

AMÉRICA LATINA Y EL ENFOQUE CIVILIZACIONAL. NOTAS SOBRE UNA CUESTIÓN ABIERTA

*Andrés Kozel**

* CONICET / LiCh-UNSAM (Argentina).

“Aceptemos más bien que toda civilización se encamina a su destino, tanto si quiere como si no. [...] Toda civilización contiene en sí su paraíso y su infierno”.

FERNAND BRAUDEL
(2002 [1ª ed. 1949]), Tomo II, pp. 231-232.

1. *Propósito*

Civilización es un concepto no solamente polisémico, sino además saturado y controversial. No faltan quienes plantean su infecundidad teórica y su ineptitud política, a un punto tal que aconsejan, de plano, desecharlo. No es éste, claro, el camino que deseo transitar aquí. Me gustaría, más bien, a cierta distancia de ese polemismo iconoclasta, explorar tres ideas. La primera es que el enfoque civilizacional constituye un modo apto para pensar el mundo en una escala determinada; la segunda, que, para abordar ciertos problemas, puede resultar productivo visualizar a América Latina como una (potencial) civilización específica; la tercera, que el enfoque civilizacional alberga posibilidades comparativas y dialógicas de gran interés, en particular para una perspectiva latinoamericanista. Cada una de estas proposiciones solicita precisiones, deslindes, matices. Por lo demás, no todos los aspectos implicados podrán resolverse satisfactoriamente aquí; muy por el contrario, varios de mis señalamientos van a permanecer como acordes suspendidos. De lo que se trata es, en definitiva, de fijar algunas de las coordenadas de un debate tan fascinante como complejo y que no se presta a ser clausurado con un único gesto, sea de desdén o de fervor.

2. *Civilizador, civilizacional, civilizatorio*

Civilización es, ante todo, un concepto con historia. Por eso no solamente admite, sino que además solicita, ser abordado desde la historia de las ideas, intelectual, conceptual. Puede haber, y hay, estudios de los orígenes del concepto, así como también de sus usos en distintos escenarios y momentos. Por lo demás, civilización no es cualquier concepto, sino que es, y esto lo reconocerán sin ambages incluso sus detractores, un concepto clave desde el punto de vista de la (auto)com-

prensión de la experiencia contemporánea, al menos de la occidental, aunque, según veremos, también más allá de ella. Por eso, todo aporte al esclarecimiento de las vicisitudes de esa idea omnipresente, poderosa y performativa acrece nuestros conocimientos sobre la historia, la sociedad, la “biología cultural”. Estos rasgos, sumados a la polisemia y a la controversialidad, “garantizan” el sentido y la potencial riqueza de emprender ejercicios hermenéuticos en torno a la noción.

Una de las vicisitudes más salientes, y también, más cuestionadas, de esta historia es la que hacía/hace de la civilización occidental el estadio superior de la evolución humana, ubicando a las múltiples sociedades otras en estadios inferiores y justificando así, en la gran mayoría de los casos, su control, sojuzgamiento y explotación. Esta disposición jerarquizante está presente desde el origen (francés) de la noción, donde la misma fue emergiendo como antónimo de “barbarie”. Sin pretensión de originalidad, propongo llamar a dicha disposición *pathos civilizador*. Resulta bastante claro que, para esta mirada, hay una civilización, más o menos exclusiva de un pueblo o haz de pueblos; el mayoritario resto que carece de ella está allí para ser, pacientemente, *civilizado*. Más allá de sus sugestivas inesitabilidades y de su incuestionable riqueza, una obra como el *Facundo* de Domingo F. Sarmiento ilustra de manera eficaz al *pathos*. La denuncia del proselitismo etnocéntrico propenso a avasallar toda alteridad está en el núcleo de las críticas que con frecuencia se le dirigen.

Pero civilización también alude a un modo, entre otros posibles, de pensar el mundo. Se trata de la mirada que concibe al mundo como un conglomerado de grandes bloques o conjuntos culturales: *las* civilizaciones, dichas en plural. No sin orgullo, intelectualidades no occidentales reivindicaron, a partir de cierto momento, la condición civilizacional de sus sociedades; la civilización dejaba así de ser un atributo exclusivo de Francia, de Inglaterra, de Europa, de Occidente. El plural puede desplegarse en el tiempo —se piensa, así, en las civilizaciones egipcia, greco-romana, azteca, etc., al modo de Arnold Toynbee y de otros autores de parecido temple—, en el espacio —en esta línea, se piensa en las civilizaciones actuales de Fernand Braudel o de Samuel Huntington—, o en ambas dimensiones.

Entre paréntesis: recordemos que, en Braudel, civilización es un espacio, una sociedad, una economía, una mentalidad o estructura psicológica colectiva (en cuyo seno desempeña un papel medular la religión). La definición braudeliiana remite a los grandes “cambios de ambiente” que se perciben al atravesar ciertas fronteras; cada ambiente se distingue de los otros por unos rasgos “permanentes”, por una coloración singular. En el libro de Braudel sobre las civilizaciones hay un capítulo dedicado a América Latina (1983 [1ª ed. 1963]). En contraste con la otra América —el Nuevo Mundo por antonomasia—, este “otro Nuevo Mundo” es descrito como un conjunto cultural dramático, desgarrado y en lucha consigo

mismo. Braudel lo caracteriza por la superabundancia de espacio (que “emborricha” a los hombres que lo pueblan), por la casi-fraternidad de las razas, por la imprevisibilidad e incoherencia económicas y por la hondura de su problema social: la América Latina de Braudel es una civilización “que se está buscando, que se está definiendo, coaccionada por penosas, aunque poderosas realidades” (p. 390). En Huntington (2015 [1ª ed. 1996]), civilización es la entidad cultural más amplia; el término es sinónimo de cultura a gran escala; entre los “elementos objetivos” que la definen, la religión es, también aquí, el más importante. Pensando en el mundo posterior a la guerra fría, Huntington señala que, si la política local es la de la etnicidad, la global es la de las civilizaciones; a su juicio, los conflictos culturales más peligrosos en nuestro tiempo son los que tienen lugar en las “líneas divisorias” entre civilizaciones. Al enumerar las civilizaciones contemporáneas, Huntington sostiene que América Latina “se podría considerar, o una subcivilización dentro de la civilización occidental, o una civilización aparte, íntimamente emparentada con Occidente y dividida en cuanto a su pertenencia a él” (p. 52). Pero —prosigue—, “para un análisis centrado en las consecuencias políticas internacionales de las civilizaciones [...], la segunda opción es la más adecuada y útil”. (Fin del paréntesis).

Sin pretensión de originalidad, propongo llamar a este modo de pensar, emblematizado por Braudel y Huntington, *enfoque civilizacional*. Aunque el mismo puede articularse con el *pathos civilizador*, postulando algún tipo de relación jerárquica entre los distintos agregados culturales —aquí, la tematización de los diferenciales tecnológico, armamentístico, infraestructural y de “nivel de vida” juegan obviamente un papel¹—, el enfoque civilizacional habilita la gravitación hacia una suerte de relativismo culturalista general, distinguiéndose en esto, señaladamente, de la mirada binaria y exclusivista propia de aquella otra disposición. El *enfoque civilizacional* convoca a disciplinas como la sociología, la antropología, la politología, el estudio comparado de las religiones, las relaciones internacionales y, desde luego, la geopolítica. También, de nuevo, a las historias, dado que esta acepción del término posee igualmente una historia de sedimentaciones significativas —incluyendo en esto a América Latina, según procuraremos mostrar enseguida.

1 Ha escrito Huntington: “Occidente conquistó el mundo, no por la superioridad de sus ideas, valores o religión (a los que se convirtieron pocos miembros de las otras civilizaciones), sino más bien por su superioridad en la aplicación de la violencia organizada. Los occidentales a menudo olvidan este hecho; los no occidentales, nunca” (p. 58).

Como sea, al pensar en civilizaciones en plural, es posible dejar paso a una imagen del mundo distinta a la del binarismo exclusivista del *pathos civilizador*: nos encontramos ahora, en efecto, con una serie más o menos determinable de bloques/esferas de sentido, cuya valía sería en principio equivalente, y que pueden establecer entre sí relaciones de distinto tipo: conflictivas, dialógicas, cooperativas. El llamado de atención sobre la deriva esencialista —se trata de conjuntos, esferas, bloques ¡estáticos, cerrados, clausurados...!— está en el núcleo de las críticas dirigidas a este uso de la noción. Es una crítica pertinente, aunque la deriva esencialista no es exclusiva de esta categoría, y tampoco es, según estimo, algo *necesario*. En ocasiones, este tipo de crítica se combina con las que se le formulan al *pathos civilizador*, sobre todo cuando se pierde de vista la equivalencia y la serie se piramidaliza. Fernand Braudel y Samuel Huntington son dos de los principales exponentes del *enfoque civilizacional*; a las elaboraciones de ambos cabe imputarles “occidental-centrismo”. Una apuesta discutible, aunque a mi modo de ver atractiva y promisoria, es que puedan retenerse taxonomías y caracterizaciones como las contenidas en sus obras, prescindiendo de sus valoraciones piramidalizantes, es decir, que quepa decantar lo estrictamente *civilizacional* sin adherir a lo *civilizador*. En particular, la contribución de Huntington, aunque lúcida y penetrante, no deja de ser una defensa militante de una civilización particular —la occidental, de la cual Estados Unidos es, en su visión, indiscutido líder o “Estado núcleo”—, a la que concibe amenazada por otros conjuntos, en especial el islámico y el sínico.

Civilizaciones: un plural que puede desplegarse en el tiempo, en el espacio, o ambas cosas... Si quien se sitúa en el umbral de estas vacilaciones observa con cuidado, le será dado asistir a espectáculos dialécticos abisales. Por ejemplo: si es cierto que casi nadie objetaría que es legítimo hablar de civilizaciones históricas, también lo es que no pocos pondrían en duda la pertinencia del plural mentado por el *enfoque civilizacional* para pensar nuestro mundo. Porque, ¿cabe hablar, actualmente y con propiedad, de civilizaciones? ¿No es una guía más segura para pensar el mundo la remisión a la imagen de un proceso irrefrenable que ha ido sepultando, si es que no ha sepultado ya, la variedad de las civilizaciones históricas bajo una única civilización, la civilización global, occidentalizada o híbrida, por ponerle un nombre y abrir el debate relativo a sus características distintivas? La cuestión es fascinante y de enorme relevancia. La combinación de una respuesta negativa al primer interrogante y de otra afirmativa al segundo desembocaría en el cultivo de otro modo de ver, más globalizante, al que cupiera denominar *mirada civilizatoria global*, sin que la designación adelante necesariamente nada en términos valorativos. Puede haber miradas civilizatorias globales tanto celebratorias como críticas (de ahí que se oiga hablar en nuestros días, con bastante recurrencia, de *crisis civilizatoria* y de otras imágenes emparentadas, como *crisis del paradigma civilizatorio*): el denominador común aquí sería la prevalencia de la disposición a percibir el mundo actual como un único *gran conjunto*. Civiliza-

ción aludiría, en este caso, a una suerte de domo global, abriéndose a conexiones y traslapes con conceptos como modernización, occidentalización, sociedad industrial avanzada o postindustrial, etc. Y sin embargo, basta efectuar un viaje medianamente reflexivo a cualquier destino civilizacionalmente remoto (Marruecos, Japón, Tanzania, ¿Chiapas...?) para que las certidumbres relativas a la homogeneidad del domo global se desestabilicen, permitiendo que cobre fuerza, ya no, quizás, la certidumbre contraria, segura de los cuadros civilizacionales clásicos, sino, al menos, la imagen según la cual lo global en expansión/ebullición se va modulando palpablemente en clave *civilizacional*. Son asuntos sobre los cuales es difícil pronunciarse unilateral, taxativamente; démosle, pues, su lugar, al menos aquí y por ahora, a la incerteza, a la vacilación, al suspenso.

Por lo demás, esta *mirada civilizatoria global* puede articularse también con las tesis sobre las transformaciones históricas del comportamiento y de la psiquis, al estilo de Norbert Elias en *El proceso de la civilización* (1987 [1ª ed. 1979]), o de Herbert Marcuse en *Eros y civilización* (1995 [1ª ed. 1955]). Pero, ¿no se aprecian diferencias en la conformación de las subjetividades, en las dinámicas del (auto) control y de las represiones entre individuos de distintos espacios culturales, de distintas civilizaciones...?

Pasemos a otro registro. Sin confundirse con él, esta *mirada civilizatoria global* puede ofrecer flancos de intersección con el análisis de los sistemas-mundo, especialmente cuando el mismo se especifica como análisis del sistema-mundo capitalista (véase Sanderson, 1994). Alguien podría incluso sostener que la noción de civilización global estaría aludiendo a la faceta cultural del sistema-mundo capitalista. Ambos, civilización global y sistema-mundo capitalista, se habrían expandido en forma irrefrenable en los últimos siglos. ¿No cabe pensar, contra las “conclusiones” de Huntington, que la expansión del capitalismo (o la “modernización”) es cuasi sinónimo de occidentalización? O, en otro lenguaje, ¿no resultaría posible afirmar que la técnica ha desempeñado el papel de una suerte de caballo de Troya disolvente de las especificidades cultural/civilizacionales (la imagen pertenece a Toynbee)? Pero, decíamos, sin confundirse con él. Porque en el análisis del sistema mundo-capitalista lo medular es, en todo caso, la contraposición centro/periferia (a la que se le ha integrado, más recientemente, la consideración de las semi-periferias), y no los contrastes entre los distintos espacios socioculturales. Se trata de un acento que eventualmente abre la posibilidad de caracterizar la/s cultura/s “del” o “de los” centro/s y la/s cultura/s “de la” o “de las” periferia/s.

Pensemos un instante en la siguiente imagen: *la civilización periférica*. Da toda la impresión de que el artículo determinado (“la”) presiona al sustantivo hasta tornarlo una *contradictio in adjectio*, una *boutade* no desprovista de cierto aire surreal. Algo distinto sucede con esta otra imagen: *una civilización periférica*, que

convoca, de nuevo, al plural civilizacional: *las civilizaciones periféricas*. ¿No cabe pensar el mentado diálogo Sur-Sur como un diálogo entre civilizaciones periféricas? Quizá sí, al menos en algunas de sus múltiples facetas. Desde este punto de vista, la condición periférica aparece como un denominador común que puede admitir modulaciones cuyas particularidades pueden captarse desde el *enfoque civilizacional*; en esta línea, la búsqueda de complementariedades entre los enfoques civilizacional y del sistema-mundo pareciera presentar, al menos hasta cierto punto, visos de pertinencia. Una sorpresa derivada de este breve rodeo por las periferias es que, casi sin quererlo, nos fue conduciendo a otra de las nociones vigentes en nuestros días, la del *diálogo entre civilizaciones* o *diálogo intercivilizacional*, que ha cristalizado, en el marco de Naciones Unidas, en la consigna de la *Alianza de civilizaciones* (véase, por ejemplo, UNESCO, 2004). No son nociones irrelevantes ni de escasa presencia —pensemos en la propuesta de Mohammad Jatamí (formulada contra la imagen del *clash* huntingtoniano), pero también en desarrollos conceptuales esclarecedores como los de Hans Köchler (2004; 2002) o Fabio Petito (2016; 2009; 2007)... Esta perspectiva presupone, desde luego, la existencia de ámbitos civilizacionales en condiciones de dialogar y, de alguna manera también, la legitimidad de cultivar el *enfoque civilizacional*; por lo demás, ofrece flancos de conexión con las propuestas relativas al diálogo interreligioso, que poseen a su vez su propia historia, asociada a obras-experiencia como las de Raimon Panikkar (2007; véase también Gómez, 2015) o Hans Küng (2006 [1ª ed. 1990]).

3. Una civilización ibero-católica, barroca-mestiza, negada, emergente, de frontera, múltiple

Señalé antes que en América Latina cabría escribir la historia de las elaboraciones intelectuales que ostentan “ánimo” u “orientación” *civilizacional*. Claro que importa, y mucho, esclarecer si en términos de historia económica, política y social cabe hablar de una civilización latinoamericana —y en qué sentidos y hasta qué punto. Pero también interesa, en paralelo, inventariar y analizar de qué modos fue procesada simbólicamente esa mentada especificidad. Existen, claro, antecedentes para este afán: por ejemplo, hace muy poco Hernán Taboada (2017) ha escrito un ensayo clarificador, que concluye reafirmando la desconfianza en la categoría: en el balance de Taboada, el esquema de Huntington es juzgado como “inoperante”, ya que “los grandes actores de nuestra época no son las fantasmales civilizaciones”... Y sin embargo, su admirable *racconto* puntúa una cascada de incisiones significativas, como esta de Mário de Andrade —en carta a Carlos Drummond fechada en 1925:

Não há Civilização. Há civilizações. Cada uma se orienta conforme as necessidades e ideais de uma raça, dum meio e dum tempo [...] Nós, imitando ou repetindo a civilização francesa, ou a alemã, somos uns primitivos, porque estamos ainda na fase do mimetismo.

Y, líneas antes: “os tupis das suas tabas eran mais civilizados que nós nas nossas casas de Belo Horizonte”. En términos personales me resulta ciertamente difícil permanecer indiferente ante un convite como el de Andrade.

De lo que se trata, a fin de cuentas, es de abrir una interrogación sobre los modos por los cuales ciertas franjas de nuestra cultura elaboraron el tópico de los denominadores comunes, de la especificidad civilizacional. Se confíe más o menos en las potencialidades de la categoría, es una labor que empalma con la invitación extendida por Paul Ricoeur (1996) a (re)abrir y ensanchar nuestro espacio de experiencia, procurando paralelamente circunscribir, es decir, determinar mejor, nuestro horizonte de expectativas, nuestras esperas. Porque no pocas veces sucede que, en nombre de fórmulas simplificadoras, eventualmente adosadas a las causas políticamente correctas en boga —progresistas o no—, y articuladas a su vez con utopías “dislocadas”, se clausuran *ipso facto* experiencias que han sido ricas, complejas y, hasta cierto punto, vigentes o recuperables desde el punto de vista de la amortiguación del vértigo, de la construcción de sentido y, también, en otro nivel, del dotar de consistencia a unas políticas de integración siempre demasiado precarias.

Voy a mencionar a continuación media docena de elaboraciones, distintas y distantes, apenas para dar una idea de la amplitud y de la riqueza del espectro de posiciones implicadas. El propósito es simplemente mostrativo, pero también apunta a estimular la producción de elaboraciones más sistemáticas: se trata de una labor que no debiera pensarse apenas como de anticuario, sino también como contributiva a la elaboración de una teoría social menos temerosa.

El primer caso es el del filósofo mexicano Leopoldo Zea (2000; 1971; 1957). Pese a haberse ocupado extensamente de la especificidad latinoamericana y de sus contrastes y paralelismos con otros espacios, en especial con la América sajona (pero también con Rusia), y pese a haber sido “ávido lector” de la obra de Arnold J. Toynbee en torno a 1950, Zea prácticamente no acudió al concepto de civilización, y menos en el sentido de aludir a una civilización latinoamericana. No obstante, introdujo otras expresiones, de alguna manera articulables con el *enfoque civilizacional*. Habló, por ejemplo, de “formas de convivencia”, e hizo referencia a la contraposición tönnesiana “comunidad versus sociedad” para contrastar las experiencias de las dos Américas. Destacó también, para el caso latinoamericano, las nociones de mestizaje y, sobre todo, de comunidad. Ambas le parecían

productivas tanto para repensar la historia como para proyectar el futuro. En su última obra de envergadura, donde dialogó con Huntington, Zea insistió en que América Latina debía desarrollarse no “pese a” ni “en contra de” *lo propio*, sino precisamente *con base en eso propio* que seguía teniendo que ver con la reivindicación de valores asociados al mestizaje y a la comunidad. En parte, sus acentos guardan relación con señalamientos sumamente lúcidos vertidos por José Gaos, quien fuera su maestro en los años cuarenta. Algunas incisiones gaosianas formuladas en aquellos años también podrían enriquecer este enfoque. Aunque Gaos pensaba más en el orbe de lengua española que en América Latina, sus formulaciones acerca del posible papel de ese orbe en el mundo contemporáneo —caracterizado como inmanentista, irreligioso y “sin principios”— son dignos de nota: el lector interesado puede revisar, por ejemplo, su impresionante ensayo sobre “La decadencia” (Gaos, 1992 [1ª ed. 1946]).

El segundo caso es el del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro. Como se recordará, Ribeiro es autor de una serie de “estudios de antropología de la civilización”. El primero de los libros de la serie es *El proceso civilizatorio* (Ribeiro, 1971 [1ª ed. 1968]); pese a la aparente afinidad, no hay relación entre dicha fórmula y el enfoque de Norbert Elias. Tampoco la hay, en principio, entre la acepción de civilización que predomina en Ribeiro y el *enfoque civilizacional* en el sentido antes precisado. La acepción que predomina en Ribeiro, tributaria de su énfasis en las “revoluciones tecnológicas” como “motor del cambio”, se ubica en algún lugar “entre” el *pathos civilizador* y la *mirada civilizatoria global*. Uno de sus libros más recordados es el segundo de la serie: *Las Américas y la civilización* (Ribeiro, 1992 [1ª ed. 1969]). Como puede advertirse, el título no fue *Las Américas como civilización*, o *América Latina como civilización* o, con otras proyecciones, *Las civilizaciones americanas*. A diferencia del adverbio o del adjetivo referencial, la conjunción copulativa parece presuponer una relación de exterioridad entre los sustantivos; de manera que no estaríamos estrictamente en el terreno del *enfoque civilizacional*. El concepto de “civilización emergente”, acuñado por Ribeiro para hacer referencia a la revolución tecnológica en ciernes (cibernética, termonuclear) también alude más al proceso histórico general que a la caracterización de ámbitos socioculturales particulares; en efecto, su pregunta es, en este caso, qué puede/debe hacer América Latina para ser parte activa, y ya no pasiva, de la civilización emergente. Y sin embargo, algo contradictoriamente con su afán de rigor teórico, Ribeiro alude, en varias de sus obras, a la imagen de América Latina como promesa de civilización (se refiere, incluso, a Brasil como civilización). También, en lugares determinados, y en especial en *Utopía salvaje*, su segunda novela, desliza consideraciones paródico-críticas sobre la “utopía burguesa multinacional” y, por extensión, sobre la civilización, incluso la “emergente”. Las tensiones e inestabilidades que surcan la obra ribeiriana en este específico sentido ofrecen aristas de enorme riqueza para avanzar en construcciones conceptuales más sistemáticas.

El tercer caso es el del historiador estadounidense Richard Morse, en particular de su libro *El espejo de Próspero* (1982). Aunque lo menciona, este autor tampoco hace del concepto de civilización el eje de su propuesta. Sin embargo, su convite al análisis contrastivo, en la larga duración, de las culturas políticas de la América sajona —individual-contractualista— y de la América ibera —holista— es plenamente compatible con los postulados característicos del *enfoque civilizacional*. Morse, que había leído a Zea, estudió con más rigor que Zea la historia del pensamiento político europeo desde el siglo XII en adelante, en sus dos “variantes civilizacionales”. La antigua respuesta a la incitación lanzada por Herbert Bolton —la épica de la gran América— por parte del joven Edmundo O’Gorman —“hay dos Américas porque hay dos historias”— es desarrollada aquí con consecuencias parenéticas distantes a las del O’Gorman maduro, y claramente más próximas, aunque no idénticas, a las del Zea que asimila las enseñanzas toynbeeanas (sobre estas cuestiones, véase Kozel, 2012a).

El cuarto caso es el del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (2006; 2000). Su contribución en torno al *ethos* barroco para pensar la experiencia de los siglos XVI y XVII latinoamericanos es a esta altura bastante conocida. Quizá lo sea menos su interpretación de la conquista de América como un encuentro de dos formas de historicidad, de dos alternativas civilizatorias. Para Echeverría, Occidente sorprendió a Oriente “por la espalda”, pero no llegó a destruirlo, a suplantarlo: lo que tuvo lugar fue un vasto proceso de mestizaje, cultural y biológico, que involucró una experiencia codigofágica. En el proceso, la Compañía de Jesús desempeñó un papel emblemático. Interesa destacar que, para Echeverría, tanto la conquista como el mestizaje han sido experiencias frustráneas, inacabadas, interrumpidas: la llegada de los Borbones al trono abrió una etapa muy distinta, varios de cuyos rasgos se prolongaron en el periodo independiente. Tal vez se ha reparado menos, también, en lo mucho que debe la formulación de Echeverría a una esmerada lectura de Braudel, muy particularmente de *El Mediterráneo*. Braudel había dedicado páginas notables a caracterizar la civilización barroca, que en su obra es casi sinónimo de civilización del Mediterráneo cristiano. Interrogado críticamente acerca de las consecuencias políticas actuales de su planteamiento, Echeverría enfatizó la posible perdurabilidad de la prevalencia en América Latina, al menos entre los indígenas, de lógicas asociadas al *valor de uso*. ¿No puede leerse dicho énfasis en clave civilizacional? Es sabido que a Braudel no le atraían demasiado los estudios de Max Weber sobre las religiones universales, ni sus ideas sobre la conexión entre la ética protestante y el origen del capitalismo. Pero, ¿no puede interpretarse la formulación echeverriana como una estación reciente y creativa de la saga posweberiana en torno a la relación entre las éticas religiosas y el mundo, a la que se pone a dialogar creativamente con otras tradiciones intelectuales, entre ellas la desplegada por Braudel...? Desde el punto de vista del desarrollo del *enfoque civilizacional* en América Latina, es una pena que Echeverría no es-

tableciera un diálogo fluido con los aportes de Leopoldo Zea (y de José Gaos), de Edmundo O’Gorman, de Richard Morse...

El quinto caso es del escritor argentino Adolfo Colombres. Uno de sus libros se titula *América como civilización emergente* (2008). Interesa recordarlo aquí, tanto en sus recuperaciones e insinuaciones como en sus inestabilidades. Unas inestabilidades que comienzan en el propio título de la obra, donde se alude a toda América cuando debiera haberse dicho América Latina o Nuestra América, para acudir enseguida al adjetivo emergente que acompaña al sustantivo civilización, operación que evoca de manera evidente, entrañable y algo imprecisa el legado, por lo demás tampoco plenamente estable según sabemos, de Darcy Ribeiro. Entre otras referencias que pueblan el capítulo primero del libro de Colombres, se cuentan tributaciones explícitas al Juan Bautista Alberdi del *Fragmento preliminar*, a José Martí, a Guillermo Bonfil Batalla —autor del célebre *México profundo, una civilización negada*—. Paréntesis: sostener que hay en América Latina una civilización negada (o más de una), puede conducir a postular que América Latina es una entidad multicivilizacional —algunos autores han caracterizado así, por caso, a Bolivia. En estrecha relación con esto, hay quienes sostienen que perspectivas como las del *buen vivir* constituyen una alternativa a la crisis civilizatoria eventualmente en curso; no olvidemos, por lo demás, que uno de los libros principales de Álvaro García Linera ostenta en su subtítulo una referencia a lo civilizatorio junto a otra asociada al advenimiento del ayllu universal... (García Linera, 2009 [1ª ed. 1995]). (Fin del paréntesis).

Por lo demás, Colombres menciona varias veces a Huntington. Subraya, y el punto es de gran interés para nosotros, que, para Huntington,

América Latina es una civilización en sí misma y no parte del hemisferio occidental. Resulta por demás irónico que desde Harvard nos reconozcan una condición de civilización emergente que los intelectuales de la región aún vacilan en esgrimir, como si temieran el ridículo (Colombres, 2008, p. 15).

Esta referencia crítica a los intelectuales de la región es condensada por Colombres en la fórmula “pensamiento de sirga”: cortos de miras, sus cultores difícilmente admitan la condición civilizacional latinoamericana. Para Colombres,

En esta confrontación [entre civilizaciones], [Huntington] no ve a América Latina como aliada de Occidente, lo que prueba que nos atribuye un grado de autonomía que aún no se manifiesta del todo en los cuadros políticos que dirigen los destinos de nuestro subcontinente (p. 22).

De manera que, en Colombres, asumir el estatuto civilizacional de América Latina es condición necesaria para “articular” como conjunto, trascendiéndolas, los cientos de culturas o matrices simbólicas que, no sin conflictos, coexisten en su seno. La noción colombresiana de civilización habilita a pensar el espacio latinoamericano en términos de denominadores comunes y de la posibilidad de urdir un proyecto civilizacional más o menos compartido por los integrantes de las múltiples matrices que lo pueblan, postulando una serie de conexiones de sentido significativas y estimulantes, al menos en el plano retórico. Es cierto que el ensayo de Colombres incurre en algunas simplificaciones, y que su desarrollo, con el que se puede acordar en mayor o menor medida, quizá no colma las expectativas generadas en el primer capítulo; no obstante, establece una serie de parámetros de intelección relevantes para pensar a América Latina en clave civilizacional. Lo hace con el siguiente matiz, seguramente heredado de Darcy Ribeiro: América Latina no es *ahora* una civilización, sino que *puede* serlo en el futuro si, dejando a un lado las vacilaciones, se dispone a profundizar el complejo diálogo entre los planos real y representacional. Si no entiendo mal, el déficit reside más en la segunda dimensión que en la primera: hay una “realidad” civilizacional que políticos e intelectuales “mal-representan” (este planteo, que se desea radical, no dista tanto de los señalamientos de Huntington, de ahí la importancia de las citas precedentes). En suma, en Colombres, América Latina es una civilización en potencia, que todavía no se asume a sí misma en tanto tal. En el lenguaje de Colombres-Ribeiro, y buscando máxima claridad en la formulación, diríamos: América Latina, promesa civilizacional en el seno de la civilización emergente.

El sexto caso es el del historiador ruso Yákov Shemiakin, uno de los más destacados exponentes actuales del *enfoque civilizacional* (2017; 2016). Shemiakin retoma una línea de reflexión que en su momento también había recorrido Zea: la comparación entre América Latina y Rusia, civilizaciones que, sin ser totalmente ajenas al ámbito occidental, son de algún modo periféricas a él. El examen comparativo del “comportamiento” de una serie de correlaciones clave es uno de los modos más interesantes de poner en juego el *enfoque civilizacional*: tal el desafío al que invita el historiador ruso. Shemiakin retoma de Grigory Pomerants el concepto de “civilización de frontera” para pensar aspectos centrales de las configuraciones latinoamericana y rusa. Yendo todavía más lejos, se interroga si en la fase actual de la globalización es posible pensar que ciertos rasgos de las civilizaciones de frontera, entre los cuales se cuentan modos específicos de procesar las diversidades, se están extendiendo a escala global, civilizatoria: ¿puede pensarse la civilización global como una civilización de frontera ampliada...?

4. *Contraſtes, paralelismos, diálogos*

La consideración atenta de las elaboraciones referidas en la sección precedente puede enseñarnos varias cosas. Una es que una biblioteca civilizacional latinoamericana que se precie no debiera estar compuesta únicamente por autores que realizan un tratamiento sistemático de la noción. Aunque en sus obras no abundan las menciones al término ni, mucho menos, abordajes pacientes de sus alcances y límites, la relectura de las textualizaciones de Morse, Zea o Gaos puede sin duda aportar elementos relevantes al desarrollo de una contribución latinoamericana “consistente” al *enfoque civilizacional*. Algo parecido podría decirse de la consideración de otras antecedencias, de otras líneas de reflexión. La conformación del *corpus* civilizacional latinoamericano requiere de un paciente trabajo de selección e interpretación de materiales.

Otra enseñanza consiste en que no conviene olvidar una verdad elemental, aunque a veces descuidada por el polemismo iconoclasta referido al inicio: el significado de los conceptos no es unívoco, ni se establece de una vez y para siempre, no se esconde en la raíz etimológica ni destella eviternamente en alguno de los usos más “exitosos” de un concepto. Es, por el contrario, algo esencialmente histórico, esto es, variable, elástico, aunque no completamente contingente sin embargo. Aquí, como en otros casos, las modulaciones, deslizamientos y mutaciones dependen de una multiplicidad de factores.

Otra enseñanza remite a tener presente que parte no desdeñable de las objeciones “fuertes” que pueden hacerse a una categoría gigantomáquica como es civilización pueden ser, como mínimo, puestas entre paréntesis si se tiene la precaución de recordar que dicha categoría puede ser productiva para apreciar determinadas cuestiones en una no menos determinada escala. Acudiendo a analogías desgastadas pero eventualmente ilustrativas en este contexto, no se utiliza un telescopio para estudiar una intervención psicosocial ni, tampoco, el comportamiento de una colonia de bacterias o las fases de la mitosis celular. Es probable que, para los Estudios Latinoamericanos y, más aún, para una perspectiva latinoamericana, renunciar por completo a la disposición gigantomáquica —a la frecuentación de categorías-telescopio— sea un impulso más paralizante o autodestructivo que fecundo. En vez de ello, parece más saludable hacerse cargo del espesor y de la significación, de los convites y de los desafíos, que portan las categorías-telescopio como civilización. Entre esos convites y desafíos figura en primer lugar la necesidad imperiosa de evitar toda propensión sustancialista. Esto significa manejar una versión de la categoría que sea sensible, desde luego, a

la historia, pero también a la diversidad, a la heterogeneidad, a la complejidad, a las porosidades, a las tensiones dinámicas. Desde luego, civilización no es la única categoría-telescopio que puebla nuestros anaqueles. Hay otras. Por ejemplo, *ethos*. Las nociones de *ethos* católico o *ethos* barroco, así como los intensos debates sobre perdurabilidades, transformaciones y floraciones de diversidad que han suscitado y suscitan, son en buena medida parientes de la categoría civilización y sus latencias. ¿Cómo combinar el reconocimiento de la complejidad, de la diversidad, de la heterogeneidad, con la búsqueda de denominadores comunes, no pensando ya en decir una sustancia, sino en tematizar los contrastes entre nuestro espacio/ambiente y otros espacios/ambientes “distantes”? ¿Tiene todavía la categoría civilización, con sus pliegues, con aquel espesor dado por su pertinencia cultural acumulada, algo para ofrecer a estos debates? ¿O es necesario componer otros constructos teóricos? El enfoque civilizacional es una vía posible no solamente para pensar América Latina y su lugar en el mundo, sino además para vertebrar con mayor densidad un ámbito de trabajo que oscila entre ser un espacio de convergencia interdisciplinar —un conglomerado de estudios “sobre” procesos que acontecen “en” América Latina— y una perspectiva o mirada más o menos definida o genuina.

Un camino derivado, en absoluto menos relevante, alude a la posibilidad de promover, dar forma y afirmar el diálogo entre civilizaciones o inter-civilizacional. Cabe pensar, por ejemplo, en un diálogo protagonizado por las civilizaciones del Sur, orientado a explorar de qué maneras se van enfrentando, en las periferias, los desafíos planteados por la civilización emergente a la que aludiera Darcy Ribeiro, destacando, por caso, de qué modo, en qué sentidos y hasta qué punto las alternativas que hoy cada civilización alcanza a plantear(se) ante dichos desafíos —(sub)desarrollo, desigualdad, cambios tecnológicos, crisis ambiental, terrorismo, narcotráfico, etc.— recuperan y proyectan núcleos de sentido enraizados en sus respectivos espesores civilizacionales. También cabe pensar, desde luego, en diálogos entre América Latina y civilizaciones no estrictamente periféricas: Rusia, Japón y, cada vez más claramente, China... La pregunta relativa a cómo activar, sostener y robustecer diálogos intercivizacionales genuinos abre a su vez nuevos racimos de interrogantes, que ya no es posible considerar aquí. Se trataría, en este nivel, de debatir en torno a las posibilidades del diálogo como “disciplina” intercultural a gran escala, solicitante de refinadas competencias traductoras y, por tanto, del dominio recíproco de una hermenéutica analógica, según ha procurado definirla, por ejemplo, Mauricio Beuchot (2000), o de una hermenéutica diatópica, según la han perfilado, desde perspectivas diversas, el ya mencionado Panikkar o Boaventura de Sousa Santos (2000).

5. Referencias

- Beuchot, Mauricio (2000). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, UNAM/Ítaca.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990). *México profundo. Una civilización negada*. México, CONACULTA/Grijalbo.
- Braudel, Fernand (1984). [1ª ed. 1979]. *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII*, Madrid, Alianza. Tres tomos.
- _____, (1983). [1ª ed. 1963]. *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Madrid, Tecnos.
- _____, (2002). [1ª ed. 1949]. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México, FCE. Dos tomos.
- Colombres, Adolfo (2008). *América como civilización emergente*. Buenos Aires, Catálogos.
- Echeverría, Bolívar (2006). “Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista de Carlos A. Aguirre Rojas”. En *Vuelta de siglo*. México, Era.
- _____, (2000). *La modernidad de lo barroco*. México, Era.
- Elias, Norbert (1987). [1ª ed. 1979]. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, FCE.
- Gaos, José (1992). [1ª ed. 1946]. “La decadencia”. *Obras Completas*, Tomo IX. México, UNAM.
- García Linera, Álvaro (2009). [1ª ed. 1995]. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al ayllu universal*. La Paz, CLACSO/Muela del diablo/Comunas.
- Gómez, Carlos Miguel (2015). “La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar”. *Franciscanum*, Bogotá, N° 164.

- Kozel, Andrés (2018). "Darcy Ribeiro y el concepto de civilización". *Cuadernos Americanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, N° 164.
- _____, (2015). "Diamantes y herrumbre. Leopoldo Zea y el espíritu de comunidad". *Cadernos Prolam*, Universidade de São Paulo, 14 (26).
- _____, (2012a). *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*. México, El Colegio de México.
- _____, (2012b). "Ethos y desarrollo en Leopoldo Zea". *Andamios, revista de investigación social*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, N° 20.
- _____, (2008). "Barroco americano y crítica de la modernidad burguesa". *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos 2007*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Köchler, Hans (2004). "The 'Clash of Civilizations': Perception and Reality in Context of Globalization and International Power Politics". Lecture at the International Forum on Globalization and a Dialogue between Civilizations, Tbilisi, September-October.
- _____, (2002). "After September 11, 2001: Clash of Civilizations or Dialogue?" Lecture at the University of the Philippines, Manila, March.
- Kung, Hans (2006). [1ª ed. 1990]. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta.
- Kurnitzky, Horst (2005). *Una civilización incivilizada. El imperio de la violencia en el mundo globalizado*. México, Océano.
- Marcuse, Herbert (1995). [1ª ed. 1955] *Eros y civilización*. Barcelona, Ariel.
- Morse, Richard (1982). *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. México, Siglo Veintiuno.
- O'Gorman, Edmundo (1942). "¿Tienen las Américas una historia común?". *Filosofía y Letras*, México, N° 6.
- Panikkar, Raimon (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona, Herder.
- Petito, Fabio (2016). "Dialogue of Civilizations in a Multipolar World: Toward a Multicivilizational-Multiplex World Order". *International Studies Review*, Volume 18, Issue 1, March.

- _____, (2009). "Dialogue of Civilizations as an Alternative Model for World Order". En Michael, M. and Petito, F. (eds.) *Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions, and Civilizations in International Relations. Culture and Religion in International Relations*. New York, Palgrave Macmillan.
- _____, (2007). "The Global Political Discourse of Dialogue among Civilizations: Mohammad Khatami and Václav Havel". *Global Change, Peace & Security*, 19: 2.
- Ribeiro, Darcy (1984). "La civilización emergente". *Nueva Sociedad*, N° 73, Julio-Agosto.
- _____, (1992). [1ª ed. 1969]. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas de desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas, Ayacucho.
- _____, (1971). [1ª ed. 1968] *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*. Buenos Aires, CEAL.
- Ricoeur, Paul (1996). *El tiempo narrado*, Tomo III de *Tiempo y narración*. México, Siglo Veintiuno.
- Sanderson, Stephen (1994). "Civilizations and World Systems. An introduction". *Comparative Civilizations Review*. Vol. 30, N° 30.
- Shemiakin, Yákov (2017). "La civilización latinoamericana en un mundo en globalización", en *Iberoamérica*, Moscú, N° 4.
- _____, (2016). "A Comparison of Russia and Latin America as Civilizations: Reflections on the Books of Zemskov". *Mir Rosíi*, N° 1.
- Sousa Santos, Boaventura de (2000). "Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo". En Silveira Gorski, H. (ed.). *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid, Trotta.
- Taboada, Hernán (2017). "En busca de una civilización: para una historia del concepto en América Latina". *Cuadernos del CEL*, Universidad Nacional de San Martín, Vol. 2, N° 3.
- Toynbee, Arnold (1954). [1ª ed. 1949]. *La civilización puesta a prueba*. Buenos Aires, Emecé.