

***Nuevos bárbaros, viejos bárbaros: Teoría de Relaciones Internacionales en la post-Guerra Fría. 'Todo lo viejo, es nuevo otra vez'***

**Mark SALTER**

Capítulo VII extraído de Mark SALTER, *Barbarians and Civilization in International Relations*, Pluto Press, Londres, 2002\*.

El fin de la Guerra Fría trajo importantes cambios tanto en el imaginario internacional popular como en el académico. En la prensa corriente surgieron diversas tendencias para diagnosticar el flamante y nuevo mundo. Francis Fukuyama proclamó la victoria del liberalismo y el capitalismo de mercado, que presentó en términos hegelianos como 'el fin de la historia'<sup>1</sup>. La interpenetración global del capital occidental, acompañada por sus medios de masas, las revoluciones en las comunicaciones y tecnologías, inspiraron predicciones de homogeneización político-cultural. Esto desencadenó por igual gestos de bienvenida y advertencias acerca de una 'cultura global'. Con todo, el 'nuevo orden mundial' proclamado por George Bush Sr., que parecía anunciar una era de unipolarismo benevolente, hubo de hacer frente a una serie de fallas notables. Somalia, Ruanda y la antigua Yugoslavia alteraron la percepción tanto de las élites como de los ciudadanos de a pie en lo que se refiere a unos conflictos étnicos que muchos creyeron – de modo incorrecto – que habían sido 'suprimidos' por el juego geopolítico de la Guerra Fría<sup>2</sup>. Estas tendencias se reflejaron en análisis académicos. Aunque las perspectivas críticas comenzaron a surgir en la disciplina en los últimos años de la década de 1980, el fin de la Guerra Fría cogió a la mayoría de los estudiosos de Relaciones Internacionales por sorpresa<sup>3</sup>. Lo que siguió fue una proliferación de paradigmas diseñados para ajustarse al flamante nuevo mundo. John Merscheimer y Kenneth Waltz continuaron insistiendo en la relevancia del realismo<sup>4</sup>. Algunos argumentaron a favor de la unificación económica y el surgimiento del 'estado-región'<sup>5</sup>. Charles y Clifford Kupchan abogaron por un retorno al modelo del concierto europeo<sup>6</sup>. James Goldgeier y Michael McFaul, así como Max Singer y Aaron Wildavsky, desarrollaron dos de los paradigmas mundiales que reforzaban los relatos coloniales – en tanto que sostenían que el desarrollado Occidente era pacífico mientras que el mundo no occidental, en vías de desarrollo, era una zona de conflicto<sup>7</sup>. El modelo más ampliamente aceptado ha sido el de la 'tesis de los dos mundos'. La tendencia hacia el dualismo se ha manifestado de nuevo en la teoría internacional de post-Guerra Fría. Ya sea en

forma de la distinción centro/periferia, zonas de paz y zonas de conflicto u Occidente contra el resto, este modelo ha sido aceptado por muchos expertos tradicionales. Algunos han señalado que la dicotomía nosotros/ellos, que ahora domina la teoría de Relaciones Internacionales, descansa en distinciones imperiales entre un Occidente civilizado y sus acólitos, y una periferia poscolonial incivilizada y bárbara.<sup>8</sup> Al representar el mundo de lo político como dividido entre los planos de la seguridad o la inseguridad, los estudiosos de la disciplina deben ser conscientes del alcance de sus diagnósticos. La repetición de estereotipos imperiales y la reintroducción de la dicotomía civilizado/bárbaro tienen implicaciones preocupantes para el imaginario de las relaciones internacionales tras la Guerra Fría.

Para buscar el origen de la reaparición de la retórica civilizado/bárbaro en la teoría de Relaciones Internacionales, me referiré al seminal artículo de Samuel Huntington “¿El Choque de Civilizaciones?” y a la obra de Paul Kennedy “Preparándose para el Siglo XXI”. También echaré un vistazo a la popularización de estas ideas en los trabajos de Robert Kaplan y Benjamin Barber. Al tiempo que trato cuestiones empíricas, me concentraré en la retórica civilizado/bárbaro en estas obras. La reintroducción de esta dicotomía es importante por su legado histórico y por las implicaciones que tiene a la hora de teorizar sobre la política global en el mundo de la Post-Guerra Fría. La base del pensamiento en estas ‘teorías de los dos mundos’ del orden internacional tras la Guerra Fría son los bárbaros, y estas teorías ‘barbarizan’ el mundo no occidental en sus descripciones. La reaparición de estereotipos decimonónicos para describir la violenta periferia del mundo implica un maniqueísmo discursivo en el que Occidente está a salvo, es seguro y pacífico, y donde el mundo no occidental es marginal.

### **Huntington: los bárbaros a las puertas**

Uno de los intentos más ambiciosos de encontrar un paradigma de relaciones internacionales apto para la Post-Guerra Fría lo constituye el artículo “¿El Choque de Civilizaciones?” que Huntington publicó en *Foreign Affairs*<sup>9</sup>. Buena prueba de su impacto es la industria casera que se ha desarrollado en torno a este argumento. Huntington sugiere, en este artículo y en otros, que la cultura, agrupada principalmente en torno a las civilizaciones, se convertirá en el eje dominante de conflicto en el siglo XXI<sup>10</sup>. Dejando a un lado los argumentos empíricos sobre estudios de casos específicos y generalizaciones, hay una gran preocupación en cuanto al impacto político de este artículo<sup>11</sup>. El excelente estudio de Jacinta

O'Hagan sobre Huntington establece una conexión entre su trabajo anterior y el actual – de hecho, Huntington fue el arquitecto de la estrategia de la 'aldea estratégica' durante la Guerra de Vietnam<sup>12</sup>. Después de ocuparme de algunas de las críticas formuladas a Huntington, analizaré las preocupantes consecuencias políticas de sus argumentos. Shapiro, en particular, entiende que éstos son especialmente pobres desde el punto de vista histórico y ético<sup>13</sup>. Sin embargo, mientras podemos mostrarnos más o menos de acuerdo con el conjunto de la tesis de Huntington, es cierto que su trabajo abre una vía de estudio acerca del papel de la cultura y la identidad en la política de la Post-Guerra Fría.

Huntington considera que la pertenencia a una civilización se verifica con el despliegue por parte del individuo de una serie de lealtades 'al más alto nivel, pero siempre por debajo de aquél de la lealtad hacia la humanidad en general'. Las civilizaciones se distinguen por su cultura y pueden entenderse como el conjunto de creencias que comprenden la identidad de una persona en lo que se refiere a 'las relaciones entre Dios y el ser humano, el individuo y el grupo, el ciudadano y el estado, los padres y los hijos, el marido y la mujer, así como en cuanto a las diferentes visiones sobre el valor relativo de los derechos y las responsabilidades, la libertad y la autoridad o la igualdad y la jerarquía'<sup>14</sup>. Dado que estas convicciones culturales son básicas para la identidad de los individuos – que Huntington ve como estática y unitaria – no es posible transigir sobre ellas. Como resultado, argumenta él, la intervención cultural, económica y política de la 'civilización occidental' en civilizaciones no occidentales ha producido en el seno de estas últimas y los países que comprenden una reacción xenófoba. Este es el quid de las predicciones de Huntington: las civilizaciones no occidentales se están modernizando sin occidentalizarse, lo que representa un declive relativo en el poder occidental y una eventual amenaza para la identidad, la cultura y el poder occidentales<sup>15</sup>.

Si Iain Johnston no hubiera usado antes el término 'realismo cultural' para describir las diferencias nacionales en cultura estratégica, podríamos usarlo para describir la caracterización que Huntington hace del mundo. Por el contrario, hemos de quedarnos con un 'realismo civilizacional' o 'realismo de civilización'. Siguiendo la descripción que hace Keohane del neorrealismo<sup>16</sup>, podríamos entender los preceptos del realismo de civilización de Huntington del siguiente modo:

1.- Las civilizaciones son los grupos culturales clave en la política internacional. Éstas son lideradas por 'estados-núcleo' que se apoyan entre sí en virtud del síndrome del país afín.

2.- Los estados buscan poder, la cultura busca conversión y las civilizaciones buscan universalización dentro de ellas, toman decisiones políticas de acuerdo con sus propios estándares culturales, pero sólo la cultura occidental es racional.

El realismo de civilización de Huntington está basado en la asunción de que el único resultado posible en la interacción entre culturas es el conflicto<sup>17</sup>. De acuerdo con esto, la diferencia entre civilizaciones produce conflicto cultural en todas las áreas de interacción política y económica. El comercio entre grupos depende de su grado de unidad cultural: 'la integración económica depende del hecho de formar parte de una misma comunidad cultural'<sup>18</sup>. Las organizaciones internacionales dependen, de este modo, del grado de cultura compartida: 'en gran medida, las organizaciones que abarcan una sola civilización hacen más cosas y muestran un mayor grado de éxito que aquellas que comprenden varias civilizaciones. Esto es así tanto con organizaciones políticas como con aquellas dedicadas a la seguridad...'<sup>19</sup>. Dado que la cultura de una civilización contiene valores que determinan la relación entre el individuo y el grupo, la sociedad y el gobierno, el mercado y el estado, y así en adelante, Huntington prevé que las organizaciones que no compartan valores similares se enredarán en discusiones esenciales desde, precisamente, posiciones filosóficas mutuamente excluyentes.

En la raíz del argumento de Huntington, la naturaleza proclive al conflicto de la interacción cultural tiene dos causas. La primera es la asunción realista clásica sobre la sociedad humana como naturalmente conflictiva<sup>20</sup>. La segunda se refiere a que la interacción cultural genera conflicto porque la cultura, así como la identificación con una cultura o civilización específica, es algo a lo que no se puede renunciar<sup>21</sup>. La cultura no sólo agudiza el conflicto<sup>22</sup>, sino que se describe como el nuevo campo de acción para la lógica del juego de suma-cero. Huntington escribe directamente, 'cuestiones culturales como estas implican una elección de suma-cero, de sí o no'<sup>23</sup>. Su descripción de choque cultural parece que deja al margen gran parte de la evidencia histórica en lo referente a los intercambios entre civilizaciones – un intercambio que puede ser tan productivo como conflictivo<sup>24</sup>. Sus recientes contribuciones a *Foreign Affairs* parecen corroborar esta perspectiva. Junto a toda una serie de apuntes históricos, O'Hagan también se ocupa del

realismo de civilización en su artículo<sup>25</sup>, donde concluye que 'quedan dudas sobre si Huntington está genuinamente interesado en las relaciones entre civilizaciones en toda su complejidad, o está simplemente interesado en "buscar enemigos", en tratar de localizar y justificar la próxima amenaza'<sup>26</sup>.

Algunos de los críticos de Huntington se han centrado en su delimitación de las civilizaciones que convergen en el campo del conflicto global<sup>27</sup>. Siguiendo a Toynbee, Huntington divide las culturas del mundo en ocho civilizaciones: la occidental, la confuciana, la japonesa, la islámica, la hindú, la eslavo-ortodoxa, la latinoamericana y, quizá, la africana<sup>28</sup>. Toynbee descontó la latinoamericana por considerarla una ramificación de la occidental y la africana porque carecía de una tradición escrita coherente o una religión singular y unificadora. El África Subsahariana, en particular, fue calificada de 'salvaje' en *El Estudio de la Historia*<sup>29</sup>. Una de las críticas a Toynbee, que Huntington hereda, se centra en la manera de caracterizar a las civilizaciones como entidades discretas y bien delimitadas<sup>30</sup>. Toynbee y Huntington asumen que las fronteras entre civilizaciones son claras y están mutuamente reconocidas<sup>31</sup>. De hecho, Lewis y Wigen indican que las identidades de civilización son, con frecuencia, difusas y poco claras en las zonas fronterizas, e incluso si las fronteras fueran discernibles, la historia de la interacción entre civilizaciones es un factor que Huntington no puede explicar<sup>32</sup>.

Los críticos de Huntington han señalado que las civilizaciones no son ni unitarias ni cohesivas. Incluso la unidad de la civilización occidental ha sido puesta en cuestión<sup>33</sup>. Un cierto número de estudiosos se han preguntado '¿a dónde se dirige Occidente?' – con dudas sobre si la alianza del Atlántico Norte podría sobrevivir al final de la Guerra Fría<sup>34</sup>. Huntington evita este debate afirmando que los estados-núcleo – América<sup>A</sup>, China, India, Rusia, y aquellos similares – actúan como el foco político de una civilización particular<sup>35</sup>. Con este movimiento, el autor resucita el interés realista hacia las grandes potencias.

La evidencia en contra de la unidad de una sola civilización islámica es la más fuerte<sup>36</sup>. Los expertos señalan que las ramas árabe, turcomana y malaya de esta civilización no se perciben a sí mismas como integrantes de una misma comunidad y por tanto, no es probable que, de requerirlo, se prestaran ayuda mutua<sup>37</sup>. Fouad Ajami entiende que el mundo del islam 'divide y subdivide'<sup>38</sup> y que los estados determinan la política global en mayor grado que unas agrupaciones culturales efímeras.

La descripción que Huntington hace tanto de la Guerra del Golfo de 1991 como de la reunión en torno a Saddam Hussein en virtud del síndrome del país afín ha sido puesta en cuestión desde diversos frentes<sup>39</sup>. El ejemplo más obvio es que Husein no tuvo reparos en anexionar otro país árabe a Irak. Huntington señala a los terroristas musulmanes en Bosnia y el apoyo árabe en la Guerra del Golfo para afirmar que las luchas políticas se decidirán sobre la base de la afiliación cultural. Sin embargo, Ajami entiende que Huntington ha confundido las maniobras realistas de los estados con esa afiliación cultural<sup>40</sup>.

El síndrome del país afín es refinado en “¿El Choque de Civilizaciones?”, donde Huntington desarrolla una teoría de las relaciones interestatales dentro de cada civilización en concreto. Su clasificación distingue entre cinco categorías: ‘estados miembro, estados núcleo, estados aislados o solitarios, estados clave y estados fracturados’<sup>41</sup>. Los estados núcleo, como por ejemplo Estados Unidos, China, India, Rusia y Japón, actúan como la gran potencia de su civilización, procurando direccionamiento político y liderazgo cultural. Las civilizaciones que carecen de estados núcleo carecen también de líder, y por lo tanto son peligrosas<sup>42</sup>. Los estados miembros corresponden a las potencias medias, cultural y políticamente alineadas con los estados núcleo. Los estados solitarios corresponden para Huntington a lo que también se denomina estados díscolos, aislados más en términos culturales que en términos políticos<sup>43</sup>. Un estado clave es un estado soberano cuya población está a caballo entre dos civilizaciones. Algunos ejemplos son India, Sri Lanka, Malasia y Singapur, China, Filipinas e Indonesia<sup>44</sup>. Los estados fragmentados sufren una suerte de esquizofrenia cultural; la ciudadanía común se adhiere a una civilización que las élites rechazan y buscan cambiar por otra. La transformación que Atatürk llevó a cabo en Turquía o el intento de occidentalización de Pedro el Grande en Rusia son un ejemplo paradigmático. Con todo, resulta problemático que la teoría de Huntington no muestre ninguna intención de incluir países postcoloniales que han experimentado el dominio de algún imperio y cuya cultura se encuentra filtrada por el prisma imperial.

Mediante este retrato de grandes y medianas potencias, alianzas naturales y estados díscolos, el estado es restituido a la posición de *primus inter pares* en lo que a los papeles a jugar en la política internacional se refiere. Aunque su artículo defendía que las civilizaciones serían los actores principales, Huntington vuelve a situar al estado (y específicamente a Estados Unidos) en el centro de la política

internacional<sup>45</sup>. Al tiempo, las relaciones entre civilizaciones adoptan un modelo parecido al del sistema multipolar europeo. Huntington afirma específicamente: 'el resultado es un patrón altamente complejo de relaciones internacionales, comparable en muchos sentidos a aquél existente en los siglos XVIII y XIX en Europa...'<sup>46</sup>. Esta tipología refinada reincorpora la lógica estructuralista al realismo de civilización.

Si bien Huntington desechó la tesis de los 'dos mundos' por encontrarla demasiado reduccionista, el efecto de sus últimas predicciones y el énfasis en el conflicto suscriben esta postura. Al hacer hincapié en la tendencia dualista de las representaciones políticas, Huntington está afirmando que 'la tentación de dividir entre nosotros y ellos, el grupo de referencia y los demás, nuestra civilización y los bárbaros, está siempre presente entre las personas'<sup>47</sup>.

Huntington muestra su reconocimiento hacia la crítica que realiza Said de las tendencias dualistas y esencialistas, y entiende que ni Occidente ni el resto del mundo pueden calificarse de unitarios<sup>48</sup>. Sin embargo, parece que Huntington deshace esta aseveración en el mismo momento de realizarla.

"La distinción cultural bipolar entre 'Occidente' y 'Oriente' resulta en parte de la universal y desafortunada práctica de denominar a la civilización europea 'civilización occidental'. En lugar de 'Oriente y Occidente', es más apropiado hablar de 'Occidente y el resto', que al menos implica la existencia de muchos polos no occidentales. El mundo es simplemente demasiado complejo como para asumir que se encuentra simplemente y *grosso modo* dividido desde un punto de vista económico entre norte y sur y desde un punto de vista cultural entre este y oeste"<sup>49</sup>.

En una concesión retórica, Huntington reconoce las críticas en cuanto a la tendencia dualista en las relaciones internacionales, pero mantiene que el dualismo es el mejor y más simple modo de observar el mundo. Para él, hay muchos polos no occidentales, muchos 'Otros', pero Occidente, por el contrario, es unitario, está unido, aunque sólo sea en tanto que opuesto a aquellos polos no occidentales. En sus propias palabras: 'en el choque de civilizaciones, Europa y América permanecerán unidas o, por el contrario, encontrarán su perdición por separado...'<sup>50</sup>. Teniendo en cuenta que antes en su libro había escrito que 'sólo sabemos quiénes somos cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quién estamos', Huntington no puede ignorar el impacto de esta división entre 'Occidente y el resto' en cuanto a las políticas de identidad de las

relaciones internacionales y a la propia disciplina<sup>51</sup>. Al ofrecer una 'metageografía' de la política internacional, Huntington trata de unificar a la civilización occidental en torno al liderazgo de Estados Unidos así como de aglutinar a Occidente contra la amenaza del resto.

Retomando el paradigma de 'Occidente y el resto', Huntington reincorpora la dicotomía de los 'dos mundos'. Incluso aunque "el otro" fuera múltiple, aún está definido en términos de una estructura binaria. Huntington aplica el discurso civilizado/bárbaro a su esquema de distinción y moviliza los estereotipos de barbarismo en su descripción de las 'otras civilizaciones' – irracionales, fundamentalistas y violentas –, unos estereotipos que han sido comunes desde el siglo XIX. Simultáneamente, retrata a Occidente como la única civilización verdaderamente 'civilizada' ('desarrollada').

El ejemplo fundamental de Huntington de amenaza hacia el orden de civilización occidental es el del Islam. Sus argumentos, que le han reportado un gran número de críticas<sup>52</sup>, defienden que un repaso histórico y un análisis cuantitativo de fuentes neutrales validan esta conclusión<sup>53</sup>. Huntington cree que hay en marcha un 'resurgimiento islamista' dentro de las sociedades islámicas, en las que el Islam está recuperando un lugar prominente en la cultural de los principales países árabes<sup>54</sup>. Este resurgimiento tiene una importancia añadida por su corte antioccidental<sup>55</sup>. Huntington no vincula antioccidentalismo y anticolonialismo, y con ello deja pasar uno de los cimientos fundamentales de la cultura política postcolonial. Describe el islam como intrínsecamente débil y predice:

"la resurgencia [islamista] habrá mostrado que el islam es la solución a los problemas de la moralidad, el significado y la fe, pero no a los problemas de la injusticia social, la represión política, el retraso económico y la debilidad militar. Estas fallas podrían generar una desilusión general con el islam político, una reacción contra él, así como una búsqueda de soluciones alternativas a estos problemas. Es posible que incluso pudieran emerger nacionalismos todavía más antioccidentales que culparan a Occidente de las disfunciones del islam"<sup>56</sup>.

Tenga o no Huntington razón, lo que no hace es explorar cuáles son las características que hacen que el islam *no* sea la solución. Para evitar las críticas de Said sobre lo cerrado, desde un punto de vista ideológico, de su argumento, Huntington debe justificar su pesimismo acerca de la sociedad islámica<sup>57</sup>. Más que



entrar en este particular debate religioso o histórico, siguiendo a O'Hagan, me centraré en su comparación entre el islam y el marxismo. Huntington aporta criterios 'objetivos' para tal comparación:

“[e]n sus manifestaciones políticas, la resurgencia islamista guarda cierto parecido con el marxismo, con textos que funcionan a modo de 'sagradas escrituras', una visión de la sociedad perfecta, un compromiso con una serie de cambios fundamentales, rechazo a los poderes actuales y al estado-nación y diversidad doctrinal que va desde el reformismo moderado al revolucionarismo violento”<sup>58</sup>.

Huntington específicamente apoya la comparación de la tensión entre Occidente y el mundo musulmán con el escenario de la Guerra Fría<sup>59</sup>. Al hacer esto busca – y encuentra – un enemigo que es poderoso, amenazante, antioccidental y, ante todo, familiar.

El Islam es representado como una amenaza para Occidente desde diversas direcciones y frentes. Uno de esos vectores es el demográfico, otro el terrorismo, pero el definitivo es el 'centro vacío o hueco' de la civilización islámica. El diagnóstico de Huntington sobre la civilización islámica no coincide con las críticas de Ajami hacia la categorización del islam como una sola civilización. Huntington entiende que los países islámicos comparten una cultura de civilización común, pero su debilidad no se debería, como defiende Ajami, a una desunión en su seno, sino a la carencia del liderazgo que aportaría un estado núcleo. Huntington lo expresa así: 'la ausencia de un estado núcleo islámico es una de las causas principales de los persistentes conflictos internos y externos que caracterizan al islam. Conciencia sin cohesión es una fuente de debilidades para el islam y una fuente de amenazas para otras civilizaciones'<sup>60</sup>.

Una de las tendencias fundamentales que Huntington prevé, siguiendo su diagnóstico de las entrañas y fronteras sangrientas del islam, es una alianza islámico-confuciana contra Occidente<sup>61</sup>. Su idea es que, aunque estas dos civilizaciones serían tan proclives a entrar en conflicto como las demás, el declive del poder relativo occidental junto con su mutua oposición respecto de Occidente crean una relación de simpatía.

“[un] enemigo común crea un interés común. Las sociedades islámica y china ven a Occidente como su antagonista, y así se unen para cooperar juntas contra él... A principios de los años noventa existía ya una conexión confuciana-islámica entre

China y Corea del Norte, por un lado, y, en grados diversos, entre Pakistán, Irán, Irak, Siria, Libia y Argelia por el otro, con el fin de enfrentarse a Occidente [en lo temas de derechos humanos, economía y capacidad militar]<sup>62</sup>.

Algunos estudiosos han cuestionado la relevancia de esta cooperación, así como la importancia de una conexión confuciana-islámica<sup>63</sup>. Sin embargo, al unir estas dos civilizaciones contra Occidente, Huntington aglutina los múltiples 'otros' en un solo enemigo. Así, mientras critica el dualismo, sus matizados 'múltiples' otros, se presentan como un único enemigo. El 'resto' se une en oposición a 'Occidente'.

El argumento de Huntington posee un gran alcance y, en algunos sentidos, es un blanco móvil. Además, ha tomado la cautela de evitar ciertas críticas con la siguiente advertencia:

"[e]ste libro no pretende ser un trabajo de ciencias sociales... el reto en cuanto a su importancia y significado no es si explica todo lo que está ocurriendo en la política internacional. Evidentemente, no lo hace. El reto, por el contrario, radica en determinar si logra aportar una lente más significativa y más útil con la que examinar los acontecimientos internacionales que los paradigmas alternativos"<sup>64</sup>.

De este modo, desactiva cualquier crítica basada en cuestiones específicas que puedan desafiar su teoría y confina cualquier explicación alternativa a una teoría de rango y alcance similar<sup>65</sup>.

### **Demografía: preparándose para el siglo XIX y/o XXI**

La noción de 'la demografía como destino' apareció varias veces durante el siglo XX y, de nuevo, tanto en la cultura popular como académica a finales de los noventa. La demografía ha estado largamente asociada a la retórica del imperialismo, la raza y la clase, así como a las distinciones entre civilizados y bárbaros. La ciencia de la demografía se ocupa del estudio de las poblaciones – una ciencia que Foucault liga al desarrollo de los estados modernos<sup>66</sup>. El estereotipo de los bárbaros como más fértiles que los individuos 'civilizados', es una de las asunciones principales de los argumentos demográficos. Con esto, el fin no es tachar los resultados demográficos de imprecisos, sino sólo llamar la atención acerca de cómo se articulan los argumentos demográficos en momentos en los que Occidente se siente amenazado – incluso cuando los datos demográficos han permanecido estables desde principios

del siglo XX<sup>67</sup>. Aún así, ya desde el siglo XIX, uno de los rasgos esenciales del estereotipo del bárbaro ha sido la superpoblación.

Debemos también fijarnos en las prescripciones, científicas, racistas o paternalistas, a las que nos lleva la demografía. El uso de la demografía en la disciplina de las Relaciones Internacionales ha sido estudiado en diversos trabajos. El análisis de Fűredi sobre las percepciones cambiantes de la raza en la sociedad occidental muestra la fascinación que se dio en el período de entreguerras en relación a la demografía<sup>68</sup>. Descripciones sobre la ‘creciente marea de color’ eran moneda de cambio habitual. En los años sesenta, el interés demográfico emergió de nuevo, especialmente en Estados Unidos. Entonces la invención de un anticonceptivo accesible en forma de píldora coincidió con el movimiento hacia la descolonización – la llamada explosión poblacional<sup>69</sup>. Cada vez que las sociedades se sienten amenazadas por las migraciones y el multiculturalismo, entra en escena la demografía para justificar esos miedos<sup>70</sup>. Del mismo modo que los mecanismos de vigilancia fueron movilizados para controlar a las poblaciones coloniales, la demografía sirve como nuevo mecanismo de control de los pueblos no occidentales y del propio Occidente. Haciendo un seguimiento tanto de las poblaciones occidentales como de las no occidentales, los demógrafos occidentales pueden ‘conocer’ el tamaño comparativo de ambos grupos. Cuando estos datos son analizados en el contexto de un juego de suma-cero, tal y como Malthus, Huntington y Kennedy sugieren, la demografía se convierte en una profecía respecto a la estabilidad y las amenazas.

Tanto Huntington como Kennedy utilizan la demografía para determinar cuáles son las amenazas externas para el mundo desarrollado occidental (particularmente para Estados Unidos) en el período de la post-Guerra Fría. Tradicionalmente, la escuela realista de las Relaciones Internacionales ha considerado la fuerza demográfica como sinónimo del poderío militar. Huntington sostiene que la actual predominancia demográfica de Occidente (que es cuestionable en sí misma) está en riesgo tanto por los números como por la educación: ‘cuantitativamente los occidentales representan una minoría de la población mundial. Además, sus números muestran una línea descendente constante. Cualitativamente, el balance entre Occidente y otras poblaciones también está cambiando. Los pueblos no occidentales son cada vez más sanos, más urbanos, están más alfabetizados y mejor educados<sup>71</sup>. No sólo está creciendo el número de personas no occidentales, sino que además su ‘calidad’, en términos de

educación y aptitudes, está mejorando. Esto representa la inversión de la misión civilizatoria; a saber, un miedo a los no occidentales educados que colonizarán Occidente. Coker utiliza el término freudiano del 'retorno de lo reprimido' para describir esta ansiedad del mundo de post-Guerra Fría<sup>72</sup>. Sin embargo, esta ansiedad puede encontrarse en todas las fases del proyecto imperialista<sup>73</sup>. Además de la desventaja numérica o cualitativa, Huntington señala también a las diferencias en la edad. Occidente y sus aliados, Japón y Rusia, tienen poblaciones que en proporción envejecen a ritmo constante. Las civilizaciones no occidentales, con una proporción más grande de niños, se beneficiarán de 'futuros trabajadores y soldados'<sup>74</sup>. La representación imperial de los individuos no occidentales como numerosos, fértiles y violentos se legitima de nuevo a través del prisma de la demografía.

Siguiendo su predicción de que será la civilización islámica la que plantee el mayor desafío a Occidente, Huntington utiliza los datos demográficos para reforzar su caracterización de la amenaza islámica. El crecimiento poblacional en los países musulmanes y, en concreto, de los jóvenes de quince a veinticuatro años, proporciona reclutas para el fundamentalismo, el terrorismo, la insurgencia y la migración. 'El crecimiento económico refuerza a los gobiernos asiáticos; el crecimiento demográfico amenaza a los gobiernos musulmanes y a las sociedades no musulmanas'<sup>75</sup>. Huntington continúa ahondando en el impacto de las tendencias demográficas y argumenta que 'los jóvenes son los protagonistas de las protestas, la inestabilidad, la reforma y la revolución'<sup>76</sup>. Mientras la emigración hacia las colonias de población (América, Canadá, Australia) ayudó a difundir la cohorte de juventud de principios del siglo XIX, hoy en día no existe tal salida para las poblaciones musulmanas. En sus conclusiones augura una inversión en esta tendencia. Dado que Occidente 'ya no posee dinamismo económico o demográfico... [y a medida que] las sociedades asiáticas y musulmanas declaran con más y más fuerza la relevancia universal de sus culturas, los occidentales apreciarán en mayor medida la conexión entre el universalismo y el imperialismo'<sup>77</sup>. La demografía pasa a ser un síntoma más del declive occidental – tanto en términos comparativos como en términos absolutos. En la expresión de las amenazas demográficas, la ansiedad del imperialismo racial y cultural viene a centrarse en el núcleo imperial más que en la periferia postcolonial. Huntington sostiene que el 'retorno de lo reprimido' será violento, que pondrá en riesgo las vidas de las personas y que es inminente. El uso que Huntington hace de la demografía no es casual.

En su trabajo reciente, Paul Kennedy traza una paralela entre el paso del siglo XVIII al XIX, y nuestro propio *angst*<sup>B</sup> del milenio. Su estrategia está inspirada en los escritos de Thomas Malthus, cuyo famoso *Ensayo sobre la población* afirmaba que la tecnología de producción de alimentos crecía según una progresión aritmética, mientras que la población crecía en una progresión geométrica<sup>78</sup>. De esta doble preocupación sobre la población y la tecnología surge la idea de establecer un paralelismo entre el amanecer del siglo XIX y el del siglo XXI. El quid del argumento de Kennedy no es la crisis poblacional en general, sino, como en Malthus, el crecimiento de la clase inferior o más baja<sup>79</sup>. El argumento clave de Kennedy es que 'entre ahora y el año 2025, alrededor del 95% del crecimiento de población se dará en los países en vías de desarrollo'<sup>80</sup>. Kennedy también se cuida de mostrar que el problema no es ajeno, en términos espaciales, a Occidente o al Norte. Aunque puede 'parecer que el problema principal se encuentra *allí*', Kennedy rápidamente llama la atención de los peligros para Occidente, que se manifiestan en forma de degradación medioambiental, riesgos sanitarios y colapso económico<sup>81</sup>. En esta geopolítica del miedo, el 'retorno de lo reprimido' se manifiesta a través del agotamiento y la degradación de los bienes comunes globales. Esto resulta todavía más peligroso y amenazador por su naturaleza amorfa. Por último, Kennedy retoma el argumento de Huntington de que los niños de hoy serán los soldados del mañana. La tecnología de la guerra ha avanzado hasta lograr superar el desgaste, y los grandes números ya no se traducen en una ventaja militar. Sin embargo, Kennedy y Huntington están de acuerdo en que muchas de las revoluciones que han pasado a la historia fueron desencadenadas o posibilitadas a lo largo del tiempo por un aumento en la proporción de jóvenes en el conjunto de las sociedades. La presencia de grandes cohortes de jóvenes en los países desarrollados se encuentra directamente ligada a la violencia<sup>82</sup>. Kennedy, no obstante, no vincula la violencia a la cultura islámica, tal y como hace Huntington. Con todo, dados los precedentes históricos, no resulta sorprendente que aquellos estudiosos firmemente anclados en el *statu quo* expresen una ansiedad propia del *ancien régime*<sup>C</sup>.

Los países en vías de desarrollo presentan mayores tasas de crecimiento y una población más joven que los países desarrollados<sup>83</sup>. Lo que resulta interesante de este análisis es que Kennedy responsabiliza de este hecho a 'las prácticas sanitarias occidentales, especialmente a la inmunización y a los antibióticos'<sup>84</sup>. La asunción de que el éxito de la medicina occidental no es un bien absoluto recuerda

a la retórica del darwinismo social; según el cual, la naturaleza y la selección derivada de ésta mantienen a las poblaciones en niveles sostenibles. En suma, Kennedy nos dice que

“el mayor reto para la sociedad humana a medida que se enfrenta al siglo XXI es cómo encontrar soluciones globales efectivas para liberar a las tres cuartas partes más pobres del planeta de la trampa del crecimiento malthusiano, que se traduce en malnutrición, hambrunas, agotamiento de los recursos naturales, descontento, migraciones forzadas y conflictos armados – acontecimientos que también pondrán en peligro a los países desarrollados, como mínimo de modo indirecto”<sup>85</sup>.

Su retórica reproduce los ecos de la ‘misión civilizatoria’, según la cual las naciones cristianas y europeas liberarían a los nativos colonizados de su barbarismo.

El resurgir del discurso demográfico indica que existe un paralelismo con los tiempos de Malthus. Sin embargo, más que tratarse de una similitud respecto a las condiciones empíricas, se trata de una similitud en las condiciones políticas. La Revolución Industrial llevó a grandes masas provenientes de las clases socialmente menos favorecidas hasta los centros urbanos. El auge del globalismo ha llevado a las clases globalmente menos favorecidas hasta Occidente. El miedo a estas clases – ya sean industriales, como en el siglo XIX, o globales, como ahora – ha hecho que cunda el pánico en los sectores privilegiados de Occidente. Ello se ha traducido en el miedo a una fertilidad muy alta entre las clases más bajas y al declive en las tasas de nacimientos entre las clases más altas. Malthus es relevante – no sólo por sus predicciones, sino también por los miedos que éstas revelan.

Esta crítica no impugna la validez de la demografía o su utilidad en las relaciones internacionales. No obstante, las tendencias demográficas no han sufrido cambios sustanciales desde el cambio de siglo<sup>D</sup>. Uno de los aspectos centrales en el estereotipo del barbarismo, que liga este análisis demográfico específicamente a la retórica imperialista del siglo XIX, es la representación de los bárbaros como seres con una tendencia extremadamente elevada a practicar sexo – y en consecuencia, a tener más hijos. No resulta sorprendente, por tanto, que cuando Malthus se traslada al discurso de finales del siglo XX, la clase que le preocupaba se represente ahora como la clase globalmente menos privilegiada. Sólo en los períodos en los que Occidente se siente inseguro los datos demográficos pasan a ser un componente central de los argumentos relativos a las relaciones internacionales.

Kennedy describe esta inseguridad como una serie de 'ansiedades raciales y culturales firmemente enraizadas... el miedo al declive poblacional'<sup>86</sup>. Aparte de la validez estadística de estas predicciones, deberíamos percatarnos de que las preocupaciones demográficas sólo salen a la palestra en momentos en los que en la política internacional Occidente se encuentra con un reto<sup>87</sup>.

### **El auténtico choque: el choque de culturas en América**

El argumento del 'choque de civilizaciones' está dirigido a dos públicos. Básicamente, la tesis de Huntington se dirige a los círculos oficiales encargados de elaborar la política exterior de Estados Unidos: 'actuando como si el mundo fuera unipolar, Estados Unidos se está encontrando cada vez más solo... con uno o dos compañeros, oponiéndose a la mayoría de los estados y gentes restantes del mundo'<sup>88</sup>. Sin embargo, el argumento tiene otro objetivo, en este caso más popular, pues sus ideas son una exhortación al refuerzo de la identidad de Estados Unidos. Stephen Chan lo entiende como 'esencialmente una polémica [nacionalista]... un trabajo partidista, no académico'<sup>89</sup>. Said es de la misma opinión<sup>90</sup>. Con todo, antes de rechazar el argumento como una polémica nacionalista, resulta más útil evaluar la exhortación de Huntington y las amenazas que describe, detallando varias amenazas – desde diversos frentes – a la identidad nacional estadounidense. Éstas son el multiculturalismo, la demografía y el postmodernismo.

Huntington sostiene que la condición cultural actual de Estados Unidos muestra y refleja el declive de su poder en el mundo de las relaciones internacionales. Aunque no lo menciona hasta el último capítulo de su libro, el multiculturalismo se convierte en el enemigo número uno de Huntington en el escenario doméstico americano. El 'multiculturalismo' ha sido denominado 'políticas de identidad' en otros contextos, y representa la inclinación a centrarse en identidades étnicas, raciales o culturales por encima de las identidades nacionales. Las críticas al crecimiento del multiculturalismo y las políticas de identidad en las culturas académica y popular de Estados Unidos son grandes y han sido recientemente inauguradas por el libro de Alan Bloom *The Closing of the American Mind*<sup>91</sup>. Huntington también se muestra contrario a la influencia del multiculturalismo, al que caracteriza de la siguiente manera:

“a finales del siglo XX, ambos componentes [político y cultural] de la identidad americana han sufrido violentos, sostenidos y persistentes ataques por parte de un pequeño pero influyente grupo de intelectuales y publicistas. En el nombre del multiculturalismo han atacado la identificación de Estados Unidos con la civilización occidental, negado la existencia de una cultura americana común y promocionado identidades o grupos de referencia subnacionales basadas en la raza, la etnia o la cultura”<sup>92</sup>.

El multiculturalismo es tanto un síntoma como una causa del declive de una identidad nacional estadounidense coherente y unitaria. Las políticas de identidad resultan centrales para la concepción que Huntington tiene de la política exterior, porque su opinión es que la identidad nacional estructura el interés nacional. Tal y como propone en otro artículo de *Foreign Affairs*: ‘sin la seguridad en lo que significa su identidad nacional, los americanos se han vuelto incapaces de definir sus intereses nacionales...’<sup>93</sup>. La identidad, por tanto, determina la dirección del síndrome del país afín dentro de su realismo de civilización. La cultura es necesariamente previa a la afinidad cultural; y la afinidad cultural es previa a la cooperación internacional. Huntington representa a los hispanos como fuera del orden doméstico, aunque se encuentren en territorio estadounidense como resultado de lo que él considera falta de asimilación cultural<sup>94</sup>. En efecto, Huntington vincula el futuro de Occidente en general a la fuerza cultural de su estado núcleo: Estados Unidos. ‘El futuro de Occidente depende de que los americanos reafirmen su compromiso con la civilización occidental. En el ámbito doméstico esto significa rechazar la división que propugnan los cantos de sirena que trae el multiculturalismo’<sup>95</sup>. Las divisiones internas de identidad – tal y como ocurrió durante la Guerra de Vietnam – se interpretan como una debilidad en las relaciones internacionales y, por tanto, menoscaban el prestigio internacional. Coker propuso una solución en una conferencia de 1994 que siguió al trabajo de Huntington: ‘en una palabra, Occidente necesita una nueva amenaza para definirse de nuevo, quizá porque encuentra dificultades en saber cuál es su propio discurso y qué es lo que defiende’<sup>96</sup>. Siguiendo esta prescripción, Huntington presenta a la civilización musulmana como una amenaza externa a la civilización occidental, mientras que el multiculturalismo es representado como la amenaza interna. Él se refiere a estos dos ‘otros’ con el fin de apuntalar la identidad americana frente a amenazas inmediatas y peligrosas.

El artículo de James Kurth “El Verdadero Choque”, responde a “¿El Choque de Civilizaciones?” de Huntington argumentando que la verdadera colisión se da



‘entre la civilización occidental y una gran alianza diferente, compuesta por los movimientos multiculturalistas y feministas. Se trata en puridad de un choque entre la civilización occidental y la civilización postoccidental’<sup>97</sup>. Siguiendo la descripción de Kennedy de amenazas no militares en términos militares<sup>98</sup> y la descripción de Huntington de las políticas de identidad como el campo de poder blando de suma-cero<sup>99</sup>, Kurth describe la cultura americana como un campo de batalla imperialista:

‘afroamericanos, latinoamericanos y asiáticoamericanos... forman una suerte de puente o incluso colonias de estas [africana, latinoamericana, confuciana e islámica] civilizaciones en el continente norteamericano, y en la actualidad ponen en cuestión la hegemonía de la civilización occidental en este lugar’<sup>100</sup>.

Esta retórica del imperio contraatacando aparece en paralelo en Coker, Kennedy y Huntington<sup>101</sup>. La ansiedad en torno al ‘retorno de lo reprimido’ es un lugar común en muchos de los análisis populares de la política de la post-Guerra Fría<sup>102</sup>.

La segunda amenaza doméstica para la identidad occidental es según Huntington y Kurth más empírica. ‘Viene de los inmigrantes de otras civilizaciones que rechazan la asimilación y continúan suscribiendo y propagando valores, costumbres y culturas de sus sociedades de origen’<sup>103</sup>. Huntington entiende que son estos grupos domésticos culturalmente amenazantes los que también suponen una amenaza demográfica para la homogeneidad occidental: musulmanes en Europa e hispanos en América. Debido a que las políticas culturales y de identidad son representadas como juegos de suma-cero basados en el poder demográfico relativo, el conflicto no sólo se vuelve endémico entre estados y civilizaciones, sino también dentro de los estados. Dado que, según Kurth y Huntington, Estados Unidos es el estado núcleo de la civilización predominante, las amenazas que conlleva el multiculturalismo, y apoya el crecimiento demográfico, son apremiantes y peligrosas.

Kurth y Huntington representan el multiculturalismo, el feminismo y el postmodernismo como peligrosos para la identidad en la que ellos entienden se basa Estados Unidos. Ésta es una identidad hegemónica, masculina, blanca y europea, y a su vez es equiparada a los valores del liberalismo y el capitalismo. Su argumento sugiere que la aserción de una identidad femenina y/o multicultural implica el rechazo a los valores liberales y capitalistas<sup>104</sup>. Kurth aconseja un remedio inmediato. Su mirada se dirige a principios del siglo XX, cuando Estados

Estados Unidos tuvo que acoger un gran flujo de inmigrantes. En respuesta a la existencia real de un gran número de ciudadanos multiculturales, la élite americana 'inició un programa masivo y sistemático de americanización, imponiendo sobre los nuevos inmigrantes y sus hijos el inglés como idioma, la historia angloamericana y los valores ciudadanos americanos'<sup>105</sup>. Kurth admite que este proceso fue tan 'implacable, y a la vez incluso despiadado, [que] muchos individuos fueron oprimidos y se convirtieron en su curso en víctimas, y muchas islas culturales significativas y ricas fueron barridas de escena'<sup>106</sup>. Sin embargo, el precio fue legitimado retroactivamente por el éxito americano en la Segunda Guerra Mundial. La identidad americana – en el sentido de homogeneidad y unidad – produjo fuerza en Estados Unidos. Huntington difunde esta visión para argumentar que la identidad americana produce intereses americanos, y que estos determinan las políticas americanas. La diversidad en los grupos de identidad origina una sociedad política fragmentada.

Huntington argumenta que, en general, Estados Unidos defiende la cultura política del credo americano y la civilización occidental. Sin embargo, Huntington también cree en el poder del enemigo para consolidar la identidad nacional. Esta idea de identificación – que la constitución de uno mismo requiere del rechazo del "otro" – da forma al análisis que Huntington hace de las políticas culturales y su condena al multiculturalismo. Quiero dejar claros dos puntos: primero, que Huntington afirma que los americanos, aparte de él mismo, buscan un "otro" con el fin de apuntalar su propia identidad cultural y su interés nacional; y segundo, que Huntington hace del multiculturalismo precisamente un 'otro' mediante el cual asegurar la identidad doméstica.

Para Huntington la identidad representa la homogeneidad y primacía de la identidad nacional sobre lealtades de raza o etnia, de género o preferencias sexuales. Su idea es que dado que el multiculturalismo ha fracasado como fórmula para mantener la identidad americana, 'la identidad y la unidad dependerán de la continuidad en un consenso en torno a la ideología política'<sup>107</sup>. En otras palabras, la ideología política compartida suplantará a los valores culturales compartidos. El fin de la Guerra Fría es en parte responsable de la crisis de identidad – por la pérdida de la Unión Soviética como enemigo<sup>108</sup>. La atención que se ha prestado a los conflictos étnicos en el mundo de la post-Guerra Fría no supone para los americanos una amenaza inmediata. Huntington señala los atentados de Oklahoma City como un indicio del malestar americano tras la Guerra Fría. La reacción inicial a

los ataques fue antimusulmana – en primera instancia se informó de que ‘hombres de piel oscura y barba’ habían sido vistos abandonando el escenario del atentado en un coche bardo de un coche<sup>109</sup>. Los americanos, nos dice Huntington, esperaban un enemigo musulmán y externo. El hecho de que los verdaderos responsables de los ataques fueran Timothy McVeigh y un grupo paramilitar de extrema derecha desconcertó a Estados Unidos. La condena común a McVeigh sólo supuso que los americanos se unieran contra ‘uno de los suyos’.

La agenda anti-islámica y antimulticultural de Huntington deriva de su concepción sobre la formación de identidades. ‘Sabemos quiénes somos sólo cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quién estamos’<sup>110</sup>. ‘La gente’, defiende Huntington, ‘define su identidad por quien no es’<sup>111</sup>. En efecto, la necesidad de un ‘otro’ está justificada por la psicología, en general, y por la historia americana, en particular<sup>112</sup>. Las implicaciones que tiene esta concepción de la identidad son interesantes. Como la cultura americana se encuentra amenazada desde fuera y desde dentro de sus fronteras, se encuentra en declive. La decadencia cultural lleva a que se difumine la identidad cultural homogénea, lo que convierte al interés nacional en opaco y embrolla los fines de la política exterior. La línea descendente que sigue la cultura americana produce y está producida a su vez por un declive en la coherencia de la identidad americana. Éste es un síntoma de la decadencia en el poder, pero también contribuye a ella. La tesis de Huntington, por tanto, describe a dos ‘otros’ – uno interno y el otro externo – para reforzar y reconstituir la identidad y cultura americana de cara al gran público. En consecuencia, al mismo tiempo que desprecia el multiculturalismo y las políticas de identidad, los artículos de Huntington pueden contemplarse como una intervención nacionalista en las políticas contemporáneas de identidad. Su ‘choque de civilizaciones’ conecta las relaciones internacionales a la identidad, la cultura y el poder domésticos, pero lo hace de una forma problemática.

### **Relatos populares sobre el modelo de los “dos mundos”**

El argumento del ‘choque de civilizaciones’ de Huntington ha recibido un gran número de críticas dentro del campo de las Relaciones Internacionales. Pero dado que refleja las dos tendencias más importantes en el mundo de la post-Guerra Fría – conflictos internacionales y la política de lo cultural o de la identidad – muchas lecturas han simpatizado con su argumento y lo han extendido al reino de la cultura popular. Barber y Kaplan representan la encarnación popular de Huntington y

Kennedy. Su uso de una retórica similar – con similares intenciones – tiene una relevancia particularmente fuerte en la popularización del discurso civilizado/bárbaro a finales de la década de los noventa.

### Barber y Huntington

Barber estuvo entre los primeros científicos políticos de la post-Guerra Fría que afirmaron que las tendencias de globalización y fragmentación no sólo estaban unidas, sino que se encontraban además en una relación de constitución recíproca. Él utiliza los términos 'McWorld'<sup>E</sup> y 'Yihad' para representar las esferas sociales de la globalización y la fragmentación. Estas esferas no son ni espacios físicos ni mutuamente excluyentes. Más bien, McWorld y Yihad se corresponden con estados de la vida social en los que o bien la unificación o bien la fragmentación toma preferencia. Actuando de modo similar a esta disyunción social, Barber diagnostica un cambio general del tiempo nacional – entendido como simultaneidad en el sentido de Anderson<sup>113</sup> – a una obsesión en lo referente al campo global, multinacional y ahistórico de la cultura popular y el capital. Barber considera que la cultura occidental globalizada ha trascendido las culturas nacionales y el desarrollo histórico. En un argumento que posteriormente adopta Huntington, él sostiene que el proceso de globalización y homogeneización es en sí mismo alienante<sup>114</sup>. La reacción a la imposición de imágenes y productos homogéneos en el mercado global induce a los individuos a identificarse con grupos cada vez más y más pequeños<sup>115</sup>.

La agenda política de Barber es democrática, y él evalúa estas tendencias hacia la unificación y la fragmentación desde el punto de vista de su potencial para la democracia. Identifica el 'imperativo de la *tecnología de la información*' para describir cómo la globalización de los medios de comunicación populares y la revolución en las comunicaciones han fomentado la unificación de la cultura global y la globalización del capital. Barber también analiza la cultura islámica y sus perspectivas en relación a la democracia. Aunque difiere del 'choque de civilizaciones' en ciertos puntos importantes – de modo especialmente notable en las implicaciones políticas de la identidad – 'Yihad frente a McWorld' puede ser visto como la analogía popular al argumento de Huntington. Fijándonos en el modo en el que estas ideas cambian al trasladarse al campo de lo popular, podemos encontrar las dinámicas de las implicaciones políticas de la identidad en las relaciones internacionales y el imaginario popular internacional.

Para Barber existen cuatro 'imperativos' que, según él, empujan a la globalización: el imperativo del mercado, el imperativo de los recursos, el imperativo de las tecnologías de la información, y el imperativo ecológico. Una división internacional del trabajo y una extensión casi universal del capital en todos los espacios del globo – incluso en aquellos virtuales – ha desacreditado la noción de autarquía. Mientras todavía no se ha formado un consenso científico en torno a la sostenibilidad ecológica, en general se reconoce tanto en la cultura popular como entre las élites que el medio ambiente y los recursos naturales son factores globales que no pueden ser ignorados<sup>116</sup>. También se ha teorizado en Relaciones Internacionales sobre el imperativo de las tecnologías de la información. Sin embargo, tal y como apunta Barber, en Ciencia Política el análisis se ha centrado sobre todo en el *hardware* de la globalización: la tecnología que facilita la comunicación en todo el mundo. Los estudios culturales y postcoloniales, así como la geografía humana han estado más orientados hacia el *software* de la globalización<sup>117</sup>. Las imágenes de los medios de comunicación populares, los programas de televisión y las películas no sólo venden productos en todo el mundo, sino que difunden las costumbres culturales de Occidente. La extensión de los ideales americanos ha focalizado los estudios de muchos estudiosos nacionalistas tanto occidentales como no occidentales. Puede que Barber exagere, pero su reintroducción de la cultura popular en las relaciones internacionales es importante. 'McWorld', la abreviatura de Barber para la esfera de la globalización, 'permite a las empresas privadas, cuyo único interés es su flujo de ingresos, definir por defecto los bienes públicos de los individuos y las comunidades a las que sirven'<sup>118</sup>. Dado que el estudio de la cultura popular en las Relaciones Internacionales es una práctica relativamente nueva, me centraré un poco más en ella.

Los hechos que utiliza Barber para apoyar su tesis sobre la influencia de la cultura popular sobre la política de la post-Guerra Fría resultan convincentes. Los partidarios del nacionalismo han defendido durante largo tiempo que la autarquía cultural resulta crucial para la autonomía política<sup>119</sup>. La asunción central de Barber es que 'más y más gente alrededor del mundo visiona películas que son cada vez menos variadas. En ningún lugar es la monocultura americana más evidente y más temida que en sus películas y sus vídeos'<sup>120</sup>. La dominación global – por no decir hegemonía – del cine y los productos televisivos americanos tiene importantes ramificaciones políticas. Barber sostiene que los ideales culturales americanos son hegemónicos, pues incluso en lugares indígenas y países no occidentales, el mundo de las películas está 'enraizado en el glamour de un estilo de vida marcado por una

seductora trinidad: sexo, violencia y dinero..., fundamentalmente dedicados a imitaciones de bajo presupuesto o exitosas réplicas del género de Hollywood<sup>121</sup>. Algunos pueden defender la originalidad del cine proveniente de India o Hong Kong pero la atracción que suscitan las películas americanas en el circuito internacional suscriben la idea de Barber de que las imágenes, estereotipos y narrativas americanas predominan en la esfera internacional<sup>122</sup>. Por ejemplo, incluso dentro de la comunidad occidental, 'Estados Unidos ahora controla bastante más del 80% del mercado europeo, mientras Europa tiene menos del 2%'<sup>123</sup>. Barber reproduce estos resultados para todo el planeta en un apéndice<sup>124</sup>. Desde su punto de vista, si es así para el cine, el caso de la televisión es el doble de flagrante, ya que llega a más hogares en todo el mundo. 'La americanización de la televisión global se produce incluso a mayor ritmo que la globalización de las películas americanas'<sup>125</sup>. Tal y como evidencian los programas más populares a nivel global, *Baywatch*<sup>F</sup> y *Hércules/Xena Warrior Princess*<sup>G</sup>, no es la alta cultura lo que circula alrededor del planeta, sino el mínimo común denominador de la cultura occidental. La dominación de los medios de comunicación americanos representa, para Barber, la prueba de que existe un imaginario internacional producto de una 'imageniería'<sup>H</sup> que lo hace cada vez más homogéneo y occidental. La conducta pública y de orientación cívica está siendo eclipsada por medios de comunicación privados y orientados hacia los consumidores, algo que Barber rechaza y considera nocivo para la democracia. Pero también lo es para el nacionalismo y las identidades nacionales. Cuando uno participa en este McWorld dominado por Estados Unidos se encuentra, según Barber, 'en ningún lugar' y simultáneamente 'en todas partes'. 'Las imágenes universales asaltan los ojos y las disonancias globales los oídos en un tumulto de corazones que laten y te informa de todo salvo de en qué país te encuentras. ¿Dónde estás? Estás en McWorld'<sup>126</sup>. La esfera social de McWorld se describe mejor como un 'parque de atracciones', no en el sentido literal, sino en el figurado, de un espacio social orientado a los consumidores, y que a la vez resulta fantástico y extrañamente homogéneo<sup>127</sup>. Así, del mismo modo que Mitchell afirma que existió un 'orden exhibicionario' en el Egipto colonial y Gran Bretaña, Barber estima que existe un 'orden Disneyficado' a nivel global. Al describir esto, Barber apunta a los centros comerciales, los restaurantes temáticos y a los conglomerados empresariales mediáticos que difunden productos como si fueran ideas a través de culturas<sup>128</sup>. Euro-Disney y Japan-Disney son los ejemplos más obvios. Los centros comerciales, en particular, son una inversión espacial del 'orden exhibicionario': más que la representación del mundo dentro de la exhibición, el centro comercial es presentado *como* el mundo<sup>129</sup>.

El argumento de Barber sobre el parque de atracciones posee ecos de los análisis previos acerca de las exposiciones mundiales del siglo XIX y principios del XX<sup>130</sup>. Estos eventos mostraban los éxitos nacionales, imperiales e industriales al público metropolitano. Con todo, las exposiciones mundiales eran lugares problemáticos y no hegemónicos de muestra. El 'orden *exhibicionario*' se encontró con tensiones nacionales, raciales y de clase. Estas tensiones se resolvieron a través de la participación del público en el espectáculo de la exhibición<sup>131</sup>. Sin embargo, tal y como afirma Barber, esa participación no se encuentra en los parques temáticos de hoy. En McWorld 'todo lo que puedes hacer es comprar un boleto para mirar: mirar sin consecuencias, mirar sin compromiso, mirar sin responsabilidad<sup>132</sup>. En el mundo contemporáneo, el parque temático de la postmodernidad está descentralizado y no se disfruta como un espectáculo comunitario, sino como algo orientado a los consumidores individuales. Como mucho, la cultura se experimenta no como una identidad nacional, sino como un 'pequeño mundo' o como diversas casetas que proveen de comida en un espacio abierto. Los parques temáticos de McWorld exhiben éxitos privados y comerciales, así como la universalidad de los consumidores – en pocas palabras, un mensaje antinacional. Esto lleva a Huntington y Barber a teorizar sobre los pequeños mundos que intencionadamente se aíslan de esta postmodernidad<sup>133</sup>.

Barber considera que el hecho de visionar historias americanas puede no tener el efecto de convertir a otras culturas. Pero también afirma que la globalización de los medios de comunicación americanos 'inculca el secularismo, la pasividad, el consumismo, la cultura y empatía de masas, las compras impulsivas y un acelerado ritmo de vida... Las historias contadas a una tribu alrededor del fuego, cualquiera que sea su contenido, unen a la gente y reflejan una herencia común'<sup>134</sup>. Huntington ha argumentado que, de hecho, la promulgación de la cultura pop americana no puede calificarse de imperialismo porque el consumismo y el capitalismo de mercado no son el corazón del ideario americano<sup>135</sup>.

Una vez examinado el intento de Huntington de presentar al islam como 'el otro' opuesto a lo americano, me gustaría subrayar la caracterización popular que Barber hace del islam. Animado por el 'antimodernismo' religioso, Barber trata el escepticismo islámico hacia los valores occidentales y sus productos materiales o culturales. De nuevo, haciendo uso de la terminología militar, Barber defiende que el fundamentalismo 'ha resultado ser literalmente una guerra contra los valores, la

cultura y las instituciones que constituyen la sociedad liberal<sup>136</sup>. Como hacía Huntington, Barber liga de modo natural a Occidente con el modernismo y entiende que ‘el islam ve a la cultura secular occidental y a sus valores como una fuente de corrupción moral que resulta incompatible con su propia cultura’<sup>137</sup>. Sin embargo, sí aporta ciertos puntos valiosos e importantes acerca del fundamentalismo islámico. Primero, que este hunde sus raíces, al menos en lo que se refiere a la modernidad, en el colonialismo – o mejor, en el anticolonialismo. Barber recupera la retórica de Hassan Al-Banna, el fundador de la Hermandad Musulmana, que promulgó el fundamentalismo antioccidental en la década de los años veinte<sup>138</sup>. Segundo, Barber le dedica muy poco tiempo al islam como tal y pasa rápidamente a examinar el fundamentalismo en América. Citando ejemplos occidentales y americanos del mismo cuño que el fundamentalismo islámico – específicamente la derecha cristiana y el histórico movimiento puritano – Barber abre el espacio teórico para simpatizar con ‘el otro’. Al describir a los ‘mártires’ americanos – como Timothy McVeigh – como parte de la ‘Yihad’ americana, Barber representa al ‘otro’ como interno al tiempo que externo<sup>139</sup>. La ‘Yihad’ no se encuentra simplemente ‘ahí fuera’. Al estar ‘aquí dentro’, la Yihad forma parte de un patrón no nacional y no espacial de alienación, convirtiéndose en una reacción comprensible al proceso de globalización tanto para ‘nosotros’ como para ‘ellos’. En contraste, Huntington retrata a los fundamentalistas islámicos según el estereotipo del barbarismo, lo que impide la posibilidad de empatía hacia ellos. “El otro’ es indeseable, totalmente distinto de ‘nosotros’, y por ello más allá de cualquier tipo de redención. Barber, por el contrario, representa el fundamentalismo islámico como parte de una tradición social y religiosa situada en un determinado contexto histórico y que, con ello, resulta comprensible y posee sus análogos en las culturas occidental y americana<sup>140</sup>. El argumento de Barber trata de comprender de un modo más matizado la identidad, al tiempo que rompe la retórica de la ‘otredad’ de Huntington. En parte, la descripción que Barber hace de las Yihads americana e islámica puede ser vista como un remedio al planteamiento esencialista de Huntington.

#### Kaplan y Kennedy

Del mismo modo que puede considerarse que Barber ha popularizado a Huntington, Robert Kaplan afirma directamente que su libro puede ser entendido como ‘un breve vistazo a una parte del mundo, en el que intento dotar de significado personal al tipo de cuestiones que aparece en el libro de Paul Kennedy *Preparándose para el Siglo XXI*<sup>141</sup>. Kaplan es un escritor de viajes que imagina un



nuevo, auténtico y realista diario de viajes que 'se enfrente con el mundo real, barrios bajos y demás, antes que escapar hacia una versión descafeinada de un pasado más rústico... que reduce los estudios internacionales a un diario de viajes'<sup>142</sup>. Sin embargo, este reduccionismo podría tener cierto potencial de interés. Kaplan reescribe en el imaginario internacional americano muchos de los tropos orientalistas que se hicieron populares en los siglos XVIII y XIX; en especial, el clima como condicionante del carácter, la oscuridad en oposición a la luz, el desarrollo frente al subdesarrollo, la historia como progreso y occidentalización. Su retrato de la periferia contiene violencia, inestabilidad y anarquía, en claro contraste con el espacio nacional americano que – aparte de las ciudades del interior – es pacífico, estable y ordenado<sup>143</sup>.

Al igual que los argumentos de Huntington y Kennedy, la obra de Kaplan '*Journey to the Frontiers of Anarchy*' puede criticarse desde los puntos de vista empírico y teórico. Se puede objetar que Kaplan no pretende escribir sobre relaciones internacionales (y de hecho repudia a la Ciencias Políticas, en general). Podría argumentarse que dado que él sólo lee a historiadores, es prisionero de sus estereotipos. Sin embargo, mi opinión es que, dejando de lado estas críticas, el trabajo de Kaplan puede ser analizado como un artefacto de cultura popular. Kaplan reutiliza los estereotipos decimonónicos acerca de los bárbaros y los reintroduce en el imaginario popular americano, ganando éstos en importancia hasta el punto de ser reproducidos en el discurso público. Sin embargo, tal y como hacía Barber, Kaplan muestra una comprensión más matizada de las identidades y el auge del 'islam politizado'. Teniendo en cuenta la diversidad de público al que ha llegado Kaplan, mi idea es que este autor resulta crucial para entender la representación de África en el imaginario internacional americano<sup>144</sup>. En efecto, se puede contar con Bill Clinton entre sus lectores<sup>145</sup>. Para evitar repetirme, me concentraré en las descripciones que Kaplan hace de África Occidental y Egipto.

Como los escritos imperialistas de finales del siglo XIX, Kaplan afirma que la amenaza de África es 'más elemental: *sin restricción natural*... Para entender los acontecimientos de los próximos cincuenta años, uno debe entender la escasez medioambiental, los choques raciales y culturales, el destino geográfico y la transformación de la guerra'<sup>146</sup>. Kaplan conecta el crecimiento demográfico identificado por Kennedy y difundido por Huntington a las perspectivas relativas al medio ambiente y a los recursos naturales citadas por Barber<sup>147</sup>. También alude a Malthus para advertir al público occidental del crecimiento de la población de África

Occidental<sup>148</sup>. Del mismo modo que Malthus, Kaplan cita estadísticas que localizan la explosión poblacional en la clase más baja, en el mundo subdesarrollado<sup>149</sup>. Kaplan, además, añade una importante dimensión al discurso demográfico popular. Según él:

“[L]as presiones demográficas nunca se revelan a sí mismas como tales... La aglomeración de la humanidad llama a la escasez, ya sea respecto a alimento, agua, alojamiento o trabajo. La escasez lleva al descontento, que lleva la máscara, en este caso [egipcio] del islam politizado”<sup>150</sup>.

Del mismo modo que con Kennedy, el crecimiento demográfico está vinculado con la ‘capacidad de aguante’ de los recursos naturales de la región. Kaplan describe el territorio africano como ‘rebotante de fecundidad, incluso demasiada...’<sup>151</sup>. Se refiere a los resultados físicos de esta fecundidad – los niños – como ‘tan numerosos como las hormigas’<sup>152</sup>. Los estereotipos de la tierra de los trópicos como demasiado fértil y los niños como insectos son más propios del siglo XIX que del XX.

Kaplan también resucita el discurso imperialista que trata la geografía como destino. No es mi intención restar importancia dentro de las relaciones internacionales a la escasez medioambiental y a la geopolítica regional<sup>153</sup>. En efecto, Kaplan cita a Thomas Homer-Dixon y populariza su tesis de que los factores medioambientales – y la constelación de asuntos relacionados con la escasez de los recursos naturales y el crecimiento de la población – se convertirán en ‘el principal reto para la política exterior’ en el mundo de la post-Guerra Fría<sup>154</sup>. Sin embargo, Kaplan asume que el clima determina el carácter. En general, escribe: ‘África es la naturaleza en toda su amplitud’<sup>155</sup>. ‘Ahora la amenaza es más elemental: *sin restricción natural*’<sup>156</sup>. Estas descripciones refuerzan la dicotomía entre el hombre europeo, capaz de dominar el entorno, y el hombre africano que, a diferencia del europeo, es un esclavo del mundo y las condiciones que le rodean. Tal y como reconoce, en un argumento con ecos de Rousseau y Montesquieu, ‘casi con toda seguridad no resulta accidental que África sea a la vez la más pobre y la más calurosa región del mundo’<sup>157</sup>. Kaplan describe su viaje en tren por Egipto como una ‘máquina del tiempo’, utilizando la metáfora hegeliana según la cual la distancia con respecto a Europa indica un movimiento hacia atrás en la historia<sup>158</sup>. Kaplan afirma que los individuos locales tienen el color de la tierra – así como su fecundidad. La elisión de población y naturaleza hace recordar a las divisiones decimonónicas entre civilizados y bárbaros – en términos tanto de contención

sexual y poblacional, como en términos de la relación entre sociedad y naturaleza. Dado que esta división rara vez ha sido utilizada con fines emancipatorios – excepto en la variante paternalista de la misión civilizatoria – debemos cuidarnos de suscribir estos estereotipos tanto en la cultura popular como en la académica.

Pese a su negativa de reconocer una conexión específica entre su propia literatura de viajes y la retórica del ‘choque de civilizaciones’ de Huntington, Kaplan sí menciona específicamente a Huntington. De hecho, recoge el argumento central del ‘choque de civilizaciones’ y resalta las críticas de Fouad Ajami. Sin embargo, si bien Kaplan no está de acuerdo con la descripción que Huntington hace del islam, sí utiliza su noción de cultura y conflicto entre civilizaciones en su análisis de zonas conflictivas<sup>159</sup>. En concreto, Kaplan describe la cultura islámica como proveedora de un fundamento moral para las sociedades turca y egipcia – pese a que las condiciones medioambientales, sociales y políticas son similares a aquellas que se dan en África Occidental. En contra la descripción que Huntington hace de Turquía como un ‘estado fracturado’<sup>160</sup>, Kaplan cree que las organizaciones islámicas mantienen unido el tejido social de campesinos recién urbanizados. Simultáneamente, éstas proporcionan una superestructura social y moral que minimiza su alienación<sup>161</sup>. Su análisis es incisivo y merece ser citado de forma exhaustiva:

“mientras la pobreza rural acompaña a la edad avanzada y es casi parte normal del tejido social, la pobreza urbana produce inestabilidad social... El extremismo islámico es el mecanismo de defensa psicológico de muchos campesinos urbanizados y amenazados con la pérdida de sus tradiciones en ciudades pseudomodernas donde sus valores [e identidades comunales] son atacados... La mera militancia que acompaña al islam lo hace atractivo para los oprimidos. Es la religión que verdaderamente está preparada para *luchar*. Una época política marcada por el estrés medioambiental, una incrementada sensibilidad cultural, una urbanización no regulada y migraciones de refugiados es una era creada de modo divino para la extensión e intensificación del islam, que ya es la religión que más rápido crece en el mundo”<sup>162</sup>.

Más que un país en el que la élite y la civilización popular choquen, del modo en el que Huntington ha caracterizado Turquía, Kaplan afirma que el islam – y la religión, en general – ha aportado una respuesta al desplazamiento de migración urbana y a la alienación que produce cambio en las estructuras sociales. No obstante, al tiempo que refuta el diagnóstico de Huntington sobre Turquía, la

descripción que Kaplan hace del movimiento hacia un renacimiento cultural es la misma que se observa en Barber y Huntington. En la alienación de la cultura postcolonial y globalizada existe una tendencia general hacia agrupaciones de identidad más pequeñas y coherentes. La descripción que Kaplan hace del Islam es más amable y comprensiva, pero todavía permanece en ella un consenso sobre la centralidad que ocupa la identidad en la política internacional contemporánea. Al representar al islam como una alternativa racional a la alienación, Kaplan hace que el auge del fundamentalismo islámico aparezca como comprensible y racional<sup>163</sup>.

Como Barber, Kaplan cita a la Hermandad Musulmana y a Hassan Al-Banna como un 'barómetro útil' de las condiciones políticas en Egipto<sup>164</sup>. Aunque la Hermandad Musulmana ha tenido una historia violenta – hecho al que Barber no le presta la suficiente atención – la organización ha cambiado su espíritu desde 1970. Con tácticas similares a las de muchas organizaciones en contra del gobierno en países en vías de desarrollo, la Hermandad Musulmana ha reemplazado la violencia por la asistencia social para conseguir seguidores potenciales. La Hermandad Musulmana 'es una fuerza benevolente de vecindario que gestiona clínicas, organizaciones por el bienestar ciudadano, escuelas y hospitales, que se crearon para llenar un vacío creado... en general, por el modernismo'<sup>165</sup>. De este modo, Kaplan describe a una organización religiosa e islámica que actúa de modo racional e, incluso, compasivo. Ésta es la cara amable de la modernización sin occidentalización, que Huntington pasa por alto. Resistiéndose al estereotipo del fundamentalismo islámico como violento, irracional y bárbaro, Kaplan presenta una visión comprensiva del otro islámico. Al no someter al 'otro' a la 'otredad', Kaplan permite un análisis más rico en matices y abre la posibilidad al diálogo en lugar del conflicto entre civilizaciones.

La 'fusión' que Kaplan hace de la literatura de viajes y los estudios internacionales también permite un encuentro más personal con "el otro". Los estereotipos nunca pueden aplicarse perfectamente a los individuos, por lo que los encuentros selectivos de uno a uno que propone Kaplan tienen un efecto paradójico. Por un lado, reedita los estereotipos decimonónicos para aquellos individuos con los que no establece conocimiento. Sin embargo, cuando Kaplan sí se encuentra cara a cara con los individuos, se ve movido a entablar relación con ellos y a tratar de comprenderlos. Estas conversaciones restringen la acción de someter al 'otro' a la 'otredad'. El estereotipo que aparece claro en la distancia se vuelve poco fiable en la interacción personal. Los relatos de Kaplan sobre las

‘fronteras de la anarquía’ han dado forma al imaginario internacional contemporáneo del mundo no occidental. Aunque debemos mantenernos en guardia ante la reedición de los estereotipos del siglo XIX, la forma de su diario de viajes *cum*<sup>1</sup> estudios internacionales tiene un gran potencial para teorizar sobre el contacto con “los otros”.

### **Conclusión: el verdadero choque de la identidad política**

El contraste entre las representaciones popular y académica de las identidades en la política es revelador. Por una parte, el esfuerzo de Huntington por describir a “los otros” internos y externos para apuntalar la identidad doméstica, y con ello el poder doméstico, se apoya en las retóricas imperialista y demográfica del siglo XIX. Dossa entiende que esta tendencia en los círculos políticos de Estados Unidos ‘es un intento por *construir mentalmente, y en la práctica reconstruir, el Tercer Mundo como el lugar maligno que se imaginaba que era en el cenit del imperialismo en el siglo XIX*<sup>166</sup>. Barber y Kaplan, por otro lado, consiguen retratar al ‘otro’ de un modo mucho más comprensivo y sutil. No quiero decir que cualquiera de los dos argumentos sea más fiel que otro a la realidad del fundamentalismo islámico y el cambio demográfico; lo que quiero enfatizar son las intenciones políticas de cada mensaje. Mientras la descripción del choque de civilizaciones de Huntington sólo permite el conflicto entre culturas, Kaplan y Barber abren espacios para el diálogo y la cooperación. Huntington cree que la similitud cultural estructurará el éxito de todas las organizaciones internacionales, acuerdos comerciales y el equilibrio internacional de poder. Al centrarse en lo local y lo individual, Kaplan y Barber citan los puntos fuertes y débiles concretos que presentan las soluciones culturales a los problemas comunes – al criticarnos a ‘nosotros’ tanto como a ‘ellos’. Huntington habla de la alianza islámico-confuciana y del multiculturalismo como si fueran los enemigos principales de América, y propone activar con urgencia un proceso de americanización dentro de las fronteras americanas y que se extreme la alerta en el ámbito internacional. Declarar a los multiculturalistas y feministas enemigos de América no es lo mismo que describir a la derecha cristiana como un movimiento fundamentalista. La primera postura coloca a los multiculturalistas fuera de la comunidad, mientras que la segunda pone en pie de igualdad procesos comunes de alienación y provoca comparaciones con otros movimientos fundamentalistas fuera de la comunidad occidental. Kaplan y Barber ofrecen un marco de trabajo para los encuentros interculturales basado en el diálogo, no en el conflicto, y cita las

lecciones que puede aprender y enseñar la civilización occidental y América, en particular.

Haría finalmente una crítica al modelo de los 'dos mundos' de las relaciones internacionales de post-Guerra Fría. El modelo de los 'dos mundos' es una herencia directa de la tradición realista de la mezquindad. Este debate entronca con los debates sobre la construcción de teorías en Relaciones Internacionales. Sin embargo, esta simplificación dualista fracasa, en particular, en su intento de reflejar las muy diversas condiciones políticas presentes en el mundo no occidental. De un modo retórico, el modelo de los 'dos mundos' actúa como una forma de política de identidad: al tiempo que crea un 'enemigo' unificado, el modelo dualista también intenta convertir 'nuestro' mundo en no problemático. Además de los diversos y serios problemas a los que deben hacer frente muchos estados del 'Tercer Mundo' – veamos o no estos problemas como herencia del imperialismo – la disciplina de Relaciones Internacionales debe considerar seriamente los problemas que miran hacia 'Occidente'. Mientras éste es simplemente un movimiento positivo, debemos cuidarnos mucho de las teorías que presentan al Tercer Mundo como derivativo, homogéneo o ajeno o externo a su contexto histórico. En mi opinión, si bien las Relaciones Internacionales deberían prestar mayor atención a la periferia, deberíamos mostrarnos cautos ante la posibilidad de recrear, en este giro, los estereotipos imperialistas.

---

**\* Fragmento traducido con autorización de Pluto Press, Independent Progressive Publishing. El traductor a la versión en castellano es Jesús ROGADO.**

<sup>1</sup> FUKUYAMA, F., *The End of History and the Last Man*, Ayon Books, Nueva York, 1992. FUKUYAMA, F., "The Trouble with Names" en *Foreign Policy*, Vol. 119, verano 2000, p. 61.

<sup>2</sup> HOLSTI, K.J., *The State, War and the State of War*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 123.

<sup>3</sup> GADDIS, J. L., "International Relations and the End of the Cold War" en *International Security*, Vol. 17, No. 1, 1992, ps. 5-58. GEORGE, J., "Of Incarceration and Closure: Neorealism and the New World Order" en *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 22, No. 2, invierno 1993. KRATOCHWIL, F., "The Embarrassment of Changes: Neorealism as the Science of *Realpolitik* without Politics" en *Review of International Studies*, Vol. 19, No. 1, primavera 1993.

<sup>4</sup> MERSCHEIMER, J. J., "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War" en *International Security*, Vol. 15, No. 1, verano 1990, ps. 5-56. MERSCHEIMER, J. J., "Why We Will Soon Miss the Cold War" en *Atlantic Monthly*, Vol. 226, No. 2, agosto 1990, ps. 35-50. WALTZ, K. N., "The New World Order" en *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 22, No. 1, verano 1993, ps.187-195. WALTZ, K., "The Emerging Structure of International Politics" en *International Security*, Vol. 18, No. 2, otoño 1993.

- 
- <sup>5</sup> OHMAE, K., "The Rise of the Nation State" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 1, primavera 1993.
- <sup>6</sup> KUPCHAN, Charles A. y KUPCHAN, Clifford A., "Concerts, Collective Security and the Future of Europe" en *International Security*, Vol. 16, No. 1, verano 1991, ps. 114-161. ROSENCRANCE, R. N., "A New Concert of Powers" en *Foreign Affairs*, Vol. 71, No. 2, primavera 1992. TREVORTON, G. F., "Finding an Analogy for Tomorrow" en *Orbis*, Vol. 37, No. 1, invierno 1993.
- <sup>7</sup> GOLDGEIER, J. M. y MCFAUL, M., "A Tale of Two Worlds: Core and Periphery in the post-Cold War Era" en *International Organization*, Vol. 46, No. 2, primavera 1992, ps. 461-491. SINGER, M. y WILDAVSKY, A., *The Real World Order: Zones of Peace and Zones of Turmoil*, NJ: Chatham House, Chatham, 1993.
- <sup>8</sup> DOTY, R. L., *Imperial Encounters: The Political Representation in North-South Relations*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, p. 152.
- <sup>9</sup> Un borrador anterior se reimprimió en CLEESE, A., COOPER, R. y SAKAMOTO, Y. (eds.), *The International System after the Collapse of the East/West order*, Martinus Nijhoff, Londres, 1994. Huntington expande y refina su argumento en artículos posteriores y en el libro homónimo. HUNTINGTON, S. P., "The Clash of Civilizations?" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, verano 1993. HUNTINGTON, S. P., "If Not Civilizations, What?" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 5, noviembre/diciembre 1993.
- <sup>10</sup> HUNTINGTON, S. P., "The Clash...", *op. cit.*, p. 22.
- <sup>11</sup> O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict? Looking for Cultural Enemies" en *Third World Quarterly*, Vol. 16, No. 1, 1995, p. 19.
- <sup>12</sup> O'HAGAN, J., *Conceptions of the West in International Relations Thought: From Oswald Spengler to Edward Said*, tesis doctoral no publicada, Universidad Nacional de Australia, 1998, p. 231.
- <sup>13</sup> SHAPIRO, M., *Violent Cartographies: Mapping Cultures of War*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, p. 33.
- <sup>14</sup> HUNTINGTON, S. P., "The Clash...", *op. cit.*, p. 25.
- <sup>15</sup> *Ibidem*, p. 49.
- <sup>16</sup> KEOHANE, R. O., "Realism, Neorealism and the Study of World Politics" en KEOHANE, R.O. (ed.), *Neorealism and its Critics*, Columbia University Press, Nueva York, 1986, p. 7.
- <sup>17</sup> LAPID, Y., "Culture's Ship: Returns and Departures in International Relations Theory" en LAPID, Y. y KRATOCHWIL, F. (eds.), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner, Boulder, 1996, p. 8.
- <sup>18</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, Nueva York, 1996, p. 135.
- <sup>19</sup> *Ibidem*, p. 131.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 130.
- <sup>21</sup> O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, p. 28.
- <sup>22</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 208.
- <sup>23</sup> *Ibidem*, p. 130.
- <sup>24</sup> Este potencial es explorado por los teóricos del postcolonialismo. DAVIES, M. W., NANDY, A. y SARDAR, Z., *Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism*, Pluto Press, Boulder, 1993, p. 92.
- <sup>25</sup> O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, p. 19.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, p. 35.
- <sup>27</sup> AJAMI, F., "The Summoning: 'But They Said, We Will Not Harken'" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 4, septiembre/octubre 1993, p. 2. KIRKPATRICK, J. J., "The Modernizing Imperative: Tradition and Change" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 4, septiembre/octubre 1993, p. 22. O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, p.

---

22. LEWIS, M. W. y WIGEN, K. E., *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, University of California Press, Berkeley, 1997, p. 135.

<sup>28</sup> HUNTINGTON, S. P., "The Clash...", *op. cit.*, p. 25.

<sup>29</sup> TOYNBEE, A. J., *Study of History*, Vol. I, SOMERVELL, D. C. (ed.), Dell, Nueva York, 1946, p. 79.

<sup>30</sup> AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, p. 2. O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, ps. 21-24.

<sup>31</sup> TOYNBEE, A., "The Psychology of Encounters" en *Civilization on Trial and the World and the West*, Meridian Books, Nueva York, 1958, p. 279.

<sup>32</sup> LEWIS, M. W. y WIGEN, K. E., *The Myth of Continents: ...*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>33</sup> AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, p. 3. O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, ps. 30-34.

<sup>34</sup> COKER, C., "Introduction", *Twilight of the West*, Westview Press, Boulder, 1998. MAHBUBANI, K., "The Dangers of Decadence" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 4, septiembre/octubre 1993, p. 14.

<sup>A</sup> N.d.T.: [El autor se refiere con América únicamente a Estados Unidos de América].

<sup>35</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 157.

<sup>36</sup> AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, p. 8.

<sup>37</sup> MAHBUBANI, K., "The Dangers of...", *op. cit.*, ps. 12-13.

<sup>38</sup> AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, p. 9.

<sup>39</sup> O'HAGAN, J., "Civilisational Conflict?...", *op. cit.*, p. 23. AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, p. 8. KIRKPATRICK, J. J., "The Modernizing Imperative...", *op. cit.*, p. 23. WEEKS, A. L., "Do Civilizations Hold?" en *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 4, septiembre/octubre 1993, p. 25. CAMPBELL, D., *Politics without Principle: Sovereignty, Ethics and the Narratives of the Gulf War*, Lynne Rienner, Boulder, 1993.

<sup>40</sup> AJAMI, F., "The Summoning: ...", *op. cit.*, ps. 7-9.

<sup>41</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 135.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>45</sup> HUNTINGTON, S. P., "The Lonely Superpower" en *Foreign Affairs*, Vol. 78, No. 2, marzo/abril 1999, p. 36.

<sup>46</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 219.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>52</sup> HUNTINGTON, S. P., "The Clash...", *op. cit.*, p. 35.

<sup>53</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 258.

<sup>54</sup> Huntington resalta el 'Resurgimiento Islámico' para enfatizar lo que él ve como un paralelismo con la 'Reforma Protestante'. Véase HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>57</sup> SAID, E. W., "Response" en *Social Text*, Vol. 40, No. 1, 1994, p. 23.

<sup>58</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 111.



- 
- <sup>59</sup> *Ibidem*, p. 212.
- <sup>60</sup> *Ibid.*, p. 177.
- <sup>61</sup> HUNTINGTON, S. P., "The Clash...", *op. cit.*, p. 46.
- <sup>62</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 185.
- <sup>63</sup> MAHBUBANI, K., "The Dangers of...", *op. cit.*, p. 13.
- <sup>64</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, ps. 13-14.
- <sup>65</sup> HUNTINGTON, S. P., "If Not Civilizations, ...", *op. cit.*, p. 194.
- <sup>66</sup> FOUCAULT, M., "Governmentality", en BURCHELL, G., GORDON, C. y MILLER, P. (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, p.100.
- <sup>67</sup> LIVI-BACCI, M., *A Concise History of World Population*, Blackwell, Nueva York, 1997, ps. 160-161 [Traducción de IPSEN, C., 2º Edición].
- <sup>68</sup> FÜREDI, F., *The Silent War: Imperialism and the Changing Perception of Race*, Pluto Press, Londres, 1998, ps. 68-75.
- <sup>69</sup> CHASE, A., *The Legacy of Malthus: The Social Costs of the New Scientific Racism*, University of Illinois Press, Chicago, 1980, ps.382-405.
- <sup>70</sup> Para un excelente sumario ver: TEITELBAUM, M. S. y WINTER, J. M., *The Fear of Population Decline*, Academia Press, Toronto, 1985.
- <sup>71</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 86.
- <sup>72</sup> COKER, C., *War and the 20th Century: A Study of War and Modern Consciousness*, Brassey's, Londres, 1994, p. 29.
- <sup>73</sup> TEITELBAUM, M. S. y WINTER, J. M., *The Fear...*, *op. cit.*, ps. 39-40.
- <sup>74</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 86.
- <sup>75</sup> *Ibidem*, p. 103.
- <sup>76</sup> *Ibid.*, p. 117.
- <sup>77</sup> *Ibid.*, p. 310.
- <sup>B</sup> N.d.T.: [En alemán en el original, *Angst* significa miedo].
- <sup>78</sup> KENNEDY, P., *Preparing for the Twenty-First Century*, HarperCollins, Toronto, 1993, ps. 3-6.
- <sup>79</sup> MALTHUS, T. R., *An Essay on the Principle of Population*, 1798 (orig.), WRIGLEY E. A. y SOUDEN, D. (eds.), William Pickering, Londres, 1986, p.33.
- <sup>80</sup> KENNEDY, P., *Preparing for the...*, *op. cit.*, p. 24.
- <sup>81</sup> *Ibidem*, p. 32.
- <sup>82</sup> *Ibid.*, p. 35.
- <sup>C</sup> N.d.T.: [En francés en el original, *ancien régime* significa Antiguo Régimen].
- <sup>83</sup> *Ibid.*, p. 36.
- <sup>84</sup> *Ibid.*, p. 25.
- <sup>85</sup> *Ibid.*, p. 13.
- <sup>D</sup> N.d.T.: [Se refiere al cambio del siglo XIX al XX].
- <sup>86</sup> *Ibid.*, p. 39.
- <sup>87</sup> TEITELBAUM, M. S. y WINTER, J. M., *The Fear...*, *op. cit.*, ps. 134-136.
- <sup>88</sup> HUNTINGTON, S. P., "The Lonely...", *op. cit.*, ps. 40-41.
- <sup>89</sup> CHAN, S., "Too Neat and Under-Thought a World Order: Huntington and Civilisations", *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 27, No. 1, 1997, p. 138.
- <sup>90</sup> SAID, E. W., "Response", *op. cit.*, ps. 22-23.
- <sup>91</sup> BLOOM, A., *The Closing of de American Mind*, Simon and Schuster, 1987, Toronto, p. 379.
- <sup>92</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 305.

---

<sup>93</sup> HUNTINGTON, S. P., "The Erosion of American National Interests" en *Foreign Affairs*, Vol. 76, No. 5, septiembre 1997, p. 29.

<sup>94</sup> LARMER, B., "Face of the future", *Newsweek*, 12 julio 1999, en: [http://newsweek.com/nw-srv/issue/02\\_99b/printed/int/us/latino\\_1.htm](http://newsweek.com/nw-srv/issue/02_99b/printed/int/us/latino_1.htm) [Acceso el 18 de octubre de 1999].

<sup>95</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 307.

<sup>96</sup> COKER, C., *War and the...*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>97</sup> KURTH, J., "The Real Clash", *National Interest*, otoño 1994, p.3.

<sup>98</sup> KENNEDY, P., *Preparing for the...*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>99</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>100</sup> KURTH, J., "The Real Clash", *op. cit.*, p. 12.

<sup>101</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 310.

<sup>102</sup> MANZO, K., *Creating Boundaries: The Politics of Race and Nation*, Lynne Rienner, Boulder, 1996, p. 39.

<sup>103</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 304.

<sup>104</sup> KURTH, J., "The Real Clash", *op. cit.*, p. 14.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> HUNTINGTON, S. P., "The Erosion of...", *op. cit.*, p. 34.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>109</sup> BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, Ballantine Books, Nueva York, 1995, p. 215.

<sup>110</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>112</sup> HUNTINGTON, S. P., "The Erosion of...", *op. cit.*, ps. 30-31.

<sup>E</sup> N.d.T.: [Para mantener la fidelidad con el pensamiento del autor, se mantiene el término en su original inglés. El equivalente en castellano sería "McMundo"].

<sup>113</sup> ANDERSON, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1991, p. 93.

<sup>114</sup> BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, cap. 10.

<sup>115</sup> BARBER, B. R., "Jihad vs. McWorld", *Atlantic Monthly*, Vol. 269, No. 3, marzo 1992, p. 60.

<sup>116</sup> Ver "Environmental Scares: Plenty of Gloom", en *The Economist*, 20 de diciembre de 1997, ps. 19-21 y "A Cooling Off Period" en *The Economist*, 29 de noviembre de 1997, ps. 83-85.

<sup>117</sup> Recientes apuntes al respecto: GREGG, R. W., *International Relations on Film*, Lynne Rienner, Boulder, 1998. SHAPIRO, M., *Violent Cartographies...*, *op. cit.*, cap. 4.

<sup>118</sup> BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>119</sup> Las demandas de Quebec para obtener soberanía política se basan en parte en la necesidad de defender su cultura francófona. BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 178.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 90-

<sup>122</sup> Para comprobar las ganancias brutas en taquilla de un modo actualizado véase PANDYA, G., [www.boxofficeguru.com/intl.html](http://www.boxofficeguru.com/intl.html) [Acceso el 20 de marzo de 1999].

<sup>123</sup> BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>124</sup> *Ibidem*, ps. 307-309.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 101.

- 
- <sup>F</sup> N.d.T.: [La serie se tradujo en España como "Los vigilantes de la playa"].
- <sup>G</sup> N.d.T.: [En este caso, el título en España era "Xena, la princesa guerrera"].
- <sup>H</sup> N.d.T.: [En el original en inglés, *imagineered*. El autor pretende hacer un juego de palabras entre imaginario e ingeniería].
- <sup>126</sup> *Íbid.*, p. 99.
- <sup>127</sup> *Íbid.*, p. 128.
- <sup>128</sup> *Íbid.*, p. 136.
- <sup>129</sup> *Íbid.*, p. 130.
- <sup>130</sup> BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 129.
- <sup>131</sup> PRED, A., *Recognizing European Modernities: A Montage of the Present*, Routledge, Nueva York, 1995, p. 38.
- <sup>132</sup> BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 136.
- <sup>133</sup> *Íbidem*, p. 60.
- <sup>134</sup> *Íbid.*, p. 97.
- <sup>135</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 58.
- <sup>136</sup> BARBER, B. R., *Jihad vs. McWorld ...*, *op. cit.*, p. 206.
- <sup>137</sup> *Íbidem*, p. 209.
- <sup>138</sup> *Íbid.*, p. 210.
- <sup>139</sup> *Íbid.*, p. 215.
- <sup>140</sup> *Íbid.*, p. 212.
- <sup>141</sup> KAPLAN, R.C., *The Ends of the Earth: From Togo to Turkmenistan, From Iran to Cambodia –a Journey to the Frontiers of Anarchy*, Vintage, Nueva York, 1996, p. 13.
- <sup>142</sup> *Íbidem*, p. 14.
- <sup>143</sup> KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy", *Atlantic Monthly*, Vol. 274, No. 2, febrero 1994, ps. 44-76.
- <sup>144</sup> Véase la conferencia de prensa del Presidente Clinton y del Presidente Mandela, Jardín de Tuynhius, Oficina del Secretario de Prensa, Ciudad del Cabo, 27 de marzo de 1998.
- <sup>145</sup> SADOWSKI, Y., *Theorists of Global Chaos*, Brookings Institute, Washington, 1997, p. 13. En un famoso incidente, Bill Clinton recurrió a Kaplan para justificar su veto a un plan para intervenir militarmente en Bosnia.
- <sup>146</sup> KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 54.
- <sup>147</sup> *Íbidem*, p. 117.
- <sup>148</sup> *Íbid.*, p. 48.
- <sup>149</sup> KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, p. 59.
- <sup>150</sup> KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, ps. 117-118.
- <sup>151</sup> *Íbidem*, p. 3.
- <sup>152</sup> KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, p. 55.
- <sup>153</sup> BUZAN, B., *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era*, Lynne Rienner, Boulder, 1991, ps. 187-202 [2ª Edición]. HOMER-DIXON, T.F., "On the Threshold: Environmental Changes as Causes of Acute Conflict" en *International Security*, otoño 1991.
- <sup>154</sup> KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, p. 58. El otrora Vicepresidente Al Gore leyó el artículo de Kaplan. Poco después Kaplan fue invitado para tratar estos asuntos con Gore.
- <sup>155</sup> KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 5.
- <sup>156</sup> KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, p. 54.
- <sup>157</sup> KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 7.
- <sup>158</sup> *Íbidem*, p. 102.
- <sup>159</sup> KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, ps. 60-63. KAPLAN, R.C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 8.

---

<sup>160</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking...*, *op. cit.*, p. 148 (Sobre el islam en Turquía).

<sup>161</sup> KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>162</sup> KAPLAN, R. C., "The Coming Anarchy" ..., *op. cit.*, p. 66. KAPLAN, R.C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 107. El mismo párrafo en ambas fuentes.

<sup>163</sup> KAPLAN, R. C., *The Ends of the Earth...*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>164</sup> *Íbidem*, p. 108.

<sup>165</sup> *Íbid.*, p. 109.

<sup>1</sup> N.d.T.: [En el latín original].

<sup>166</sup> DOSSA, S., "Philosophical History and the Third World: Hegel on Africa and Asia" en HARLE, V. (ed.), *European Values in International Relations*, Pinter, Nueva York, 1990, p. 106.