

# ¿El «choque de civilizaciones»? Sentido y sinsentido<sup>1</sup>

Fred Halliday

*Resumen:* El artículo analiza y discute los planteamientos de Samuel Huntington sobre el «choque de civilizaciones», a partir de una reflexión sobre el significado de la cultura en el mundo moderno. Se aboga por conciliar la defensa de una cultura específica y de un determinado pasado con compromisos y obligaciones universalistas.

*Palabras clave:* Samuel Huntington, choque de civilizaciones, cultura.

*Abstract:* The article analyzes and discusses Samuel Huntington's approaches about the «clash of civilizations», from a reflection on the meaning of the culture in the modern world. The author pleads for reconciling the defense of a specific culture and of a particular past with commitments and universalistic duties.

*Key words:* Samuel Huntington, clash of civilizations, culture.

El «choque de civilizaciones», en árabe *saddam al-badbarat*, es un tema tan actual como complejo, que lleva a falsas generalizaciones y que suele suscitar bastante controversia. Por esta razón, no es un tema que deba conducir a conclusiones apresuradas. Algunos comentarios

---

<sup>1</sup> Este artículo se basa en la traducción de una lectura facilitada en Túnez, en 1997, a la Association des Études Internationales. El texto en francés fue publicado en su revista, *Études Internationales*, en 1998. La traducción ha sido dirigida y actualizada por el autor. Traducción al castellano de David Parra (Universitat de València).

preliminares sobre la cuestión es probable que provoquen un acalorado debate sobre Occidente y Oriente Medio, o entre Occidente y el Tercer Mundo. Además, en cualquier punto del planeta, tanto en Oriente como en Occidente, los acontecimientos están cambiando las cosas con una cierta velocidad y el debate está todavía caliente. La discusión se inició a comienzos de la década de los noventa con la publicación, en 1993, del artículo de Huntington; pero el 11 de septiembre de 2001 ha acelerado y envenenado considerablemente esta discusión, y pocos son los que han optado por posiciones centradas. Nunca ha habido tanto en juego.

La cuestión central de este debate es si las culturas pueden coexistir o necesitan chocar. Huntington argumenta hábilmente que éstas deben entrar en conflicto: «Si no lo hacen las civilizaciones, entonces ¿qué lo hará?», se pregunta, partiendo de la premisa de que los Estados deben chocar. No obstante, las asunciones de que las culturas son entidades *a)* distintas, y *b)* tendentes al choque, deben ser puestas en tela de juicio.

En relación con lo primero, la naturaleza o carácter temporal y contingente de nuestras supuestas identidades y tradiciones, conviene insistir algo más: éstas ni son algo tan antiguo ni son la única lectura del pasado. Algunos de los elementos de nuestra cultura presentados como tradicionales están, en verdad, vinculados a aspectos del pasado que no siempre fueron tan importantes pero que se decide resucitar en el presente. Tomemos Gran Bretaña como ejemplo. Durante años el día de San Jorge, fiesta nacional inglesa (pero no británica), dejó de celebrarse. Fue convertida en día del santo en 1222, pero de eso ya hace tiempo. Sin embargo, hoy en día, aún podemos ver a mucha gente el 23 de abril exhibiendo en sus ventanas o en sus coches una bandera blanca con una cruz roja. Incluso los candidatos de las elecciones de 1997 —tanto John Mayor como Tony Blair— llevaban la flor de San Jorge en la solapa. Los ingleses mantienen que todo esto es parte de su patrimonio nacional; pero éste es un ejemplo del *resurgimiento* de un supuesto elemento tradicional que, en el marco contemporáneo, se convierte en un potente símbolo cultural. La importancia de este símbolo conecta con los actuales problemas sobre identidad e integración: la identidad de los ingleses con respecto a los inmigrantes, la controvertida integración de Gran Bretaña en la Unión Europea, las nuevas tensiones con Escocia y, por supuesto, el nacionalismo del fútbol.

Sin embargo, ni siquiera todo lo que se nos presenta como tradicional o antiguo es histórico: uno puede incluso inventar o reinventar el pasado. Tomemos como ejemplo la falda escocesa, símbolo del nacionalismo escocés en la cultura británica. Esta prenda es un invento que data de comienzos del siglo XIX. Las identidades políticas modernas y un cierto culto a la «herencia» han hecho de esta vestimenta un auténtico símbolo cultural o ancestral. Así pues, lo que hay que hacer es estudiar cómo se configuran las tradiciones. Algunas son seleccionadas y resucitadas, otras directamente son inventadas. Pero todas ellas están siempre cambiando: pese a todos los comentarios sobre el choque de civilizaciones, se tiene que admitir que la mayoría de elementos culturales que configuran una sociedad, lenguajes, formas musicales, comida y los criterios de identidad, no es tan permanente o estática como creemos<sup>2</sup>.

El Estado desempeña un papel central a la hora de definir la cultura, que, de nuevo, tampoco es algo «dado». En algunos países árabes podemos observar cómo el pasado preislámico y sus símbolos han sido recuperados *en función de* propósitos políticos contemporáneos. Cuando Yemen estuvo en guerra con Arabia Saudí durante la década de los ochenta y la de los noventa, el presidente yemení solía empezar sus discursos con las palabras, *Ya ibna Saba* («¡Oh, hijos de Saba!», en referencia al antiguo reino yemení de ese nombre y su legendaria reina). Cuando Saddam Hussein quiso mostrarse como un iraquí antes que como un gobernante árabe, recurrió a la memoria de Hammurabi, antiguo rey de Mesopotamia. Cuando Anwar Sadat quiso modificar las alianzas internacionales de Egipto, usó la expresión «los hijos del Nilo» para distanciarse de los otros árabes. Las tradiciones egipcias no son exclusivamente islámicas, por lo que esto no planteó demasiadas contradicciones. En Túnez, el pasado preislámico también desempeña algún papel: las referencias nos conducen tanto a Aníbal como a Amílcar, héroes de la época fenicio-púnica, anterior a la destrucción romana de Cartago. Esta maleabilidad de las culturas junto con cómo el pasado es definido es algo fundamental para entender el desarrollo del mundo moderno en cualquier país, desde los Estados Unidos hasta Qatar.

Atendiendo a todo esto, podemos ahora examinar el problema del «choque de civilizaciones» preguntándonos, antes de seguir, qué sig-

---

<sup>2</sup> Véase el famoso e interesante libro HOBBSAWM, E., y RANGER, T. (dirs.): *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1984.

nifica. Hagámoslo dentro del marco de las relaciones internacionales y, en particular, de las interestatales. En primer lugar, podemos observar, prácticamente en todo el mundo, una revitalización del nacionalismo como fuente de influencia en las políticas exteriores y los conflictos sociales; tenemos como ejemplos los casos de la antigua Yugoslavia, los países de la antigua Unión Soviética o la India. En Europa occidental, hay movimientos nacionalistas en varias partes de España, en Bélgica, en Escocia y en Gales; y el Reino Unido todavía no tiene completamente resuelto el conflicto de Irlanda del Norte. El Reino Unido, como Estado y desde la perspectiva popular, probablemente nunca resolverá su relación con la Europa continental y con la Unión Europea en particular. Uno ve que en Estados Unidos, en Alemania y en Rusia, donde no están seguros acerca de cuál de las tres palabras posibles es la correcta para designar a los «rusos»<sup>3</sup>, la gente se encuentra otra vez preocupada por cuestiones de identidad tanto en su vertiente política como en la cultural: ¿Cuáles son nuestras raíces? ¿Dónde se encuentran? ¿Cuáles son nuestras tradiciones? ¿Dónde termina nuestra comunidad? Este debate se plantea de un modo particular en aquellos países donde la inmigración es elevada, como es el caso de Francia, Alemania y Estados Unidos, donde la integración social de los inmigrantes es un problema, aunque eso también se percibe así en otras partes.

En Oriente Medio hemos sido testigos, ya sea en calidad de participantes árabes o de observadores europeos, del gran debate sobre la identidad árabe. Todos los días podemos leer artículos sobre el tema en la prensa. Treinta años atrás, este debate era formulado, más o menos, a través de unos conceptos firmemente establecidos: los árabes eran clasificados como nacionalistas, baazistas, marxistas y partidarios de la lucha por una independencia real o una «liberación nacional» (lo cual se dio tras algunas independencias oficiales). Gradualmente y, sobre todo, tras el traumático impacto que la derrota de 1967 frente a Israel causó en el mundo árabe, hemos presenciado una revitalización del interés por el pasado o, para ser más preciso, por la herencia cultural; esto es lo que los árabes llaman tanto en términos nacionales como religiosos *turath*. Esta herencia puede ser rastreada a través de una definición selectiva del islam, en *salafi* o en términos «ancestrales», o de la historia antigua, como por ejemplo la época de

---

<sup>3</sup> *Russkii, russiski, rossayn.*

los faraones en Egipto, de los sabaenos e himyarís en Yemen o de los cartagineses en Túnez.

Pese a la proclamación y la muestra de valores árabes e islámicos genéricos, hay también una versión diferente del pasado según el país árabe en el que nos detengamos. Al mismo tiempo, la construcción de la identidad árabe no es algo que se deba exclusivamente al islam ya que no podemos obviar el papel de cristianos, entre otros, así como el hecho de que la religión no es el único factor relevante, como fue puesto de manifiesto durante los años cincuenta y sesenta por Michel Aflaq en Siria y Anwar Abdel Malek en Egipto.

Si nos retrotraemos una generación o dos en el tiempo, nos damos cuenta de que una de las ideas más enfatizadas por el Estado era la «modernización», la aspiración de una meta compartida en términos globales. Hoy, todos los países de Oriente Medio y del Levante (Irán, Iraq y Turquía) están preocupados por su herencia cultural. Necmettin Erbakan, el primer jefe de gobierno no secular de Turquía desde el establecimiento de la República, en 1923, solía hablar en numerosas ocasiones de la defensa de la cultura y la moralidad. Algunos musulmanes puede que opten por una forma de vuelta a los valores «ancestrales», para los sunitas el *salafismo* o el Califato; otros, por un movimiento religioso que proponga el regreso a un pasado que se está reconstruyendo inevitablemente, como proponen los chífes con el *velayat-i faqih*. Pero el pasado no es una receta inamovible. Aquí nuevamente es el presente quien define el pasado: tanto si estamos ante el nacionalismo secular como ante el fundamentalismo religioso, cada uno debe encontrar su propio camino. Este fenómeno no se reduce sólo al mundo árabe; podemos encontrar lo mismo en la India con la reformulación del hinduismo como legitimación de las políticas modernas. Los movimientos políticos basados en la religión han recobrado también su fuerza en Israel, en Europa y en Estados Unidos. Por tanto, la antigua concepción secular y moderna de la política y la sociedad está entrando en crisis ya que parece que no ha tomado en suficiente consideración el redescubrimiento del pasado y cede ante este discurso retrospectivo.

Igualmente, hay otro problema importante con respecto a la cultura en sí. Cuando hablamos del nacionalismo secular, debemos distinguir entre el nacionalismo económico y político, por un lado, y el nacionalismo cultural, por otro. Este último se ha incrementado no sólo como consecuencia de la experiencia colonial y el impacto del

colonialismo en los pueblos colonizados, sino también como resultado de la globalización de los medios de comunicación y de los contactos a escala internacional y del inexorable avance de una economía mundial. Todos estos factores han contribuido en la destrucción de culturas locales, tradiciones literarias regionales, estructuras familiares, relaciones tradicionales entre sexos, incluso gastronomía, así como también economías locales.

En la esfera cultural, el discurso crítico sobre la globalización ha aparecido, recientemente, pidiendo un futuro para la cultura nacional que represente una faceta «genuína» de esa identidad nacional y su independencia, que es más importante hoy en día que treinta o cuarenta años atrás. Esto conduce a reacciones hostiles hacia las culturas invasoras de otros países, hacia los símbolos del colonialismo y de la influencia cultural, como es el caso de Coca-Cola y McDonalds<sup>4</sup>. Considero que esta percepción negativa tan frecuente, basada a menudo en un culto a lo nativo y al oscurantismo, es parcialmente responsable de la ruptura del diálogo entre los pueblos de los distintos países.

En 1997 tuve la oportunidad de visitar un país árabe que hasta ese momento no conocía, Arabia Saudí. Lo que más me impactó fueron las librerías. Son enormes y están bien abastecidas; en ellas podemos encontrar libros sobre cualquier tema imaginable, excepto sobre Arabia Saudí. Sin embargo, había también aspectos preocupantes. Una de las secciones de la librería que visité estaba dedicada a «Actividades del espionaje imperialista», lo cual quizás no es demasiado sorprendente; no obstante, cerca de esta sección había otra titulada *mu'amarat* (conspiraciones); también había una sobre *al-istishraq* (orientalismo). En efecto, se trataba de una sección destinada a aquellas personas interesadas en escribir sobre el mundo árabe, en aprender su escritura y su lengua para poder mantener conversaciones con los árabes; pero también destinada a aquellos que, desgraciadamente, quisieran llevar a cabo una infiltración cultural. En otras palabras, esta sección trataba acerca de gente como yo. Durante esa visita pude ver en la televisión saudita el reportaje sobre una conferencia acerca del papel de los especialistas en Oriente Medio como espías. Un entrevistador me preguntó sobre esto: «¿Por qué quiere usted estu-

---

<sup>4</sup> En Oriente Medio todo esto constituye una «agresión cultural», en árabe *al-bujum al-tbaqafii*.

diar nuestro país y nuestra cultura?». «¿Cuál es su intención última?». Estas preguntas fueron siempre implícitas y tuve la impresión de que reflejaban una actitud bastante extendida entre los sauditas, libaneses y otros colegas árabes que asistieron al coloquio en el que estuve. Tal actitud no es nueva, pero me pareció más acusada que en anteriores ocasiones. Realmente me impactó: para intelectuales de mi generación, formados en la atmósfera internacionalista de los años sesenta, interesarse por otros pueblos, sus lenguas, culturas e historias es algo positivo, tanto en términos culturales como políticos. Parece que ya no es así.

La mayor parte de la discusión actual acerca del «choque de civilizaciones» se debe a un libro sobre el que todo el mundo habla pero que muchos no han leído, publicado en 1996: *The Clash of Civilizations*, de Samuel Huntington. Huntington es un hombre inteligente, por lo que sus ideas no pueden ser rechazadas a la ligera. La tesis central de su libro no se basa en la cultura, sino en las relaciones internacionales y es la siguiente: vivimos en un mundo en el que siempre hay conflictos interestatales. Así pues, él toma esto como axioma y dice que siempre ha habido conflictos entre Estados por razones económicas, militares o estratégicas, habiendo sido eliminadas todas las otras causas de disputa. En el futuro, la causa principal y la definición de cualquier conflicto será en términos de cultura y civilización, entendiendo esta última como una forma de cultura a gran escala. Su papel es residual, como estimulador de conflictos, no como algo causativo, y eso es así porque los Estados siempre chocan, no porque las culturas sean inherentemente antagónicas. Hoy en día, hay en el mundo siete u ocho culturas mayores: la europea, la americana, la latinoamericana, la africana, la japonesa, la confuciana (o china) y la musulmana. Según Huntington, por tanto, los grandes conflictos del siglo XXI serán confrontaciones entre diferentes civilizaciones. De este modo, y sintetizando, las causas clásicas de conflicto del periodo 1870-1991, como el colonialismo, el comunismo y la Guerra Fría, ya no son válidas; pero, en cambio, podemos citar muchos ejemplos de conflictos basados en la cultura: los conflictos derivados de la inmigración en Europa y en los Estados Unidos, y los conflictos étnicos de lugares como Ruanda, el Cáucaso o la ex Yugoslavia.

Hay otra premisa en el argumento de Huntington que nos ayuda a ver todo esto en su contexto. Ésta no se basa en el islam o en las civilizaciones globales, sino en el debate sobre el multiculturalismo

en los Estados Unidos. Como dice en su trabajo más reciente, los países occidentales deben defenderse tanto de la globalización cultural como de la crisis de su cultura. Deben defender su propia cultura, abandonar el «multiculturalismo» y llevar a cabo una política de integración cultural que se fundamente en la integración de los inmigrantes en los valores de la sociedad receptora. Huntington no hace referencia en primer lugar al mundo musulmán, sobre el que sabe muy poco. Hace referencia fundamentalmente a China y Japón y al reto cultural y económico que plantean. Considera que mientras que otros países tienen una enorme confianza en la importancia de su cultura, la civilización occidental se está debilitando porque ha perdido su fe. Asegura que para sobrevivir en el mundo de mañana, los norteamericanos deberían hacer lo mismo que los otros están haciendo: reforzar su propia cultura mientras, al mismo tiempo, aceptan un pluralismo global de valores, incluyendo los derechos humanos, y, por lo tanto, rechazando el universalismo como modo de vida.

De este modo, la conclusión de Huntington es llamativa: los Estados Unidos y los países occidentales deberían abandonar no sólo las políticas globales en defensa de los valores «universales» como los derechos, sino también cualquier sentido de responsabilidad hacia otros países y cualquier política de intervención para el mantenimiento de la paz internacional. Deberían aceptar la división del mundo en seis o siete bloques de civilización y dejar a los otros que hagan lo que quieran. No es a ellos a quienes corresponde decir a los demás qué deben hacer, ni tampoco deben imponer sus valores a los otros. Se trata de una posición que refleja una enorme confianza en los valores norteamericanos u occidentales mientras, al mismo tiempo, opta por renunciar a aquellos planteamientos internacionalistas y universalistas que han sido centrales en la política internacional norteamericana, por lo menos, desde la Segunda Guerra Mundial. Huntington insiste en que tenemos que conservar nuestros propios intereses y dejar que los otros hagan lo que les plazca. Hay que reconocer que se trata de un argumento algo pesimista, sobre todo si se aplica a las políticas internacionales. Para las sociedades occidentales esto significa una renuncia a la planificación global y a las aspiraciones de una gobernanación global más fuerte y también un asalto al universalismo, a las instituciones internacionales y a las Naciones Unidas, a las que el autor no les otorga demasiada importancia.

Como el mismo Huntington ha mostrado en su último trabajo sobre las políticas culturales en Estado Unidos, sus ideas no han servido para llevar a cabo un análisis de la política internacional, a pesar de los ejemplos que ofrece, sino que se han visto reflejadas en el análisis de los problemas internos de Estados Unidos, en particular, como crítica al multiculturalismo y la inmigración, especialmente en lo que respecta a los mexicanos. Si aceptamos sus conclusiones, el mundo se dividirá a sí mismo de manera natural en estos grandes bloques de civilización. Muchas personas, entre los que yo me encuentro, hemos criticado a Huntington, pero también hay quien está dispuesto a apoyarle. En China, Japón y la India, nuevos nacionalistas enérgicos están contentos con la idea de que la influencia de los norteamericanos pueda desaparecer y ellos puedan hacer lo que deseen. Igualmente, tenemos la impresión de que una parte del mundo musulmán, especialmente su rama fundamentalista, está satisfecha con algunos aspectos de esta teoría, aunque ésta también rechaza otros como la atribución de numerosas culpas al mundo musulmán para explicar los conflictos contemporáneos. Además, como corresponde a un defensor de ideas, su análisis puede acarrear consecuencias —esto es lo que los sociólogos denominan «reflexividad»—. Aunque es fácil criticar a Huntington y demostrar que está confundido tanto histórica como conceptualmente, su visión puede, por tanto, convertirse en verdad: debemos reconocer que muchos mitos políticos, que han sido diseminados a lo largo del tiempo, han acabado adquiriendo fuerza por sí mismos: el antisemitismo y, por supuesto, el nacionalismo son ejemplos de esto. El final del debate, pues, está todavía lejos. De este modo, nuestro deber consiste no simplemente en analizar los mitos que son creados y explotados por las fuerzas políticas y sociales en la sociedad internacional, sino también en explicar los factores que los producen. Semejante análisis puede que tenga, y hago hincapié en el puede, un impacto terapéutico.

Huntington no está solo. Tiene sus homólogos europeos. Un argumento paralelo es el que usa el escritor francés Alain Minc en su *Le Nouveau Moyen-Age*, quien dice que desde la caída del comunismo hemos entrado en una nueva Edad Media en donde reina la anarquía internacional, en donde los valores varían de país a país y en donde cada tribu hace lo que quiere. Él cree que debemos refutar todas las visiones del mundo —como la comunista, la islamista, la nacionalista o la cultural— que desestimen la posibilidad de un diálogo global por

el hecho de que, al ser las civilizaciones como son, el conflicto es inevitable.

Esto nos lleva a concluir que si queremos evitar caer en la trampa del marco del «choque de civilizaciones», tenemos que producir un contra-argumento y construir un nuevo tipo de discusión. Debemos plantearnos numerosas cuestiones acerca de las tesis de Huntington. En primer lugar, ¿es su «choque», en la medida en que existe, algo nuevo? Ha habido conflictos entre cristianos y musulmanes desde hace más de mil años. Además, ideas parecidas acerca de conflictos culturales se pueden hallar en la literatura colonial europea. Desde que en la década de 1940 acabara el colonialismo europeo, sólo hemos vuelto a empezar a hablar de nuevo de conflictos entre civilizaciones tras la caída del comunismo y tras el éxito económico de países asiáticos como Japón, Corea del Sur y Singapur. Se solía decir que esto último se debía al hecho de que la gente trabajaba mucho.

La explicación de tipo cultural, por tanto, ha estado con nosotros desde hace mucho tiempo. La cultura desempeña un importante papel en la vida de cualquier sociedad y contribuye a su éxito económico, social, militar o político. Sin embargo, la cultura siempre está asociada a otros factores: la cultura en sí no explica nada. Los usos del lenguaje, de la historia, del símbolo no están determinados por sus propios componentes culturales, sino por los actores sociales y políticos. Vivimos en un mundo en el que se discute abundantemente acerca de cultura y de símbolos culturales como parte de la «tradicición», sin embargo, este uso de símbolos no está determinado por el pasado. Está ligado a una necesidad contemporánea: seleccionamos lo que queremos del pasado para justificar lo que estamos haciendo en el presente. Cuando hoy hablamos sobre culturas y civilizaciones en el mundo moderno, no estamos hablando sobre realidades u objetos concretos como las montañas, los mares, los recursos naturales o incluso los territorios nacionales. Las culturas se están construyendo permanentemente. Esto implica elección y cambio. Tomemos el ejemplo del lenguaje: todos nosotros somos herederos de los tesoros lingüísticos del pasado, pero lo que nosotros hacemos con este legado, con esas definiciones y reglas gramaticales, es nuestra responsabilidad y es producto de nuestra elección u oportunismo. Consideremos, por ejemplo, el más trágico de todos los conflictos de Oriente Medio, la guerra de 1980-1988 entre Irán e Iraq. Por un lado, Saddam Hussein hablaba sobre al-Qaddisiya, una batalla del siglo VII en la que los per-

sas fueron derrotados por los árabes musulmanes y llamaba a Jomeini *Magus*, un sacerdote zoroastriano. Por otro lado, los iraníes llamaron a Saddam Hussein *Yazid*, nombre de un tirano antichí del siglo VII. ¿Demuestra esto la importancia del pasado o más bien la explotación del mismo por las dos partes durante una guerra verdaderamente sangrienta?

Detengámonos ahora en otra cuestión secundaria con la que todos estaremos bastante familiarizados: ¿es el islam compatible con el nacionalismo? Para esta pregunta no tenemos una respuesta, sino varias. Podemos decir, usando como base numerosos textos religiosos y tradiciones, que la religión islámica no acepta divisiones, fronteras o barreras entre naciones. La Meca es una de las grandes ciudades cosmopolitas del mundo. Por otro lado, encontramos citas como la siguiente del profeta Mahoma: «Amar el país propio es un aspecto de la fe» (*Hubb al-watan min al-iman*). Podríamos realizar el mismo ejercicio con los textos cristianos y afirmar que la religión y el nacionalismo son contradictorios si no compatibles; todo dependerá de nuestra propia opinión política.

No es necesario que haya ninguna contradicción entre el nacionalismo y el islam. Hay más de cincuenta países musulmanes con relaciones bilaterales, no islamo-multilaterales, con Europa. Cada uno persigue su propio interés *nacional*, y propugna su propio nacionalismo. Inevitablemente hay conflictos o disputas con el mundo no-musulmán. Por un lado, están los conflictos entre musulmanes en determinados Estados o sociedades, y algunos gobernantes de los países musulmanes tienen relaciones muy pobres con otros países musulmanes (por ejemplo, Irán y Azerbaiyán). Estos conflictos intra-musulmanes pueden ser explicados sin recurrir a civilizaciones o religiones. En el sudeste asiático la mayor tensión también es intracultural, ya que es la que existe entre China y Japón, ambos países asiáticos con tradiciones confucianas. Es allí donde en los años ochenta y noventa del siglo XIX los conflictos condujeron al inicio de la Primera Guerra Mundial y donde ahora la carrera armamentística está siendo más peligrosa para el mundo. El mayor conflicto del siglo XX fue entre Estados (cristianos) en Europa. Por poner otro ejemplo en el que la elección es central: entre los palestinos hay un vivo debate acerca de si debería haber una reconciliación con Israel o no. Algunos la rechazan diciendo que los israelíes son infieles (*kuffar*). Otros recuerdan que el profeta Mahoma aceptó un armisticio con sus enemigos e

incluso, en una ocasión, con los judíos. La respuesta, pues, viene dada por una elección contemporánea: el pasado no justifica necesariamente el presente. Hace algunos años fui invitado a la Universidad de Pekín por el Departamento de Relaciones Internacionales y tuve la oportunidad de conocer a un grupo de académicos chinos. Les pregunté cuál era su programa de investigación y ellos me contestaron que su objetivo era desarrollar teorías sobre relaciones internacionales basadas en el confucianismo. No tuve ninguna duda de que llegaron a aquellas conclusiones que encajaban con sus intereses, enfatizando la defensa de su territorio nacional, de su crecimiento económico y de todo aquello que fuera necesario para situar a su país en un contexto global.

Así pues, la cultura no lo explica todo. Es más, en las relaciones internacionales puede que explique muy poco. Pensemos en Saddam Hussein: nunca fue un militante islámico, fundó un régimen secular, eliminó a la oposición islámica y sus discursos se inspiraron en el nacionalismo, no en la religión. La política exterior de la República Islámica de Irán está supuestamente elaborada sobre una base religiosa, sin embargo, el país mantiene buenas relaciones con la India antimusulmana y da apoyo al gobierno chino, que mantiene un conflicto con los musulmanes uighur en Xianjiang. En la frontera de Irán hay una disputa entre los cristianos armenios y los chiíes de Azerbaiyán sobre la región de Karabagh. Irán da su apoyo a los armenios porque su rival estratégico, Turquía, respalda a los azerbaiyanos. ¿Dónde se encuentra, en estos casos, el choque de civilizaciones?

De un modo parecido debemos ir con cuidado a la hora de calificar el ejemplo de la ex Yugoslavia como un «choque de civilizaciones». Actualmente se dice que hasta su ruptura, en 1992, Yugoslavia estaba formada por tres comunidades que siempre se odiaron las unas a las otras: los serbios (ortodoxos), los croatas (católicos) y los bosnios (musulmanes). Eso no es verdad. En otros tiempos, Yugoslavia se mostró como una unión exitosa en la que las tres comunidades hablaban la misma lengua, serbocroata; hoy, por el contrario, mediante una absurda farsa lingüística, cada comunidad reclama hablar en su propia lengua. Muchos son los que han explicado la crisis en Yugoslavia a través de elementos que no se basan en la teoría del choque de civilizaciones y hacen lo correcto. Las guerras de los noventa no fueron el resultado de unas grietas culturales sino de la competición entre las elites poscomunistas que usaron, exageraron e inventaron diferencias culturales.

El caso de Yugoslavia es, más bien, un ejemplo de choque entre ladrones y mafiosos —con Milosevic, Tujman e Izetbegovic a la cabeza—.

Hay otra elisión histórica invocada aquí. Cuando al hablar sobre culturas y civilizaciones Huntington y sus discípulos introducen la idea de «civilización» como si fueran cajas distintas, las convierten, como hemos visto, en algo monolítico o unívoco y unitario y eso lo hacen, además, en términos históricos, dándole mayor legitimidad a la idea del enfrentamiento inevitable entre ellas. Estas divisiones son, a menudo, artificiales; dibujos retrospectivos de una línea. Por ejemplo, ¿de dónde viene el cristianismo? No viene de Europa, sino de Oriente Medio. Al igual que ocurre con buena parte de nuestro vocabulario. Estamos construyendo ahora un mundo dividido, con fronteras igual de definidas que en un mapa. Pero las civilizaciones no pueden ser divididas de este modo. Tomemos la cultura japonesa. Es distintiva, pero ha incorporado elementos indios, chinos y, más recientemente, norteamericanos. Estas influencias no pueden ser separadas. La cultura no es como un árbol solitario en medio de un claro. Hoy la gente dice que el mundo está dividido en diferentes culturas incapaces de comunicarse las unas con las otras; pero, durante siglos, el islam y el cristianismo han intercambiado ideas y símbolos y han tenido tratos. Numerosos vocablos correspondientes a ropa o alimentos han sido tomados de ciudades de Oriente Medio —*damask* (Damasco), *muslin* (Mosul), *gauze* (Faza), *mocha* (*mokha*, en Yemen), *tangerine* (Tánger), por nombrar algunos—. Lo mismo sucede con Irán e Iraq: se han interrelacionado más que han luchado. *Las mil y una noches*, obra árabe de gran influencia persa, que en términos literarios puede considerarse bastante mediocre, es en sí misma no sólo un híbrido cultural, sino que además ha influido enormemente en la literatura europea.

En cada cultura, cada lengua, cada religión no hay bloques —la diversidad existe—, se nos ofrecen diferentes modos de definir un sistema político, social o cultural, y se incorpora un sistema de valores morales y de influencias externas. Si hablamos de derechos humanos, inicialmente tendemos a considerar la existencia de tres sistemas separados: el occidental, el oriental y el islámico. Pero esto es erróneo. Podemos distinguir diferentes actitudes respecto a la importancia de los derechos humanos dentro de cualquier sistema político sin que eso implique que lo fundamental no sea compartido por ellas. En toda cultura la tortura y el asesinato son crímenes.

En relación con este punto, es posible pedir que la discusión sea «real», abandonando un mundo de fantasía cultural y de «choques» mostrados como reales pero históricamente inexactos y mirando fríamente aquello que realmente forma parte de las relaciones internacionales. Para ser claro, la mayoría, si no la totalidad de los conflictos internacionales, no supone un choque de civilizaciones, sino que se sitúa, por el contrario, dentro del marco de una civilización, proclamando cada una que su definición es la mejor y acusando a la otra de dedicarse al imperialismo cultural, a la capitulación frente a Occidente y así sucesivamente. Los Estados tienden a definir su propia cultura *en función* de ellos mismos, rechazando de este modo su propia diversidad: esto, este empuje hacia una definición monolítica, es lo que explica muchos de los nacionalismos culturales. Un ejemplo de ello es el Irán posterior a la revolución de 1979, donde en abril de 1980 dio comienzo una auténtica «revolución cultural». Jomeini dijo que quería erradicar todas las influencias occidentales que fueran consideradas imperialistas, pero esto sólo era una parte de su objetivo. ¿Qué creen que sucedió? Jomeini destruyó una gran cantidad de la cultura iraní: las canciones de mujeres, la literatura persa y poetas que, como Hafez y Omar Khayyam, celebraban las alegrías que proporciona el amor y el vino, formaban todas ellas parte de la herencia iraní. Su eliminación se justificó mediante la idea del retorno a lo que se denominó «auténtico», pero que, en realidad, era una cultura selectiva y autoritaria. Por tanto, deberíamos desconfiar siempre de los políticos cuyos horizontes culturales sean limitados o supuestamente autoritarios: deberíamos no excluir o ignorar la diversidad que existe en el corazón de toda cultura ya que es una parte constante y necesaria de su vitalidad.

Concluamos con tres observaciones. En primer lugar, como observa el crítico literario Raymond Williams en sus *Keywords*, la palabra «cultura» es uno de los términos más complejos en el lenguaje político. Puede hacer referencia tanto a las altas o nobles artes como la música, la literatura o la ópera, como a las costumbres o hábitos de la gente en un sentido más general, desde una perspectiva sociológica o antropológica. También tenemos un concepto que, con bastante acierto, ha venido a denominarse «cultura política», esto es, los valores que subyacen a la vida política nacional. Cuando hablamos de choque de civilizaciones, los tres significados de la palabra, como mínimo, entran en juego. Hay una lucha por extender una alta cultu-

ra y, al mismo tiempo, una lucha cultural diaria en el sentido antropológico y popular. En nuestra propia sociedad, todos somos herederos de una cultura mixta, tanto si hablamos de literatura o gastronomía como si lo hacemos de religión o ética. Todo esto, y más, lucha para imponerse dentro de un conjunto de valores y discursos públicos y nacionales. No podemos rechazar la influencia del pasado y la herencia de una cultura refinada: no podemos decir que no tenemos cultura y rechazar a Mutanabbi, Shakespeare o Cervantes. Pero somos libres para juzgar nuestra herencia y nuestro pasado, y para seleccionar cómo queremos usarlo. De un modo similar podemos utilizar, ajustar o rechazar elementos de nuestra cultura política. Podemos hacerlo mediante la escritura, mediante discursos o introduciendo reformas políticas: nuestra libertad no es completa, pero es suficiente. Deberíamos usarla para celebrar que conocemos la riqueza de nuestra propia cultura, para celebrar su diversidad y para estar abiertos a otras culturas.

Aquí no hay un único mensaje. Tanto si estamos hablando de Inglaterra como de Túnez, todo país puede aportar lecciones desde un lado o desde el otro en el debate contemporáneo que, con tanto fervor, se está llevando a cabo sobre su propia cultura y su propio sistema económico y político. Pero elegir es posible porque, realmente, el pasado no determina el presente. En Inglaterra ha habido recientemente un debate sobre la monarquía, que habría sido impensable treinta años atrás. Las monarquías pueden adaptarse al mundo, pero esto sucederá en un contexto distinto al de una generación atrás. Es un tema de discusión político por naturaleza y en cada país podremos encontrar un debate similar sobre si se acepta o se rechaza determinado aspecto de la herencia política o cultural.

Y para ilustrar esta cuestión de la diversidad y la elección está la más canónica de las formas inglesas, la literatura, que, mediante una elisión sintomática, en términos académicos, se denomina normalmente «inglés». Estuve recientemente de vacaciones en el sur del país, en dos de los condados más apacibles y menos desarrollados industrialmente, Hampshire y Dorset. Jane Austen es la escritora más famosa de Hampshire. Describió las extensas fincas del campo y la tranquila campiña decimonónica. No muy lejos de allí, en Dorset, el autor más conocido es Thomas Hardy, quien en los años noventa del siglo XIX, mediante un estilo realista, estuvo profundamente preocupado por los problemas de los granjeros y sus duras condiciones de

vida. Resulta paradójico que dos condados tan cercanos geográficamente y, en otros aspectos, tan parecidos, hayan dado lugar a dos autores tan diferentes, con dos versiones tan dispares de la herencia inglesa.

Mi segunda conclusión es que el mundo moderno nos hace reconsiderar lo que entendemos por cultura política o religiosa. En la Irlanda actual, como en Israel, hay un movimiento llamado «revisionista», a favor de la reescritura de la historia. Pero la historia siempre es revisionista porque de ella obtenemos nuevas pruebas y nuevas perspectivas. El discurso de los modernos frente al de los antiguos es inexorable, no transitorio. Esto no significa que nuestras definiciones presentes sean falsas, lo que viene a indicar es que probablemente serán modificadas y reconsideradas por las futuras generaciones.

Es posible conciliar la defensa de una cultura específica y de un determinado pasado con compromisos y obligaciones universalistas. Esto significa que deberíamos unir la defensa de unos valores culturales de la nación no sólo con principios universales seguros, como los definidos en la Carta y las subsiguientes convenciones de las Naciones Unidas, sino también con compromisos a favor del diálogo, en contra de la manipulación y en beneficio de la apertura de discusiones entre personas de naciones y civilizaciones distintas. Aquí, por encima de todo, lo que quiero rechazar es, por un lado, los argumentos de esos escritores árabes que son hostiles al orientalismo, es decir, a los intentos occidentales de estudiar y comprender Oriente Medio y, por otro, la posición de Samuel Huntington quien, a través de un camino aparentemente diferente, llega, más o menos, a la misma conclusión: la existencia de bloques en conflicto que son mutuamente incomprensibles o inmensurables.

Decir que vivimos en un mundo en el que muchas culturas son homogéneas es cierto en el grado en que denota una aspiración de cada una por tener una cierta esencia, valores compartidos como normas gramaticales y de significado en una lengua. La diversidad, no obstante, existe en el mundo, y la diversidad, respecto al pasado, ofrece la posibilidad de discutir, escuchar, valorar qué es importante en los diferentes países. A pesar de cierto escepticismo sobre la sinceridad y la apertura de miras que algo de eso ha implicado, quiero hacer hincapié en la posibilidad de establecer un diálogo sobre la base de principios universalistas. Esto, necesariamente, será siempre algo incompleto pero siempre se puede continuar y desarrollar. La alter-

nativa es, en el mejor de los casos, algo muy aburrido, una determinada estrategia o congresos; en el peor, una parálisis política, miedo y, en algún punto del camino, la bala, el cuchillo, la cárcel o algo peor. Dentro de las culturas deberíamos aceptar, incluso celebrar, la diversidad cultural, en vez de considerarla una fuente de rivalidad y conflicto entre ellas. Deberíamos reconocer, y cuando sea posible fomentar, la discusión, los préstamos y la mezcla. Como dijo Mahoma: *ikhtilak ummati rahma*, «la diversidad de mi pueblo es una bendición». Este sabio hadith aparece hoy como un lejano lamento por las incendiarias banalidades del profesor Samuel Huntington.