de que Latinoamérica no posee los mismos pilares de Occidente, aunque habría que hacer la salvedad de que los americanistas de “las historias conectadas” no hablan abiertamente de que Occidente y Latinoamérica son civilizaciones distintas, sino en general de Euroamérica o Euroafroamérica.

Más allá de las sugerencias planteadas por autores como Huntington, Felipe Fernández-Armesto o Serge Gruzinski, debemos adentrarnos en el debate identitario latinoamericano, sirviéndonos de autores de la misma región y visualizando ideas que se han propuesto desde adentro de Latinoamérica luego del proceso de las independencias de la región.

Carlos Antonio Aguirre, profesor de la UNAM, nos dice que el debate sobre el problema de la identidad:

sigue siendo aún vigente y fundamental para la comprensión de lo que es hoy América Latina. Entonces, si definimos a una civilización como una síntesis de trazos o de rasgos de larga duración, que, proyectándose en los ámbitos de lo geográfico, de lo económico, de lo social y de lo cultural, van a definir la singularidad y especificidad de un vasto grupo humano, dándole una cierta coherencia histórica y una cierta identidad, podemos replantear la pertenencia o no de hablar de una determinada civilización de América Latina existente en la actualidad.<sup>45</sup>

Algunos académicos han planteado que existen varias tesis que explican la identidad cultural latinoamericana desde distintas ópticas. Podríamos enumerar estas tesis en la visión indianista o indigenista, la visión hispanista, la visión europeísta, la visión del mestizaje, la visión escéptica y quizás una visión crítica. Sin embargo,

La tesis del mestizaje cultural es, sin duda, la más difundida y aceptada. Sostiene que existe una identidad y una cultura latinoamericana propiamente tales. Ellas serían el resultado de una síntesis de distintos elementos culturales provenientes de las sociedades amerindias, europeas y africanas. El encuentro entre estos grupos había producido una “síntesis cultural mestiza” que representa una nueva sensibilidad y actitud ante el mundo. Aunque los antecedentes de esta tesis pueden remontarse al pensamiento de Bolívar, podría decirse que su fundador fue Vasconcelos con su obra *La raza cósmica*, de 1924.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Véase Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

<sup>45</sup> Carlos Aguirre, “América Latina hoy: una visión desde la larga duración” en *Theomai*, núm. 6, 2002, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, p. 2.

<sup>46</sup> Jorge Vergara Estévez y Jorge Vergara del Solar, “Cuatro tesis sobre la identidad cultural

Otros autores se han querido sustraer del “reduccionismo” al que puede llevar la síntesis del mestizaje. Plantean, en cambio, ideas más heterodoxas sobre la identidad. Cornejo Polar nos dice que en el mejor de los casos se podría concebir la identidad latinoamericana como abigarrada y cambiante, una identidad heterogénea e internamente conflictiva, en la cual coexisten varios ejes y subidentidades en conflicto. La identidad latinoamericana no sería una unidad en el sentido fuerte de la palabra, sino fragmentaria y diversificada.<sup>47</sup> Leopoldo Zea, siguiendo una línea parecida, argüiría que Latinoamérica tiene una cultura de yuxtaposición y no de mestizaje:

Cultura surgida de la unión, pero no de asimilación de la cultura propia de esos hombres (aborígenes y españoles). Cultura de expresiones encontradas y por serlo, lejos de mestizarse, de asimilarse, se han vuelto yuxtapuestas. Yuxtaposición de lo supuestamente superior sobre lo que se considera inferior. Relación en que el mestizo, tanto cultural, como racialmente, se transforma en conflicto interno.<sup>48</sup>

Como vemos, la experiencia de la identidad parece ser diversificada y polivalente. Esta discusión de pertenencia o no de Latinoamérica a la civilización occidental se muestra como algo muy relevante a la hora de estudiar Relaciones Internacionales, ya que toda civilización tiende a verse como el centro de las dinámicas mundiales y, en este caso, si Latinoamérica fuese otra civilización, habría que analizar hasta qué punto ha tenido dicha pretensión de posicionamiento. Para hacer tal cosa, es necesario explorar los orígenes del debate identitario en Latinoamérica.

Leopoldo Zea, el filósofo mexicano mencionado, compiló un libro llamado *América Latina en sus ideas*, donde ubica la aparición del concepto de América Latina. En un capítulo escrito por Arturo Ardao, llamado “Panamericanismo y Latinoamericanismo”, se dice que un prominente sansimoniano francés, Michel Chevalier, en un texto publicado en 1836, profiere que:

las dos ramas, latina y germana, se han reproducido en el Nuevo Mundo. América del Sur es, como la Europa meridional, católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona. Fijado quedó, en ese rápido pasaje, el punto de partida de la idea de América Latina. Se escribe allí “latina” con minúscula, con el solo carácter de adjetivación. Así seguirá ocurriendo durante buen tiempo, hasta que por fin se

---

latinoamericana. Una reflexión sociológica” en *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, núm. 12, 2002, Universidad Arturo Prat, Santiago de Chile, p. 84.

<sup>47</sup> Antonio Cornejo-Polar, “Nuevas reflexiones sobre la crítica latinoamericana” en varios autores, *De Cervantes a Orovilca. Homenaje a Jean-Paul Borel*, Visor, Madrid, 1990, p. 225.

<sup>48</sup> Leopoldo Zea, *América Latina: largo viaje hacia sí misma*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 7.

sustantiva el adjetivo, pasándose de la primitiva idea de una América latina, al definitivo nombre compuesto de América Latina, o simplemente Latinoamérica.<sup>49</sup>

Con el vocablo y el concepto creado y el debate sembrado, emanaron varias ideas de autores latinoamericanos analizando su identidad. Una de ellas es la mencionada por Óscar Mejía Quintana y Arlene Tickner, quienes suscriben lo siguiente:

el reto que enfrenta América Latina es el reto de su reconocimiento. La realidad latinoamericana es todavía asumida con la actitud paternalista de lo exótico, sin que se le reconozca la madurez alcanzada a lo largo de este siglo, no sólo en el dominio cultural, sino en el político y en el histórico. Occidente todavía mira la región desde su perspectiva etnocentrista sin comprender que, aunque América Latina reivindique parcialmente esa tradición, lleva una mezcla distinta en su sangre. Su historia, su sociedad, sus valores e ideas, sus horizontes son diferentes y se reclama para ellos el respeto que merecen como expresión del ser comunitario latinoamericano.<sup>50</sup>

Incluso, antes de que emanara propiamente como tal el concepto de América Latina, algunos próceres de la Independencia como Bolívar, San Martín y Francisco de Miranda ya estaban elucubrando a propósito de una “cultura común de Hispanoamérica”, lo que podría representar un inicio de este debate de cuño cultural-civilizacional.

Luego de la breve exposición de la identidad cultural latinoamericana, se debe plantear el problema específico de Relaciones Internacionales que arroja tal asunto.

Dentro de la perspectiva del choque de civilizaciones se plantea que la cooperación en los ámbitos político, militar, económico y cultural se puede dar más fácil entre Estados que provengan de la misma civilización que entre Estados procedentes de distintas civilizaciones. Sería muy interesante indagar, a la luz de esta teoría, cuáles han sido los factores discursivos y las representaciones que han impedido una unidad estrecha en los ámbitos mencionados entre los países de la posible “civilización latinoamericana”. Habría que ver hasta qué punto una Doctrina Monroe, por ejemplo, pudo haber planteado una cierta sumisión a la civilización occidental (en cabeza de Estados Unidos, en este caso) y propiciado cierta desunión entre los países latinoamericanos, generándoles quizá cierta esquizofrenia identitaria a la hora de definirse o alinearse en términos de civilización.

Organizaciones como la Organización de Estados Americanos (OEA), Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), el Área de Libre Comercio de las Américas, la

<sup>49</sup> Arturo Ardao, “Panamericanismo y latinoamericanismo” en Leopoldo Zea (comp.), *América Latina en sus ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 160.

<sup>50</sup> Oscar Mejía y Arlene Tickner, *Cultura y democracia en América Latina*, M&T Editores, Bogotá, 1992, p. 67.

Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América, la Alianza del Pacífico, el Mercado Común del Sur, la Comunidad del Caribe, la Comunidad Andina, etc., son demasiado embrionarias a la hora de la integración “civilizacional” o regional si se comparan con una Unión Europea (UE), con una Comunidad de Estados Independientes o con la Liga Árabe. Es extraño que países con una historia compartida, con el mismo idioma (o en el caso de Brasil, idiomas procedentes de la misma raíz), con necesidades similares y básicamente una matriz religiosa homogénea (catolicismo) no hayan constituido una fuerza política, militar y económica unificada genuina. Dentro de la UE hay países con lenguas distintas, con historias que han tenido rumbos disímiles (hasta el punto de grandes confrontaciones bélicas), con necesidades diferentes y hasta con cierta fragmentación religiosa (protestantismo, catolicismo y ahora islamismo) y han sembrado con mayor facilidad instituciones compartidas que la región latinoamericana.

La incidencia del debate de la identidad civilizacional latinoamericana y las representaciones mentales de los políticos y diplomáticos en la configuración histórica de organizaciones políticas internacionales distinguibles en la región (OEA y UNASUR en particular) debería ser parte de la agenda académica internacionalista. La idea de integración de Latinoamérica, aparte de lo económico, tendría que esgrimir los repertorios simbólicos civilizacionales de la región en caso de querer patentarse.

José Briceño Ruiz nos comparte una elucubración provocadora:

dos ideas básicas han determinado el pensamiento sobre la integración de América Latina: la autonomía política y el desarrollo económico. En efecto, se plantea que, a lo largo de los casi doscientos años de vida independiente de los países latinoamericanos, la búsqueda de una mayor libertad frente a las potencias extra-regionales (la idea de autonomía) y la diversificación de la estructura productiva regional (la idea de desarrollo económico) han orientado las iniciativas y las reflexiones en torno a la integración de la región.<sup>51</sup>

Si bien esta idea de integración de la región es interesante, es preciso pensar en una conceptualización que ancle la integración política y económica a la “cultural”, hablar de algo así como de una “geopolítica de las culturas”. Miguel Ángel Barrios postula que:

Los procesos de integración sólo serán viables en el sistema-mundo en caso de que desarrollen un sistema omnicompreensivo de ideas y creencias que totalicen el círculo cultural que se expresa en la forma de un Estado continental industrial. Es necesario brindarle al proceso de integración latinoamericano una autoconciencia histórica

<sup>51</sup> José Briceño, “Autonomía y desarrollo en el pensamiento integracionista Latinoamericano” en José Briceño *et al.*, *op. cit.*, p. 27.

reconstituyendo el itinerario de un pensamiento unitario, porque el desfase de la nación latinoamericana consiste en que somos un todo que cuesta totalizar.<sup>52</sup>

El mismo autor nos dice también que:

los procesos de integración constituyen respuestas geopolíticas para ganar espacios de soberanía fáctica, condición básica para fortificar la autonomía y viabilidad de los Estados que serán —ya sea en un orden unipolar, multipolar o uni-multipolar— exclusivamente los denominados “Estados continentales industriales”. (...) Las ideas y creencias entendidas como factor intangible de la identidad y como sistema de ideas movilizadoras de comunidad, esto es, lo cultural, son las que fortalecen el proyecto estratégico del poder multidimensional, para que no ande a la deriva o para que no cree una asimetría de una sola dimensión del poder.<sup>53</sup>

La identidad cultural pues, según este entendido, es la que permite que los proyectos regionales en materia política, económica y militar puedan cuajar. Es algo implícito, pero muy relevante a la hora de direccionar el rol de un conjunto de Estados en la vorágine del sistema internacional.

## Conclusiones

Distinguir lo cultural y lo civilizacional permitiría abordar de una manera más holística la realidad internacional, ya que los Estados-nación no sólo compiten por recursos estratégicos o por tierra (geopolítica), por producción económica, por poderío militar o por razones político-ideológicas. Los Estados también reivindican sus valores, sus costumbres, sus creencias y sus formas de hacer, sentir y pensar. Esto último es lo cultural. Si lo cultural lo analizamos desde un nivel macro llegamos a regiones históricas llamadas “civilizaciones”.

Es importante desatanizar el concepto de civilización para leer las relaciones internacionales, ya que nos libra de muchos inconvenientes. No debe verse en sentido singular (francés ilustrado), sino en sentido plural. Esto debido a que el sentido singular es excluyente y denota una frontera tajante entre los pueblos avanzados y los pueblos atrasados, entre la luz y la oscuridad, entre lo urbano y lo rural, entre lo moderno y lo tradicional y entre lo civilizado y lo bárbaro, mientras que el sentido plural abre la posibilidad de pensar varios conjuntos culturales y ver cómo se relacionan estos conjuntos dentro del marco político internacional.

<sup>52</sup> Miguel Ángel Barrios, “Del unionismo hispanoamericano al integracionismo político latinoamericano” en José Briceno *et al.*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>53</sup> *Idem.*

La unión de ese matrimonio entre la geopolítica y lo cultural/civilizacional nos da un enfoque al que se le denomina, según la profesora Graciela Pérez-Gavilán, geocultural. Si bien es cierto que los planteamientos sistemáticos de este enfoque culturalista de Relaciones Internacionales nacieron expresamente con el libro de *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, de Samuel P. Huntington, en 1996, ha habido un conjunto importante de autores que han reforzado las ideas geoculturales y han propuesto otros conceptos para designar la misma realidad de los bloques civilizacionales: regiones, constelación posnacional, grandes espacios, potencias centrales, polos regionales, Estados-región, Estados continentales, etc. Este galimatías conceptual no nos debe llevar a confundir una idea básica: en el mundo actual existen unos bloques culturales de Estados que colisionan o armonizan entre sí.

El enfoque geocultural nos dice que la investigación politológica e internacionalista debe centrarse en los acontecimientos de las colectividades humanas, asumiendo que éstas son un todo compacto (aunque no absoluto y cerrado). El conjunto es el asunto que prima a la hora de hacer un estudio de un fenómeno político dado. Los grandes agregados sociales (como en este caso las civilizaciones) deben ser la unidad de observación para comprender integralmente la situación del orden mundial. Para el enfoque, la realidad social se construye dentro de una cultura determinada. Los conceptos y valores que establecen mancomunadamente las distintas sociedades a través del lenguaje hacen que difiera la percepción de la realidad. Todas las civilizaciones poseen una cosmovisión particular y tal cuestión es lo que puede degenerar en conflictos o en desavenencias. Así pues, podemos considerar que el tono ontológico de dicha visión es “constructivista”. La red de creencias que tiene un grupo humano perfila los conceptos con los que se entiende “el mundo”.<sup>54</sup> De este modo “los presupuestos filosóficos, valores subyacentes, relaciones sociales, costumbres y puntos de vista globales sobre la vida varían de forma significativa de una civilización a otra (...) Cada civilización se considera el centro del mundo y escribe su historia como el drama central de la historia humana”.<sup>55</sup>

Es por ello que, para observar si Latinoamérica ha tenido esa pretensión de centralidad en el devenir histórico o en el posicionamiento internacional, sería muy útil este enfoque geocultural. Si asumimos que una civilización “es una cultura con mayúsculas” y es el “nosotros más grande dentro del que nos sentimos culturalmente en casa”,<sup>56</sup> habría que revisar bien si el “nosotros” de los latinoamericanos es genuino o se ancla indefectiblemente en el seno de “Occidente”.

<sup>54</sup> Véase Mark Bevir, “Meta-methodology: clearing the underbrush”, Oxford University Press, Oxford, 2008.

<sup>55</sup> Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, op. cit., pp. 24 y 67.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 50 y 51.

Es importante en la actualidad que América Latina se estudie desde ella misma. La autorreflexión podría ayudar a entender el rol de la región en el mundo y permitiría usar un astrolabio para que se enrute en las dinámicas voraginantales del sistema internacional del siglo XXI, tal como lo dice Oscar Guardiola: “la madurez es esencial a la condición humana y no podemos alcanzarla mediante la pasividad, limitándonos a esperar que otros definan las condiciones que nos permitan hablar como adultos. Por tanto, actuar como personas y naciones maduras aquí y ahora equivale a la libertad”.<sup>57</sup>

Es hora, pues, de que América Latina se dé a la tarea de encontrar esta madurez.

### Fuentes consultadas

- Acharya, Amitav, “Global International Relations and regional worlds: a new agenda for International Studies” en *International Studies Quarterly*, vol. 58, International Studies Association, Inglaterra, 2014.
- Aguirre, Carlos, “América Latina hoy: una visión desde la larga duración” en *Theomai*, núm. 6, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2002.
- Ardao, Arturo, “Panamericanismo y latinoamericanismo” en Leopoldo Zea (comp.), *América Latina en sus ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Barrios, Miguel Ángel, “Del unionismo hispanoamericano al integracionismo político latinoamericano” en José Briceño *et al.*, *Integración latinoamericana y caribeña*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2012.
- Bevir, Mark, “Meta-methodology: clearing the underbrush”, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Bilbao, Francisco, “Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas” en Raymundo Ramos, *El ensayo político latinoamericano en la formación nacional*, Instituto de Capacitación Política, México, 1981.
- Braudel, Fernand, *Las civilizaciones actuales*, Tecnos, Madrid, 1978.
- Briceño, José, “Autonomía y desarrollo en el pensamiento integracionista latinoamericano” en José Briceño *et al.*, *Integración latinoamericana y caribeña*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2012.
- Carmagnani, Marcelo, *El otro Occidente*, El Colegio de México, México, 2004.
- Cornejo-Polar, Antonio, “Nuevas reflexiones sobre la crítica latinoamericana” en autores varios, *De Cervantes a Orovilca. Homenaje a Jean-Paul Borel*, Visor, Madrid, 1990.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.

<sup>57</sup> Oscar Guardiola, *Si Latinoamérica gobernase el mundo*, RBA Libros, Barcelona, 2012, p. 31.

- Fernández-Armesto, Felipe, *Civilizaciones. La lucha del hombre por controlar la naturaleza*, Taurus, Madrid, 2002.
- Giménez, Gilberto, “Globalización y cultura” en *Estudios sociológicos*, vol. 20, núm. 1, 2002, El Colegio de México, México.
- Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Planeta, Madrid, 2007.
- Guardiola, Oscar, *Si Latinoamérica gobernase el mundo*, RBA Libros, Barcelona, 2012.
- Habermas, Jürgen, “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?” en *Diánoia*, vol. 53, núm. 60, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2008.
- Habermas, Jürgen, *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2009.
- Haro-Honrubia, Alejandro, “Antropología del conflicto: reflexiones sobre el nuevo orden global” en *Convergencia*, vol. 19, núm. 60, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2012.
- Huntington, Samuel P., *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.
- Kagan, Robert, *El retorno de la historia y el fin de los sueños*, Taurus, Madrid, 2003.
- Katzenstein, Peter, “A world of plural and pluralist civilizations: multiple actors, traditions and practices” en Peter Katzenstein (ed.), *Civilizations in World Politics*, Oxford, Routledge, 2010.
- Kissinger, Henry, *Orden mundial*, Debate, Bogotá, 2016.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen, “Civilización” en Vincenzo Ferrone, *Diccionario histórico de la Ilustración*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Mejía, Oscar y Arlene Tickner, *Cultura y democracia en América Latina*, M&T Editores, Bogotá, 1992.
- Methol Ferré, Alberto, “América del sur: de los Estados-ciudad al Estado continental” en José Briceño *et al.*, *Integración latinoamericana y caribeña*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2012.
- Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- Rawicz, Daniela, *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*, Universidad de la Ciudad de México, México, 2003.
- Sarquis, David Jamil, “Los internacionalistas y el estudio de la historia” en *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, núm. 133, FCPYS-UNAM, México, 2019.
- Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Espasa, Madrid, 1966.
- Toynbee, Arnold, *Estudio de la Historia. Compendio I*, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- Vergara Estévez, Jorge y Jorge Vergara del Solar, “Cuatro tesis sobre la identidad

cultural latinoamericana. Una reflexión sociológica” en *Revista de Ciencias Sociales (C)*, núm. 12, 2002, Universidad Arturo Prat, Santiago de Chile.

Zea, Leopoldo, *América Latina: largo viaje hacia sí misma*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.