



Centro de Estudios Internacionales para el Desarrollo

XVI SIMPOSIO ELECTRÓNICO INTERNACIONAL

## MEDIO ORIENTE Y NORTE DE AFRICA Cambios y continuidades de una región en crisis

OCTUBRE DE 2007

### BREVE REFLEXIÓN SOBRE LAS IDEAS DE CIVILIZACIÓN, CULTURA Y RELIGIÓN. PSEUDOTEORÍAS DEL MIEDO Y BASES PARA EL DIÁLOGO EN LA SOCIEDAD INTERNACIONAL.

*Rafael Bustos\**

*“Los pueblos civilizados no son los que crean grandes imperios por la conquista, los crean los pueblos primitivos”. (Abu Z. Abdurrahman Ibn Jaldún, al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal. s. XIV, versión de FCE, México, 1976).*

1. Pocos grupos de conceptos aparecen entrelazados tan confusamente como civilización, cultura y religión. Y sin embargo, son fundamentales para entender nuestro tiempo, a la luz del siglo XIX en el que cobraron protagonismo. Su polisemia y ambigüedad, sobre todo en el caso de “cultura” y “civilización” explican en parte el grosor de la madeja. También los orígenes etimológicos e históricos de ambos términos se entrecruzan. Civilización remite a su opuesto barbarie o naturaleza, igual que cultura está asociada a “cutelo”, cuchillo o arado – la idea de cultivo – y, por tanto, al proceso o herramienta que transforma la naturaleza (Eagleton, 2001: 10). Los usos históricos de ambos son durante mucho tiempo más o menos coincidentes hasta comenzar a separarse en el siglo XIX, la civilización tendiendo a expresar la “civilité” francesa (o conjunto de modales cortesanos) y la base técnica o material que la

---

\* Profesor de Relaciones Internacionales, Universidad Complutense de Madrid.

acompaña, y la “kultur” alemana definiendo el espíritu, la literatura y las artes (op. cit: 22-25).

Por su parte, la religión en sentido actual formaría parte integrante de la civilización, habiendo roto en algún momento pasado con la idea de cultura. En su empleo actual, se entiende por cultura y religión cosas separadas y diferenciables aunque unidas por un tenue lazo. Parece ser que en un tiempo anterior, la idea de cultura surge para designar la producción no material de sociedades en proceso de secularización. Los dos conceptos comparten por tanto un campo inicial de significación. No por casualidad, pensadores como Matthew Arnold intentaron sin éxito hacer de la cultura un sustituto de la religión como cemento aglutinador de la población (Eagleton, 2001: 107-108).

La tarea de encontrar y explicar las diferencias y correlaciones entre estas tres ideas y sobre todo entre cultura y civilización ya ha sido realizada magníficamente entre nosotros (García Picazo, 1993) inspirándose en N. Elias (1977: 57-62). Esta modesta disquisición sirva simplemente para mostrar que son ideas en evolución, no fijas, forjadas inicialmente y sobre todo desarrolladas intelectualmente a lo largo del siglo XIX y XX. Fruto de esa basculación, la religión aparece hoy a principios del siglo XXI como un concepto más cercano al de civilización que al de cultura, cuando en el siglo XIX, aquélla se inscribía más bien dentro de la “Kultur” que de la “civilisation”.

El otro cambio notable que intuimos es que el concepto de cultura ha pasado a designar realidades cada vez más “fragmentadas”, para decirlo con palabras de un texto de Paloma García Picazo, mientras civilización sigue refiriéndose a “totalidades” con vocación universal. No obstante, subsiste la acepción de cultura como Cultura universal o alta cultura, en conflicto a menudo con la idea de cultura como identidad y también con la de cultura como mercancía (Eagleton, 2001: pássim).

2. La Sociedad Internacional actual, universal como todo el mundo sabe, es heterogénea a diferencia de otras sociedades internacionales de la historia. Como bien explica Esther Barbé, históricamente hubo sociedades internacionales de ámbito regional como la Hélade, la Roma Clásica o el Islam. Todas ellas dieron lugar a relaciones internacionales bien antes del surgimiento del Estado moderno, y esto tanto entre las unidades internas de cada sociedad internacional (ciudades estado, provincias del imperio o emiratos) como entre ellas y otros componentes de otras sociedades internacionales.<sup>1</sup> Pues bien, uno de los rasgos distintivos de nuestra sociedad internacional -- que se universaliza a principios y mediados del siglo XX con la creación de la Sociedad de Naciones y sobre todo con la descolonización -- es su heterogeneidad. A diferencia de aquellas sociedades internacionales particulares que compartían una misma base espiritual basada en una misma religión o cosmovisión, lengua, literatura, moral o filosofía, la sociedad internacional de ahora es multicultural, pues encierra bajo la apariencia de una misma base material (producto de la difusión occidental de la técnica), distintas culturas o civilizaciones (Barbé, 2003: 70-71).

Se trata de una novedad fundamental en el devenir de la humanidad que hace plantearse a los teóricos de las relaciones internacionales distintas cuestiones, siendo la no menos importante de ellas, si este rasgo de heterogeneidad o multiculturalidad, favorece la paz y la convivencia o por el contrario es conducente al conflicto (ibídem). La respuesta puede estar contenida en la posición de partida con que se analice, bien de pesimismo o de optimismo antropológico e histórico. Pero sobre todo, pensamos que va a depender de cómo se elaboren conceptualmente las diferencias y similitudes entre grupos de Estados. Es decir, de cómo se entiendan y definan los conceptos de civilización y cultura, y por ende, del papel que en ellos adjudiquemos a la religión. Nadie dudará de la importancia del factor religioso en las relaciones internacionales, pero tampoco se dejará llevar a error sobrestimando su fuerza o más aún convirtiéndola en *determinante* último de las conductas internacionales de los individuos y sus Estados.

**3.** Si antes nos referíamos a la polisemia, ésta es particularmente relevante en el caso de la palabra “civilización”. Cualquier diccionario en nuestra lengua nos ofrece dos entradas bien distintas, una que llamaríamos “descriptiva” y otra “normativa”. La civilización en sentido descriptivo sería un conjunto de elementos, materiales e inmateriales que caracterizan a una sociedad determinada. Normalmente, una sociedad del pasado, ya extinta, como la civilización incaica o escita, aunque no forzosamente desaparecida. Mientras que la civilización, en sentido normativo, indica un nivel de excelencia, de refinamiento o de perfección al que tiende una sociedad en un momento dado. La civilización, bajo esta acepción, es un objetivo ideal, una cota máxima de realización, que ya ha sido alcanzada o se persigue alcanzar. La diferencia entre una y otra es sensible. Mientras que en sentido descriptivo uno puede comparar sin más dos civilizaciones como dos realidades independientes cada una con su propia lógica y valor, en sentido normativo, la civilización alude a una jerarquía o progresión. Existirían momentos de más o menos civilización (esplendor o declive) y existirían, irremediabilmente, unas sociedades más civilizadas que otras.

Norbert Elias, formidable sociólogo, ha tratado de dejarnos un boceto de una teoría del proceso de la civilización (Elias, 2001; original 1977). Lo que ha hecho por tanto es tratar de dotar de contenido la idea de civilización, de forma que refleje un proceso histórico de la sociedad al mismo tiempo que evite un juicio de valor sobre el mismo. Ese proceso de la civilización, que Elias ve como universal, quizá lo más discutible, consiste en el autocontrol individual de las pasiones y las pulsiones a través de mecanismos internalizados de control social. Es un cambio en las estructuras sociales vinculado al de las estructuras de la personalidad. A medida que la sociedad se va haciendo más compleja en sus funciones y roles, los individuos aprenden a contener sus impulsos primarios por medio de normas sociales que asimilan como propias y vuelven más eficaces. El contexto en que se basa N. Elias es el de la sociedad cortesana europea del Renacimiento. Ese proceso iría en paralelo al de la creación de los Estados modernos, con la restricción de la violencia privada y el progresivo monopolio de la violencia legítima por el Estado. Elias acaba su ensayo insistiendo en que la civilización no es un proceso acabado, sino por el contrario en continua transformación.

Pero, lo corriente no ha sido el uso científico del término civilización, sino más bien su utilización ideológica privada de fundamento racional o al menos de imparcialidad epistemológica. Nos recuerda Remiro Brotons con lucidez cómo la distinción entre civilizados, bárbaros y salvajes, sirvió históricamente para justificar las Cruzadas, la evangelización en América, la esclavitud de los africanos y más recientemente el imperialismo al que se sometió la mitad del orbe. A los musulmanes– infieles pero conocedores de Cristo por haber vivido en tierras antiguamente cristianizadas del Norte de África y Oriente Medio – no se les aplicaban durante las Cruzadas los “temperamenta” que suavizaban la guerra entre cristianos; qué decir tiene que las Cruzadas eran guerras justas y no precisaban motivos de agresión particulares. A los indios pobladores de América –que no conocían a Cristo - si bien se les reconocía la posesión de alma (personalidad) y ciertas protecciones reales, se les consideró menores que no podían por sí solos discernir el bien del mal. Los africanos, descendientes bíblicamente de Cam y marcados por tanto por el estigma de inferioridad de su piel, podían legítimamente y legalmente ser esclavizados. El mismo Bartolomé de Las Casas justificó el empleo de esclavos en América aunque luego se arrepintiera. Los habitantes de continentes enteros, no eran más que moradores de *terra nullius*, tierras sin amo y por tanto susceptibles de ser ocupadas y anexionadas por las potencias civilizadas y cristianas. En pleno siglo XIX, naciones civilizadas, cristianas e independientes como las repúblicas latinoamericanas, podían ver negada su propia personalidad jurídica internacional, como cuando en el arbitraje internacional sobre la Guayana británica, la comisión de arbitraje aceptó que EEUU representara a Venezuela ante la parte británica, en uno de los escándalos más sonados de expolio territorial consagrado por el derecho internacional (Remiro Brotons, 1996:108-132).

Si este uso pérfido, ideológico e interesado de la “civilización” no hubiera sido tan manido y largamente utilizado a lo largo de la historia, no habría quizá lugar para se ciernan sobre él automáticamente vastas sombras de sospecha en las naciones y pueblos del Tercer mundo. El escritor e intelectual senegalés dijo una vez sintetizando magistralmente este sentimiento de los pueblos colonizados: *La France qui dit si bien les bonnes routes. Et emprunte si souvent les chemins tortueux*.<sup>2</sup> Sentimiento que sería fácilmente extensible a otros tantos pueblos que en nombre del *sagrado deber de civilización* invocado en la Conferencia de Berlín pero también en el Pacto de la Sociedad de Naciones (art. 22) (Remiro Brotons, 1996: 138-139) tuvieron que soportar numerosos desmanes y expolios originados en el convencimiento de la superioridad occidental.

Superioridad occidental que el mismo derecho internacional y su doctrina legitimaron por vía del Instituto de Derecho Internacional y las convenciones antes referidas.<sup>3</sup> A uno de los fundadores de dicha institución, John Lorimer, debemos la lograda clasificación de civilizados, bárbaros y salvajes, que da lugar a distintos grados de reconocimiento político (total, parcial y sólo natural para los salvajes) y de aplicación del derecho internacional (racional y positivo, sólo racional para los bárbaros y sólo humanitario para los salvajes) (Remiro Brotons, 1996: 135)

4. Al igual que el concepto de civilización ha ido de la mano de los designios de poder de un grupo de países, estos mismos países han ido elaborando una imagen de sí mismos, ideológica e interesada. Es la imagen de “Occidente”, que va a ir surgiendo como un verdadero constructo que contiene los rasgos ideales que estos países desean que se proyecten de sí mismos.

Occidente es en efecto una imagen que se va a ir diseñando a partir de un reflejo también imaginario de su opuesto, “Oriente”. Es también durante el siglo XIX cuando cristalizan ambas metáforas. Occidente nace asociado a valores como el individualismo, la razón (la ciencia), el secularismo y la libertad, en suma, la modernidad, mientras que Oriente es representado por el espíritu colectivo, la fé y el fanatismo, la ignorancia, el despotismo y en definitiva, la tradición y el atraso.

Hay suficientes estudios sobre cómo se construyeron estas dos visiones en espejo y de su utilidad en la dominación del mundo que conocemos como imperialismo. A E. W. Said debemos excelentes estudios de crítica literaria y social sobre la literatura del siglo XIX, así como sobre la pervivencia del Orientalismo en las conciencias y medios de comunicación de los países desarrollados (Said, 1993 y 1979). Con todo, asistimos hoy en día a un resurgir del orientalismo, un neo-orientalismo apenas disimulado o alterado por la crítica post-colonial.

5. Por eso, cuando hace casi quince años aparecieron varias predicciones sobre el choque de las civilizaciones, renovadas con intensidad tras el 11 de septiembre de 2001, diversos intelectuales e internacionalistas reaccionaron recordando que no había gran cosa de nuevo en semejantes augurios. Y no era nuevo porque por una parte retomaban el uso ideológico, por no decir imperialista, del concepto civilización que ya hemos visto más arriba, y por otra, porque profetas del enfrentamiento no han escaseado tampoco. Con razón, pensadores del Sur como Muhammed ‘Abed al-Jabri de Marruecos, lamentaron que el Nuevo Orden Internacional no diera paso como prometía a una lógica distinta a la de la guerra, y que el fin de la Guerra fría no fuera aprovechado para introducir una dinámica nueva, radicalmente distinta (‘Abed al-Jabri, 1999: 65).

Las refutaciones a las tesis de Huntington (tanto a sus artículos iniciales de 1993 como a su libro de 1996) fueron formuladas convincentemente por muchos fuera (Rubenstein y Crocker, F. Ajami, K. Mahbubani, T. A. Coulombis y T. Veremis, y más recientemente, E. Said y S. Naïr) y dentro de nuestro país (J. de Ojeda, C. A. Zaldivar, Remiro Brotons y más recientemente, R. Mesa y P. García Picazo), por citar sólo unos pocos.<sup>4</sup>

Como quiera que a pesar de ello, esa pseudo teoría, goza aún de cierto predicamento<sup>5</sup>, retendré aquí los argumentos más importantes formulados no sólo contra la misma sino también contra un cierto campo de estudios que bebe y se inspira de aquella. En primer lugar y como puede deducirse de las reflexiones anteriores, la civilización tanto en su sentido descriptivo como

normativo no constituye ni lo ha hecho nunca un sujeto de las relaciones internacionales. Esto no significa que no existan actualmente civilizaciones o grupos de países herederos de ciertas civilizaciones del pasado. Significa que las civilizaciones no son actores ni por tanto protagonistas de las relaciones internacionales. Sí lo son en cambio los Estados, las compañías multinacionales y otros grupos organizados. En segundo lugar, si bien el hecho civilizatorio no se puede negar, ese mismo hecho no es un determinante puro, no es el causante mecánico del comportamiento de los actores, y mucho menos de la paz o la guerra. Es falso asimismo que los mayores conflictos históricos hayan tenido lugar entre civilizaciones, como pretende Huntington. Al contrario éstos han sido intra-civilizatorios como ilustran la primera o segunda guerra mundial. Tercero, el hecho de que ciertos grupúsculos llamados “fundamentalistas” sean capaces de perpetrar atentados internacionales, no dice nada “fundamental” sobre el Islam. No por ser denominados fundamentalistas, poseen estos grupos una visión más acertada o profunda del Islam; al contrario, el radicalismo político-religioso del que están envueltos es un fenómeno relativamente innovador que ninguna corriente o institución religiosa influyente comparte o defiende.

Una búsqueda de la génesis de los trabajos de Huntington es esclarecedora de sus intenciones. Como Remiro Brotons ha puesto de relieve, sus artículos de 1993 surgen directamente de su libro geopolítico “America’s changing Strategic Interests”, escrito tan sólo dos años antes y en el que se definen los objetivos primordiales de EEUU para la postguerra fría. El cambio que introduce Huntington es de orden menor, limitándose a rebautizar los intereses de EEUU con la etiqueta de “Occidente”. El filósofo ‘Abed al-Jabri ha señalado también los vínculos entre el trabajo de Barry Buzan, especialista británico en estudios de seguridad, y el del propio Huntington. No en balde, el propio Buzan se refirió antes que Huntington y nada más concluir la Guerra fría al supuesto choque civilizacional (‘Abed al-Jabri, 1999: 66-67).

Lo que me parece más interesante resaltar aparte del nulo fundamento científico de estas predicciones y de sus sombrías intenciones como consejero de las armas,<sup>6</sup> es que el seguimiento que han podido tener se debe no a sus méritos sino a una persuasiva insinuación que se infiltra entre nosotros, un “miedo líquido”, en palabras de Z. Bauman. Ese miedo líquido es sin duda el mejor caldo de propagación para los profetas de la guerra y los *defense intellectuals*. Sin negar que existan amenazas reales sobre *todas* las sociedades, se trata de denunciar que ciertas obsesiones securitarias impiden ver las causas de las mismas y además relegan otros objetivos políticos vitales a un segundo plano. Pero es que además, no basta con sospechar, hay que alarmarse cuando nos quieren hacer ver que nuestras libertades se defienden con las armas y el estado de excepción.

## 6. Bases para el diálogo en la sociedad internacional.

Las civilizaciones contienen siempre diversas culturas y a veces diversas religiones. Esas culturas y religiones, lejos de ser unitarias o convergentes, a menudo rivalizan unas con otras, ya sea por el reconocimiento, la identidad o el poder.<sup>7</sup> Pero esa pluralidad se traduce también en positivo, ya que la pluralidad

aporta distintas visiones reflexionadas del mundo, *Weltanschauungen*, como diría P. García Picazo. Visiones que no son fotografías estáticas sino dinámicas de realidad y de las relaciones con los otros. En todas esas *Weltanschauungen* hay elementos de exclusión o de conflicto y elementos de tolerancia y convivencia. Sean del pasado o del presente, esas visiones del mundo también nos ofrecen soluciones a problemas que no sabemos resolver con nuestros propios medios (García Picazo, 2005: 42-46).

Vemos esos elementos de conflicto potencial en algunas civilizaciones y religiones como la creencia en la superioridad occidental, las formas agresivas de proselitismo o el exclusivismo de un pueblo elegido, de la misma forma que los vemos en ciertos nacionalismos y posiciones políticas intolerantes y en las actitudes económicas depredadoras. Pero las civilizaciones y sus religiones comparten preciados elementos de autocontención (en el sentido de Elias), valores universales que dignifican a la persona y experiencias estéticas que a todos nos elevan. Estos elementos no son ni exclusivos ni excluyentes, no están basados en la superioridad ni en la posesión de una verdad dogmática.

Siendo mínimamente voluntaristas, hemos de reconocer que la inteligencia consiste en el uso de la razón y la sensibilidad para obtener un bien común, sea éste la paz o el bienestar colectivo. Como afirmaba P. García Picazo en una brillante y erudita exposición, no han faltado en la historia personas que han hecho gala de esa inteligencia y han sentado las bases de un diálogo civilizatorio, hoy imprescindible. Han sido los verdaderos intelectuales, los pensadores al servicio de la humanidad. Desde Raimón Llull, a Nicolás de Cusa, pasando por Leonardo da Vinci hasta llegar a H. Arendt y L. Ferrajoli en nuestros días. Todos ellos, a los que yo añadiría por venir de otras culturas, Ibn Rushd (nuestro Averroes), nos han enseñado que aceptando las posiciones de partida del otro en un "diálogo sin fronteras"<sup>8</sup> es posible alcanzar una verdad compartida que nos permite abrirnos racional y emocionalmente a una auténtica convivencia. ¿Qué nos lo impide? La diferencia no es verdaderamente obstáculo cuando la inteligencia puede ciertamente desatenazar el miedo.

## **Bibliografía**

- 'ABED AL-JABRI, M. 1999 "Clash of Civilizations": The Relations of the Future? *Islam, Modernism and the West. Cultural and Political Relations at the End of the Millennium*, en MARTIN MUÑOZ, G.(ed.), pp. 65-80. I. B. Tauris, Oxford, R.U.
- BARBÉ, E. *Relaciones Internacionales*. 2003. Tecnos, Madrid.
- BAUMAN, Z. *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. 2007. Paidós, Barcelona.
- BUSTOS, R. Entrevista sobre el "choque de civilizaciones". *Le Quotidien d'Oran* 2005/08/09 Orán, Argel.

- BUSTOS, R. *Civilization Clash, Japan and the West*. 1994. Auckland, Nueva Zelanda.
- EAGLETON, T. *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. 2001. 2000, *The Idea of Culture*, Blackwell, Oxford, R.U. R. J. Castillo Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- ELIAS, N. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. 2001. 2ª edición. versión original de 1977, alemán (Über den Prozess der Zivilisation). R. G. Cotarelo Fondo de Cultura Económica, México.
- GARCÍA PICAZO, P. Totalidad y fragmentación. El mundo de la cultura, el universo de la civilización. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* 1993, 64, 81-104.
- GARCÍA PICAZO, P. De la guerra perenne a una paz precaria: las relaciones internacionales y el proceso de la civilización. *Revista Española de Derecho Internacional (REDI)* 2005 LVII, 1 15-48.
- HUNTINGTON, S. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. 1997. versión original de 1996. Paidós, Barcelona.
- HUNTINGTON, S. If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World. *Foreign Affairs* 1993a, November/December 186-194.
- HUNTINGTON, S. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 1993b, Summer 22-50.
- IBN JALDÚN, A. Z. A. *al-Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. 1977. s. XIV. E. Trabulse Fondo de Cultura Económica, México.
- MESA, R. De la ciudad de Dios al caos universal. *Revista Española de Derecho Internacional (REDI)* 2002 LIV, 2 703-715.
- NAÏR, S. En nombre de la civilización, la barbarie. *El País*, 2004, 2004/05/28
- REMIRO BROTONS, A. *Civilizados, bárbaros y salvajes en el nuevo orden internacional*. 1996. McGraw-Hill, Madrid.
- SAID, E. W. *Orientalism*. 1979. Vintage Books, Nueva York.
- SAID, E. W. *Culture and Imperialism*. 1993. Vintage Books, Nueva York.
- SAID, E.W. Choque de ignorancias. *El País*, 2001, 2001/10/16, Madrid.

---

<sup>1</sup> Nótese que aquí podríamos sustituir perfectamente la palabra sociedad internacional regional por civilización.

<sup>2</sup> Citado por D. RIVET en *Le Maghreb. Á l'épreuve de la colonisation*. Hachette, Paris, 2002, p. 375.

<sup>3</sup> Es cierto también que posteriormente otra institución de derecho internacional, la Academia de Derecho Internacional de La Haya ha hecho por medio de sus cursos un considerable trabajo por clarificar y realzar las aportaciones de otras civilizaciones y culturas al derecho internacional (Remiro Brotons, 1996: 144)

<sup>4</sup> Modestamente este autor lo hizo también antes y después de los atentados múltiples de EEUU de 2001, en concreto, en el marco de un trabajo de licenciatura manuscrito (Bustos, 1994) y de una entrevista aparecida en el periódico argelino *Le Quotidien d'Oran* (Bustos, 2005).

<sup>5</sup> En España, por ejemplo, el expresidente del Gobierno, José María Aznar abrazó en repetidas ocasiones la idea de un enfrentamiento con el Islam. Recuérdese sino su famosa conferencia donde situó el origen de los atentados del 11-M en el año 711 o más tarde su propuesta de que la OTAN integre a Israel y la India en un gran frente o cruzada contra los países musulmanes. Pero no es el único, e historiadores convertidos en "best-sellers" como César Vidal se han sumado a la misma tesis radical y provocadora.

<sup>6</sup> El Pentágono, curiosamente, recibió con entusiasmo los escritos de Huntington (Rubenstein y Crocker, "Challenging Huntington", en *Foreign Policy*, otoño 1994, citado en R. Brotons, 1999: 147).

<sup>7</sup> Véase más sobre estas luchas culturales en el estupendo ensayo de T. Eagleton, 2001.

<sup>8</sup> Referencia de P. García Picazo al término "Grenzenlose Kommunikation" de H. Arendt, que significa tanto la creencia en la posibilidad de aprehender toda verdad como en la buena voluntad de compartirse uno mismo y escuchar a los demás, García Picazo, 2005: 47)