

# Una aproximación a los enfoques “choque civilizaciones” y “sistema- mundo” desde una geopoética latinoamericana y en el contexto del devenir de la era planetaria<sup>1</sup>

*Por Raúl Domingo Motta*

*El fariseo oraba así:  
“Oh Dios, te doy gracias porque no soy como el resto de los hombres.  
Evangelio de Lucas 18,10*

*Quizá la historia universal es la historia  
de diversas entonaciones de algunas metáforas.  
Jorge Luis Borges*

*La civilización y la barbarie se dan la mano;  
la humanidad se salvará porque los extremos se tocan. [...]  
Nuestra pretendida civilización no es muchas veces más que un estado de barbarie  
refinada.  
Lucio V. Mansilla*

---

<sup>1</sup> Texto elaborado para el Panel 13/6 El enfoque civilizacional, balance y perspectiva. Dentro del Eje Temático: Filosofía y pensamiento del 56º Congreso Internacional sobre Americanismo.

**Resumen:**

Este texto es una parte de una investigación transdisciplinaria (geopoética) que articula antropología con geopolítica y literatura para analizar críticamente los enfoques civilizacionales de Samuel Huntington e Immanuel Wallerstein sobre América en general y Latinoamérica en particular. Parte del contenido de este trabajo será presentado en el panel titulado “El enfoque civilizacional, balance y perspectiva”. Dentro del Eje Temático: “Filosofía y pensamiento” del 56º Congreso Internacional sobre Americanismo a realizarse en la Universidad de Salamanca en julio de 2018.

**Palabras Clave:** *Geopoética, Civilizaciones, Samuel Huntington, América Latina, Immanuel Wallerstein.*

*This text is a part of a transdisciplinary (geopoetic) research that articulates anthropology with geopolitics and literature to critically analyze the civilizational approaches of Samuel Huntington and Immanuel Wallerstein on America. Part of the content of this text will be presented in the panel "The civilizational approach, balance and perspective". "Philosophy and thought" of the 56th International Congress on Americanism to be held at the University of Salamanca in July 2018.*

**Key Words:** *Geopoetics, Civilizations, Samuel Huntington, Latin America, Immanuel Wallerstein.*

## Introducción

Este texto es una aproximación provisoria a la problemática del devenir geocultural de América Latina como entidad configurativa singular en el contexto geopolítico presente, a partir de una lectura crítica de los mega enfoques civilizacionales de Samuel Huntington y sistémico mundialista de Inmanuel Wallerstein y Aníbal Quijano<sup>2</sup>.

Desde un punto de vista general, si primariamente se parte de una visión antropológica, habría que presuponer que lo humano individual y colectivamente se consolida biopolíticamente en una constitución compleja del habitar, entendido como un emplazamiento espacial y temporal que se traduce en el trabajo de conformación (no sin violencia), de un territorio terrestre y celeste, que tiene por finalidad conjurar al caos, las contingencias y lo extraño, dentro de un horizonte de expectativas. Parte de ese emplazamiento lo constituye una máquina antropolítica que opera la interacción entre pertenencia, orden, y escala de organización, ésta no sólo instituye las significaciones de lo humano como tal (con la demarcación de sus panteones, géneros, razas, bestiarios y monstruos), sino que lo inviste con una ontología (ética, lógica y episteme) de las identidades, sus diferencias y sus fronteras.

En este sentido, la cultura occidental transformada geopolíticamente en civilización es el modelo más complejo del presente, no solo por su capacidad de expandir su maquinaria antropolítica en forma retroprospectiva hacia dentro y hacia fuera de sus comarcas, sino también por su proceso de globalización económica y tecnológica, como soporte mercantil y como ideología. Como señaló Inmanuel Wallerstein: *Una civilización hace referencia a una reivindicación contemporánea del pasado en función de su utilidad presente para justificar el patrimonio, la singularidad, los derechos. [...] Las razones de dichas reivindicaciones no pueden hallarse en lo que ocurrió en el pasado, sino en lo que ocurre en el presente* (2007: 325); cuestión que se podría utilizar como un prisma de lectura de los argumentos

---

<sup>2</sup> Para Samuel Huntington se tomaron como textos principales su artículo *¿Choque de civilizaciones?* (2001), editado por primera vez en inglés en la revista *Foreign Affairs* de verano de 1993 y su ampliación posterior en su libro homónimo, traducido y editado por Paídos en su primera edición del 2005. Para Inmanuel Wallerstein y Aníbal Quijano se toma como base su artículo conjunto *“La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”* (1992), entre otros.

que elabora Huntington sobre lo que él señala como el desafío civilizacional de la actualidad.

Ello recuerda aquel ensayo de mediados del siglo pasado que escribiera Toynbee refiriéndose al choque de civilizaciones y sus reacciones, dando a entender que si se imaginaran largos ciclos históricos, por ejemplo mil años, en un período futuro de ese tenor, el protagonismo expansivo de la civilización occidental sería valorada como hoy lo es la llamada civilización grecorromana y los contraataques que esta sufriera en su tiempo, luego de su extraordinaria expansión y posterior ruina.

Los historiadores del futuro dirán, pienso, que el gran acontecimiento del siglo XX fue el choque de la Civilización Occidental con las otras sociedades vivientes en el mundo de esos días. Dirán que ese choque fue tan poderoso y penetrante que trastornó por completo la vida de todas sus víctimas, y que influyó hondamente sobre la conducta, ideas, sentimientos y creencias de hombres, mujeres y niños y pulsó cuerdas del alma humana a las que no llegan las meras fuerzas materiales externas, por imponentes y aterradoras que puedan ser. [...] Allí, en 3047, nuestra civilización occidental, tal como la hemos conocido nosotros y nuestros predecesores occidentales durante, digamos, los últimos doce o trece siglos, desde que emergió en la Alta Edad Media, puede haberse transformado, en forma casi irreconocible, por una contrairradiación de influencias de los mundos extranjeros que hay absorbiendo en lo nuestro, influencias provenientes de la Cristiandad Ortodoxa, del Islam, del hinduismo, del Lejano Oriente (Toynbee 1967 : 163).

### **Sobre la dificultad de nombrar y narrar**

El término civilización se refiere a un singular colectivo heterogéneo y en devenir, como también lo hacen los términos cultura y nación. En muchos casos se han homologado cultura con civilización. Sin embargo, éste último intenta organizar un “común” en lo heterogéneo relacionado con lo e-norme, a través de un sistema de valores, creencias y estructuras normativas denominadas “civilidad”, que pueden

contener una diversidad de naciones y culturas amalgamadas, mediante distintos dispositivos imperiales activos o en ruinas, pero en general contingentes.

Las civilizaciones son dinámicas; se encumbran y caen; se separan y se mezclan. Y como bien sabe cualquier estudiante de historia, desaparecen y quedan sepultadas en la arena del tiempo. (Huntington 2001: 127)

En la mayoría de sus usos el término civilización se relaciona con las sociedades históricas donde existe una compleja relación entre ciudad, estado y escritura. Mientras que cultura se ha asociado a culturas primitivas o a una dimensión específica de aquella, como unos conjuntos de objetos materiales, abstractos o ficcionales específicos, aunque todo esto da la sensación de no ser ni riguroso ni estable.

Me parece oportuno para este análisis tener presente las tensiones de los términos “civilización” y “cultura” dentro de Occidente. Desde sus inicios la categoría “cultura” tiene dificultades en su demarcación porque desde un punto de vista es sinónimo de otra categoría no menos problemática como es la de civilización, también pensadas en algunos casos, como categorías opuestas y excluyentes.

Se suma a ello la dispersión y transformación de su uso en distintos campos de estudio como la antropología, la etnología, la antropología cultural, la historia de la cultura y de las civilizaciones, y los llamados estudios culturales. Hay que agregar para completar el cuadro, que en las sociedades “avanzadas” se presupone que existe una “convivencia entre tres culturas”. De esta manera en estos países, se tienen tres tipos de culturas en conflicto o en estado de coexistencia pacífica, que no tienen entre sí más que conexiones muy débiles: 1) cultura humanística, 2) cultura científica y 3) cultura de masas. La reintroducción de la comunicación entre estas tres culturas es una de las prioridades políticas de este siglo, y será de muy difícil implementación si no es acompañada por un movimiento autorreflexivo y crítico en el seno de cada una de ellas.

Si bien para Octavio Paz es muy clara la diferencia entre cultura y civilización, en el origen de la noción de cultura y de la noción de civilización se plantean confusiones, solapamientos y falsas sinonimias. Para Octavio la diferencia entre cultura y civilización es la siguiente:

...cultura es una palabra que tiene diversas y contradictorias acepciones. La palabra es de origen agrario: cultivar la tierra significa labrarla, trabajarla para que dé frutos. Cultivar el espíritu o cultivar un pueblo significa labrarlos para que den frutos. Hay una palabra rival de la cultura: civilización. Civil significa perteneciente a la ciudad y civilidad significa cortesía, trato con los otros. En la palabra civilización encontramos un elemento de relación: lo que cuenta es que los hombres se entiendan entre ellos. La palabra civilización es de origen urbano y evoca la idea de ciudad, de ley y de régimen político. La oposición entre cultura y civilización es bastante más profunda de lo que se piensa. No son dos maneras distintas de llamar al mismo fenómeno sino dos concepciones opuestas de ese fenómeno (Paz, 1990:68).

Sin embargo es preciso hacer una revisión del origen del término como categoría política y académica, para observar que en su mismo nacimiento contiene confusiones y ambigüedades. La invención de la categoría, y posteriormente del concepto de cultura, se produjo en la lengua francesa del siglo de las Luces, antes de difundirse por préstamo lingüístico a las lenguas cercanas (inglés, alemán). Proveniente del latín, cultura que significa el cuidado de los campos o del ganado, a fines del siglo XIII designa una parcela de tierra cultivada.

A comienzos del siglo XVI, ya no significa más un estado (el de la cosa cultivada), sino una acción, el hecho de cultivar la tierra. Recién a mediados del siglo XVI se forma el sentido figurado, “cultura” podía designar, entonces, cultivar una facultad, es decir el hecho de trabajar en su desarrollo. Pero es poco corriente hasta fines del siglo XVII y no tiene reconocimiento académico, ya que no figura en la mayoría de los diccionarios de la época.

La “cultura” en sentido figurado comienza a imponerse en el siglo XVIII. Hace su entrada en este sentido en el *Dictionnaire de l'Académie Française* (edición de 1718). En esa época aparece en general seguido por un complemento de objeto: se habla de la “cultura de las artes”, de la “cultura de las letras”, de la “cultura de las ciencias”, como si fuese necesario precisar la cosa que se cultiva.

La palabra forma parte del vocabulario de la lengua de las Luces pero no es usada por los filósofos. La Enciclopedia, que reserva un largo artículo al “cultivo de las

tierras”, no consagra un artículo específico al sentido figurado de “cultura”. Sin embargo, no lo ignora, porque aparece en otros artículos, como “Educación”, “Espíritu”, “Letras”, “Filosofía”, “Ciencias”.

Progresivamente, “cultura” se libera de los complementos y termina por ser usada para designar la “formación”, la “educación” de la mente. Luego, en un movimiento inverso al observado precedentemente, se pasa de “cultura” como acción (acción de instruir) a “cultura” como estado (estado de la mente cultivada por la instrucción, estado del individuo que “tiene cultura”). Este uso es consagrado, a fines del siglo, por el diccionario de la Academia (edición de 1978) que estigmatiza “un espíritu natural y sin cultura”, subrayando por este medio de expresión, la oposición conceptual entre “naturaleza” y “cultura”. Esta oposición es fundamental en los pensadores de las Luces que conciben la cultura como una característica distintiva de la especie humana. Para ellos, la cultura es la suma de los saberes acumulados y transmitidos por la humanidad, considerada una totalidad, en el curso de la historia.

En el siglo XVIII, “cultura” sigue empleándose en singular, lo que refleja el universalismo y el humanismo de los filósofos: la cultura es algo propio del Hombre (con mayúscula), más allá de cualquier distinción de pueblos y de clases. Por lo tanto “cultura” se inscribe por completo en la ideología de las Luces: la palabra se asocia a la idea de progreso, de evolución, de educación, de razón, que están en el núcleo del pensamiento de la época.

“Cultura” se acerca en ese momento a una palabra que goza de gran éxito en el vocabulario francés del siglo XVIII (más grande todavía que el de “cultura”): “civilización”. Las dos palabras pertenecen al mismo campo semántico, reflejan las mismas concepciones fundamentales. A veces están asociadas pero no son totalmente equivalentes. “Cultura” evoca más el progreso individual, “civilización” el progreso colectivo.

Por lo tanto, el término civilización define como un proceso de mejoramiento de las instituciones, de la legislación, de la educación. En el siglo XVIII se piensa la civilización como un movimiento no terminado al que hay que apoyar y que afecta a toda la sociedad, comenzando por el Estado, que debe liberarse de todo lo que aún es no razonable en su funcionamiento. Finalmente, la civilización puede y debe

extenderse a todos los pueblos que componen la humanidad. Si bien algunos pueblos son más avanzados que otros en este movimiento, si algunos son incluso tan avanzados que ya pueden ser considerados como “civilizados”, todos los pueblos, incluso los más “salvajes”, tienen la vocación de entrar en el mismo movimiento de civilización, y los más avanzados tienen el deber de ayudar a los más retrasados. “Civilización” está tan ligada a esta concepción progresista de la historia que los escépticos, como Rousseau y Voltaire, evitan usar este término, y no son capaces, porque son pocos, de imponer otra acepción, más relativista.

El uso de “cultura” y de “civilización” en el siglo XVIII marca la llegada de una nueva concepción desacralizada de la historia. La filosofía (de la historia) se libera de la teología (de la historia). Las ideas optimistas de progreso, inscriptas en las nociones de “cultura” y de “civilización”, pueden considerarse como una forma sucedánea de la esperanza religiosa.

Por otro lado, *Kultur*, en sentido figurado, aparece en el alemán en el siglo XVII y parece ser la transposición exacta de la palabra francesa. El prestigio del francés (en esa época el uso del francés era la marca distintiva de las clases superiores en Alemania) y la influencia del pensamiento de las Luces son muy importantes y explican el préstamo.

Sin embargo, *Kultur* evoluciona rápidamente en un sentido más limitativo que el homólogo francés y tiene, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, un éxito de uso que “cultura” (en francés) no conoce todavía, porque “civilización” le quita el papel protagónico en el vocabulario de los pensadores franceses. Según Norbert Elias (1939) este éxito se debe a que la burguesía intelectual alemana adopta el término y lo usa en su oposición a la aristocracia de la corte. En efecto, contrariamente a la situación francesa, la burguesía y la aristocracia no tienen vínculos estrechos en Alemania. La nobleza está relativamente aislada respecto de las capas sociales medias; las cortes de los principados son muy cerradas; la burguesía está eliminada, en gran medida, de cualquier acción política. Esta distancia social nutre cierto resentimiento, especialmente en una buena cantidad de intelectuales que a mediados del siglo oponen los valores denominados “espirituales”, basados en la ciencia, el arte, la filosofía y, también, la religión, a los

valores “cortesés” de la aristocracia. Según ellos, solo los primeros son valores auténticos, profundos, los otros son superficiales e insinceros.

Estos intelectuales, que en general provienen de los medios universitarios, les reprochan a los príncipes que gobiernan los diferentes Estados alemanes su despreocupación por las artes y la literatura y su dedicación, la mayor parte del tiempo, al ceremonial de la corte, para poder imitar las maneras “civilizadas” de la corte francesa. Hay dos palabras que van a permitirles definir esta oposición de los dos sistemas de valores: todo lo que se origine en lo auténtico y contribuya al enriquecimiento intelectual y espiritual será considerado como perteneciente a la cultura; en cambio, todo lo que no es más que apariencia brillante, ligereza, refinamiento superficial, pertenece a la civilización. Por lo tanto, la cultura se opone a la civilización, del mismo modo que la profundidad se opone a la superficialidad. Para la intelligentsia burguesa alemana, la nobleza de la corte, aunque civilizada, carece de cultura. Como al pueblo le sucede lo mismo, esta intelligentsia considera que, de alguna manera, tiene una misión que cumplir: la de desarrollar y hacer relucir la cultura alemana.

A través de esta toma de conciencia, el acento de la antítesis “cultura-civilización” se desplaza, poco a poco, de la oposición social hacia la oposición nacional. Varios hechos convergentes van a permitir este desplazamiento. Por una parte se refuerza la convicción de los vínculos estrechos que unen las costumbres civilizadas de las cortes alemanas con la vida cortesana francesa, lo que será denunciado como una forma de alienación. Por otra parte, aparece cada vez más una voluntad de rehabilitación del alemán (la vanguardia intelectual usa solamente esta lengua) y de precisión, en el dominio del pensamiento, de lo que es específicamente alemán. La unidad nacional alemana todavía no se ha realizado y todavía no parecía realizable en el terreno político, pero la intelligentsia, que tiene una idea cada vez más alta de su misión “nacional”, va a buscar esta unidad por el lado de la cultura.

La ascensión progresiva de esta capa social que logró convertirse en vocera de la conciencia nacional alemana transforma los datos y la escala del problema “cultura-civilización”. En Alemania, el término “civilización” pierde su connotación aristocrática alemana y evoca más bien a Francia y, más ampliamente, a las potencias occidentales. Del mismo modo, la “cultura”, marca distintiva de la

burguesía intelectual alemana en el siglo XVIII, se convertirá, en el siglo XIX en marca distintiva de la nación alemana por entero. Los rasgos característicos de la clase intelectual que manifestaban su cultura, a saber, la sinceridad, la profundidad, la espiritualidad, serán considerados, a partir de este momento, como específicamente alemanes.

Detrás de esta evolución se oculta un mecanismo psicológico vinculado con un sentimiento de inferioridad. La idea alemana de cultura fue creada por una clase media que dudaba de sí misma, que se sentía relativamente alejada del poder y de los honores, y que buscaba otra forma de legitimidad social. Extendida a la “nación” alemana, participa de la misma falta de certeza, es la expresión de una conciencia nacional que se interroga sobre el carácter específico del pueblo alemán que no logró, aún, la unificación política. Frente al poder de los Estados vecinos, Francia e Inglaterra sobre todo, la “nación” alemana, debilitada por las divisiones políticas, dispersa en una multitud de principados, busca afirmar su existencia al glorificar su cultura.

Por eso, a partir del siglo XIX, la noción alemana de *Kultur* tiende cada vez más a la delimitación y a la consolidación de las diferencias nacionales. Se trata, por lo tanto, de una noción particularista, que se opone a la noción francesa, universal, de “civilización”, expresión de una nación cuya unidad nacional se ha conseguido hace tiempo.

En 1774 Johann Gottfried Herder, en un texto polémico y fundamental, en nombre del “genio nacional” de cada pueblo (*Volksggeist*), tomaba partido por la diversidad de las culturas, la riqueza de la humanidad y en contra del universalismo uniformador de las Luces, al que juzgaba empobrecedor. Frente a lo que consideraba imperialismo intelectual de la filosofía francesa de las Luces, Herder pensaba que había que darle a cada pueblo, empezando por el pueblo alemán, su orgullo. Para Herder, cada pueblo tenía un destino específico que cumplir. Pues cada cultura expresa a su manera un aspecto de la humanidad. Su concepción de cultura caracterizada por la discontinuidad que, sin embargo, no excluía una posible comunicación entre los pueblos, se basaba en otra filosofía de la historia. Por esto, Herder puede ser considerado el precursor del concepto relativista de “cultura”, a partir del cual sostendrá una de las polémicas centrales sobre filosofía de la historia

con Immanuel Kant y en un contexto en donde también se debatía sobre los procesos de globalización.

Después de la derrota de Jena, en 1806, y de la ocupación de las tropas napoleónicas, la conciencia alemana refuerza el nacionalismo, que se expresa por medio de una acentuación de la interpretación particularista de la cultura alemana. El esfuerzo por definir “el carácter alemán” se intensifica.

Entonces, la idea alemana de cultura evoluciona un poco durante el siglo XIX bajo la influencia del nacionalismo. Se vincula cada vez más con la idea de “nación”. La cultura proviene del alma, del genio del pueblo. La nación cultural precede y llama a la nación política. La cultura es un conjunto de conquistas artísticas, intelectuales y morales que constituyen el patrimonio de una nación, considerado como adquirido de una vez y para siempre y que constituye el basamento de su unidad.

Estas conquistas del espíritu no deben confundirse con las realizaciones técnicas, relacionadas con el progreso industrial y que emanan de un racionalismo sin alma. De manera cada vez más marcada durante el siglo XIX, los autores románticos alemanes oponen la cultura, expresión del alma profunda de un pueblo, a la civilización, que en esta época se define por el progreso material relacionado con el desarrollo económico y técnico. Esta idea esencialista y particularista de la cultura se adecua perfectamente a la concepción étnico-racial de la nación (comunidad de individuos que tienen el mismo origen), que se desarrolla en este momento en Alemania y que servirá de fundamento para la constitución del Estado-nación alemán.

En Francia, la evolución de la palabra en el siglo XIX es muy diferente. Cierta admiración en los círculos cultivados por la filosofía y las letras alemanas que en ese entonces estaban en pleno esplendor, contribuyó a ampliar la acepción de la palabra francesa. “Cultura” se enriqueció con una dimensión colectiva y dejó de relacionarse solamente con el desarrollo intelectual del individuo. A partir de este momento, empieza a designar también un conjunto de características de una comunidad pero en un sentido a menudo amplio y poco preciso. Se encuentran expresiones como “cultura francesa” (o alemana) o “cultura de la humanidad”. “Cultura” se acerca mucho a “civilización” y a veces son palabras intercambiables.

El concepto francés queda marcado, entonces, por la idea de unidad del género humano. En una conferencia que se considera célebre, pronunciada en la Sorbona en 1882. *¿Qué es una nación?*, Ernest Renan afirmaba con convicción: “Antes que la cultura francesa, la cultura alemana, la cultura italiana, existe la cultura humana”. Así, las particularidades culturales se minimizan. Los intelectuales no admiten la concepción de una cultura ante todo nacional y, de la misma manera, rechazan lo oposición que hacen los alemanes entre “cultura” y “civilización”.

En el siglo XX, la rivalidad de los nacionalismos franceses y alemanes y su enfrentamiento brutal en la guerra de 1914-1918, exacerbarán el debate ideológico entre las dos concepciones de la cultura. A los alemanes que pretenden defender la cultura (en el sentido en que ellos la comprenden) los franceses les responden convirtiéndose en campeones de la civilización. Esto explica la relativa caída, a comienzos del siglo XX, del uso de “cultura” en su acepción colectiva en Francia, porque la ideología nacionalista francesa tenía que diferenciarse claramente, hasta en su vocabulario, de su rival alemana. Sin embargo, el conflicto de las palabras va a prolongarse después del conflicto de las armas, y mostrará una oposición ideológica profunda que no puede reducirse a simple propaganda de guerra. En consecuencia, el debate franco-alemán de los siglos XVIII-XX es arquetípico de las dos concepciones de la cultura, una particularista, otra universalista, ambas persisten en las maneras de definir el concepto de cultura en las ciencias sociales contemporáneas.

Por otra parte, la palabra “cultura” oscila entre, por una parte, un sentido total y un sentido residual, y por otra, entre un sentido antro-po-socio-etnográfico y un sentido ético-estético. En este contexto de creciente confusión y fragmentación de usos el término “diversidad” no ha facilitado las cosas, sino que por el contrario, introduce el problema de la cultura en un nivel de problemática mayor: el problema de la unidad y la multiplicidad o de lo “uno” y lo “múltiple”, problema hoy cada vez más explícito en las políticas que lo reconocen como un aspecto estratégico, dado que permite tomar en cuenta la dialógica local/global de los problemas públicos y productivos en las sociedades contemporáneas.

En función de la problemática desarrollada surgen los siguientes interrogantes: ¿La categoría de cultura es pertinente a pesar de su heterogeneidad y equívocos desde

su origen? ¿Tiene sentido buscar una mejor utilización de esta categoría en el desarrollo de políticas públicas y sociales? ¿Es posible arribar a una mejor performance (actuación, realización y prestación) de las categorías cultura y diversidad cultural, para su aplicación en el diseño de políticas de gestión pública y social en general? Todo ello lo presupone Huntington es su elección de la figura “Civilización” como amplitud del término cultura y también arrastra todas las dificultades mencionadas que no le son desconocidas.

Desde una aproximación compleja a la cultura, tal vez no deba considerarse ni como un concepto ni como un principio indicativo, sino como la forma sistémica en que se vive una dinámica global, que no es otra cosa que un sistema social conformado por individuos, en permanente transformación, producida por la relación entre las invariancias y cambios de sus subsistemas intrínsecos e extrínsecos de vida.

Se necesita por tanto, contemplar la cultura como un sistema que pone en comunicación dialógica una experiencia existencial y un saber constituido. Así, por una parte, el sistema cultural extrae de la existencia la experiencia que le permite asimilarla y eventualmente almacenarla; y por otra, suministra a la existencia los marcos y estructuras que garantizarán, disociando o mezclando la práctica y lo imaginario, o bien la conducta operativa, o bien la participación, el disfrute o el éxtasis.

Esta perspectiva permite englobar, de forma coherente aquello que quedaba catalogado residualmente y como desorden dentro de las concepciones etnosociológicas de la cultura: la personalidad (de base o no), la sensibilidad, los mitos e ideas-fuerza, los tabúes y los mandamientos, etc., que hoy por cierto, son fuente de creatividad para la generación de productos comerciales.

Finalmente, tal concepción tiene la gran ventaja de poder aplicarse a todas las nociones de cultura, desde la más global (cultura opuesta a naturaleza), hasta la más estrecha (cultura cultivada). Porque las culturas se diferencian no solamente por la amplitud del campo, sino por el código, la infinita diversidad de los modelos y, con más profundidad, por los modos de distribución y de comunicación entre lo real y lo imaginario, lo mítico y lo práctico. Por lo tanto puede parecer útil concebir la cultura como un sistema metabolizante, un sistema organizacional que garantiza los

intercambios (variables y diferenciados según las culturas) entre individuos, entre individuos y sociedad, entre la sociedad y el entorno.

Este sistema debería articularse con el sistema social en su conjunto. Se puede concebir el sistema social global como sistema cultural opuesto al sistema natural; se puede, también, concebir la cultura como realidad económica, social, ideológica, etc., y relacionarla con el resto de las dimensiones sociales. Vemos, al mismo tiempo, que la cultura no es ni una superestructura ni una infraestructura, sino el circuito metabólico que enlaza lo infraestructural con lo superestructural.

A diferencia de las sociedades arcaicas en las que la magia-religión establece una unidad cultural sincrética de los saberes y de las experiencias, las sociedades históricas y particularmente las del presente, ven yuxtaponerse y encabalgarse, incluso sobre el propio individuo, los sistemas culturales. Nuestra sociedad es multicultural. Así, la cultura, en nuestra sociedad, es el sistema simbiótico-antagonista de múltiples culturas, cada una no homogénea.

La cultura aparece así, a la vez como el terreno de los epifenómenos y como el de dispositivo generador de la sociedad. Por un lado, concierne a aquello que hay de más superficial y, por otro, a lo que hay de más fundamental en la vida social. Pero hasta ahora, las ciencias sociales no han podido dominar esta paradoja y han considerado la cultura a veces, como “superestructura” y a veces, como fundamento de la organización social, debido a su creciente fragmentación disciplinar.

### **Sobre analogías y contrabandos interdisciplinarios (ejercicio geopoético)**

El término civilización como todo tropo es parte del trabajo con el lenguaje y su potencial metaforizante para hacer visible mundos en la indiferencia de lo real. “Indiferencia” y “enormidad”, son términos que intentan referirse a experiencias humanas aberrantes que exigen una creación antropolítica de las organizaciones contingentes con su geopoética asociada, cuyo estudio incipiente puede rastrearse en Giambattista Vico y en los trabajos sobre ficción narrativa de Hayden White (2011) o Neus Galí (1999), donde pueden verse las relaciones entre tópica,

tropología, poética y retórica, con sus derivados antropológicos y políticos. No creo que sea muy diferente el uso que se hace de los términos “civilización” y “sistema-mundo” para intentar comprender el devenir de la especie humana como instrumentos de creación de territorios maquínicos (gigantomaquias) con la finalidad de dar sentido a las contingencias de la diáspora humana en el planeta: errancia. Obviamente desde distintos posicionamientos o emplazamientos que demarcan explícita o implícitamente su interés y su poder. Es en el seno de la cultura occidental donde hoy más se discute los intentos de definir y demarcar los términos “civilización” y “cultura”. Ambos términos se utilizan en general para articular la máquina antropolítica con la geografía (geopolítica), con la historia y el estado (especialmente desde una filosofía de la historia) y con el mercado y el imperio (economía política). Pero también, ambos términos y especialmente “Cultura” como señala Wallerstein, se han transformado en un terreno de batalla ideológica en el sistema mundial moderno (op. cit. 255).

Si bien no creo que a grandes rasgos sean muy diferentes los supuestos figurativos de Huntington cuando hace referencia a la necesidad de utilizar “cartografías” “mapas” o “paradigmas” o “paradigmas simplificados” para la acción y sus estrategias, también hace referencia a la noción de “teoría” y de “modelo” e incluso habla de cuatro modelos y señalando que el cuarto “Puro caos” (en el sentido de desorden) es el que más se ajustaría a la realidad del presente (2005 : 33 a 40), me parece ver una ambigüedad con respecto al uso de las figuraciones, porque por un lado parece asumir la relatividad de las mismas pero por otro lado, parece que estas en vez de tomarse como si fueran un caleidoscopio, se las toma como un reflejo de lo real.

Sin embargo es interesante observar tanto en Huntington como en Wallerstein su atención a los aspectos relacionados con la crisis de la epistemología positivista, en especial aquellos aspectos vinculados al uso de la causalidad lineal y la noción de “desorden”, que hicieron fuerte mella en los modelos prospectivos en los `80. Ello puede observarse en la noción de sistema que utiliza Wallerstein y más específicamente en su aplicación a la definición de “crisis” como parte de un sistema metaestable (op. cit. 146), por supuesto sin olvidar su relación con los modelos estructurales de la Escuela de los Annales. Asimismo, está presente la utilización

de la paradigmatología de Kuhn por parte de Huntington (op. cit. 32), quien señala que esa figuración permite:

1. ordenar la realidad y hacer generalizaciones acerca de ella.
2. entender las relaciones causales entre fenómenos.
3. prever y si tenemos suerte, predecir acontecimientos futuros.
4. distinguir lo que es importante de lo que no lo es.
5. indicarnos qué pasos debemos dar para lograr nuestros objetivos. (op. cit. 33)

Por otro lado, no hay dudas de la franqueza de su discurso y del realismo perentorio de su texto, a partir del cual podría argumentarse retóricamente que su preocupación está centrada más en el problema del “choque” que en el problema de “las civilizaciones”. Cuestión coherente con el lugar de su publicación, el público al que va dirigido su texto original (me refiero a su artículo de *Foreign Affairs*) y el contexto institucional de su labor.

En el caso de Wallerstein es explícita la utilización de la noción de “sistemas inestables” o “fuera del equilibrio” de Ilya Prigogine y sus extrapolaciones metafísicas junto a Isabelle Stengers (1983) relacionados con la noción de complejidad, que ya había sido tratada por el Club de Roma (Peccei 1972) para sus reflexiones prospectivas sobre la crisis global del sistema-mundo, conjuntamente con el Massachusetts Institute of Technology (MIT) y otras instituciones dedicadas a los estudios prospectivos y estudios de naturaleza geopolítica.

En lugar de linealidad y equilibrio los científicos dicen hoy que los sistemas se alejan de los estados de equilibrio y que, cuando lo hacen, las bifurcaciones reemplazan la linealidad, entendiendo por bifurcación sencillamente la aparición de una nueva solución de las ecuaciones para cierto valor crítico. (op. cit. 322)

Ambos autores utilizan el término “bifurcaciones” y “catástrofe” dentro del contexto sistémico para hacer referencias a procesos inestables y sus consecuencias. En el caso de Wallerstein, también es preciso contemplar sus críticas al estado epistémico

de los estudios sociales de su contexto, y a la necesidad de una búsqueda de una perspectiva interdisciplinaria o al menos de “contrabando” epistemológico, con los riesgos analógicos implícitos que todo esfuerzo creador puede sufrir en su desarrollo.

...en un momento que los en que los científicos físicos afirman que “la bifurcación introduce la historia en la física y la química” y que “no puede existir un fin de la historia”, en un momento en que los físicos experimentan un “cambio profundo en las concepciones científicas de la naturaleza”, muchos científicos sociales todavía se aferran a sus versiones del universalismo y la linealidad, derivadas de una concepción más antigua de la ciencia física. [...]En esto consiste el renovado interés en las civilizaciones. El concepto de “civilización” (singular) es una idea newtoniana (SIC). El concepto de “civilizaciones” (plural) está en consonancia con la idea de que el orden emerge del caos, de que el caos es en sí mismo creativo. He empleado deliberadamente la frase “está en consonancia con”, porque el concepto de “civilización” (plural) ha adquirido en el pasado otra connotaciones que debemos despejar si pretendemos que hoy en día sea relevante para nuestra comprensión de la complejidad humana. (op. cit. 323)<sup>3</sup>

Desde una perspectiva geopoética el juego de analogías y tránsitos de figuras entre distintos territorios disciplinares no deja de coincidir con los procesos culturales donde el término “caos” está asociado a la creciente desnaturalización de la experiencia en el llamado pos(t)modernismo y su fuerte crítica al esencialismo y naturalismo de ciertos términos como identidad, cultura, civilización e incluso la

---

<sup>3</sup> En este párrafo citado como en el anterior Wallerstein toma el texto de Ilya Prigogine *From Being to Becoming*. Los textos de Prigogine se caracterizan por su lenguaje amigable no muy común en física y química, ello permitió diversas lecturas por parte de los miembros de los campos de las ciencias sociales y humanidades con una influencia considerable en los últimos veinte años del siglo pasado. En este sentido, sus conclusiones fueron interpretadas más como un cambio en la visión de la realidad que como cambios en la teoría científica. Puede consultarse para la idea de orden y caos Prigogine (1988). Lo que salta a la vista es el desconocimiento, al menos en este texto, de todo el desarrollo teórico sobre complejidad humana de la corriente del pensamiento complejo que se desarrolla desde fines delos '70. Para una visión de las distintas utilizaciones del término complejidad consultar el capítulo II de Morin, Ciurana, Motta (2002). También aparecen muchas dudas sobre la extrapolación de el término civilizaciones al de complejidad humana como parte de la dinámica de sus procesos complejos”. Puede consultarse también LeMoigne (1995). Para una aplicación del término “bifurcación” a la idea de transdisciplina, prospectiva y gobernabilidad consultar Lazlo (1990).

propia idea de sistema, entre otras, interpretándolos como figuras (tropos) del construccionismo social.

Jaques Derrida desde su posición deconstruccionista ha afirmado en varias de sus obras, la imposibilidad de llegar a conocer la esencia de los fenómenos. No es posible definir con absoluta precisión la identidad de los objetos y palabras. Siempre existen ambigüedades y dimensiones de la realidad que resisten con éxito los esfuerzos del estudioso. Como diría el poeta Roberto Juarroz *El mundo es el segundo término/ De una metáfora incompleta/ Una comparación/ Cuyo primer elemento se ha perdido*.

Entre los factores de la desnaturalización de la experiencia se halla la que afecta al lenguaje y que ha impactado transversalmente la cultura y la ciencia occidental durante todo el siglo XX, el “giro lingüístico”, creo pertinente esta referencia porque por un lado, sobrevuela los textos aquí analizados y, por el otro, es la base de los enfoques pertenecientes al campo de batalla de los estudios sobre la colonialidad del poder, género y subalternidad, todos de fuerte impronta en los estudios latinoamericanos del presente.

La desnaturalización generalizada fue el resultado de la confluencia de dos corrientes de pensamiento. Una se caracterizó por los esfuerzos durante la primera parte del siglo XX por eliminar del discurso científico, más específicamente, de los sistemas formales la ambigüedad y la autoreferencia. En matemática Whitehead y Russel marcaron el camino con su obra *Principia Mathematica*, mientras que el positivismo lógico lo hizo con su proyecto de purificar el lenguaje de toda posible imprecisión en sus formulaciones. Einstein por su parte, desarrolló su teoría especial de la relatividad con el propósito de establecer un amplio marco de trabajo dentro del que los físicos pudieran reconciliar las observaciones de los diferentes sistemas inertes. Todos estos proyectos tenían la creencia común de que era posible crear un metalenguaje que no estuviera contaminado por los supuestos del lenguaje objeto.

Pero no pasó mucho tiempo para que fueran cayendo en el descrédito o fueran sujetos a una fuerte reinterpretación para ajustarlos a la comprensión, que como dijera Niels Bohr, estamos sujetos al lenguaje. Las desventuras de la axiomatización de las matemáticas y el consecuente corolario de Gödel junto con las críticas al

positivismo de Kuhn, Hanson y Feyerabend, que argumentaron convincentemente sobre que los enunciados derivados de la observación están siempre cargados de teoría, hicieron que a mediados del siglo XX el proyecto de purificación del lenguaje sufriera modificaciones sustanciales.

Un proceso paralelo sufrieron las filosofías y las ciencias humanas sobre la imposibilidad de contar con un metadiscurso no contingente. Ambos procesos, el de las ciencias “exactas” y el de las ciencias humanas, confluyeron en el problema de la desnaturalización del lenguaje y la revuelta de los problemas retóricos. La significación y el referente se transforman de ahora en más problemáticos de antemano.

La sensación de que la lengua está develándose constantemente, aún cuando tenemos conciencia que construimos con ella un diseño, la experiencia de que todo enunciado puede ser desconstruido para mostrar que ya presupone lo que dirá y que por ende, no tiene fundamento previo sobre el que apoyarse, y por último, la experiencia discursiva de que todo texto se halla atravesado por una multiplicidad de intertextos que demuestran su construcción artificial y no puramente deductiva, conformaron el contexto cultural que derivó en la desnaturalización del lenguaje. Y ella condujo a la idea de que todo fundamento es una fundación y una ficción, son productos de la experimentación de la significación como una construcción. Muchos críticos caracterizan a este contexto cultural como neobarroco, basado en una estética de los simulacros.

La utilización de parte de Huntington del término “línea de fractura” (2001 : 131), se asemeja a una relativización geopolítica de la elaboración que realiza Carl Schmitt (s/f) sobre el término *nomos*. Huntington se refiere al reemplazo de las fronteras políticas e ideológicas por estas líneas de fractura, donde las tensiones expresan con la máxima intensidad el choque de *nomos*, entendido como dos modos distintos de habitar el espacio, en este caso entre el occidental y el no occidental, y sus reacciones del segundo sobre los avances del primero.

Estas tensiones se expresan en pares como local/global, mismo/otro, universalidad/diversidad, naturaleza/artificio, etc., operando selectivamente las relaciones hacia dentro y fuera de lo comarcado y significado como “muro”, “puente”, “costura” y “cicatriz” que no son otra cosa que las distintas figuras de la

frontera, para conformar otros pares como “ellos” y “nosotros” o “civilizados” y “bárbaros”. Todos estos términos traman una geopoética, que como una red de significados puede encontrarse en la literatura de distintas sociedades americanas, como es el caso de la Argentina, en torno al significante geográfico “desierto” y su correlación con “indio”, “gaucho” e “inmigrante” que no dejan de alimentar una grieta política que se transfigura socialmente en cada época.

Estas “líneas de fractura” pueden leerse no sólo como la sustitución de la política del confín y como producto de la desaparición de los territorios “congelados” por la Guerra Fría, sino también, como crisis de una “topolítica” que quiere sobrevivir o readaptarse mediante una recreación del conflicto, ahora en base a nuevas topologías culturales y religiosas. La caída del Muro de Berlín arrastra consigo la fijeza relativa del anclaje relacional entre la figura del lugar (territorio) y la del orden frente al caos: *nomos*. Pero en realidad, la crisis de la topolítica y de las figuras territoriales se agudiza con la emergencia de las tecnologías de comunicación y sus innovaciones en cascada con sus impactos macro y microsociales. La creación de nuevos territorios y su virtualización con sus flujos informacionales de alto impacto comercial y geopolítico, suman un nuevo desafío a esta crisis que cobra las figuras de la deslocalización, y la desterritorialización.

El resurgimiento de lo enorme (fuera de norma) no tanto como espacio, sino como flujo de territorios, aumenta la complejidad de las dimensiones y las interacciones sociales, al mismo tiempo que reduce el tamaño relativo del planeta, en función de la velocidad del tránsito de la información y el transporte: era planetaria. Esta complejidad parece no ser registrada aún por nuevos modelos geopolíticos, sino que más bien parecen reiterarse antiguas estrategias reactivas hacia dentro de las civilizaciones cristiano occidentales, ortodoxas y del Islam. La aparición de nuevas grietas y ghettos son prueba de ello. En este sentido la diferencia que hace Huntington entre modernidad y occidentalización en las estrategias de desarrollo de las civilizaciones no occidentales puede ser muy útil.

Las grietas actuales que no son exclusivas de Argentina, tal vez sean el producto de vivencias extremas de vértigos y fijeza de parte de una mayoría cada vez más excluida del desarrollo humano. Por un lado el vértigo de un contexto inédito bombardeado por la velocidad de flujos e imágenes sin referentes concretos, en una

situación de espectáculo permanente (simulacros), que hacen imposible la experiencia humana envuelta en un frenetismo inmóvil y, por otro lado, la fijeza y sus patologías, que aíslan y fragmentan la realidad humana en ghettos de inmovilidad y reduplicación de gestos petrificados, transformando las identidades en procesos violentos de autodestrucción, barbarie y exclusión, “identidades asesinas”, al decir de Amin Maalouf.

Para finalizar, es interesante resumir las acertadas críticas al discurso de Huntington elaboradas por Edward Said, en primer lugar señala que este discurso se asemeja más a un administrador de crisis que a un estudioso de las culturas y las civilizaciones. Parece que desde esa perspectiva propusiera una nueva versión de la ideología francesa de “la misión civilizadora”. También, señala que utiliza los términos como si fueran etiquetas ideológicas basado en una idea de “choque” determinante y detriminístico que parecen describir más bien a un enfrentamiento de definiciones, dirigidas a creadores de opinión y decisores políticos. Por último, sostiene que Huntington toma como base la idea de “choque de civilizaciones” de Bernard Lewis que sostiene la idea del irracionalismo islamita, generalmente asociada a la categoría homogeneizadora y reductiva de “orientalismo”. Sin embargo, afirma que el Islam se caracteriza por un asombrosa variedad de corrientes contradictorias y una gran crítica escéptica a las autoridades tradicionales. La visión de Huntington solo promueve hostilidades motorizadas por una idea sustancialista de identidad. Por ello, Said postula que en realidad es preciso decidirse entre una comunidad de naciones o un enfrentamiento narcisista autodestructivo de la especie. (Said 2015).

### **América Latina “occidental”, pero no tanto**

En la clasificación geopolítica que realiza Huntington (2005) de las civilizaciones entendidas como “entidades culturales más amplias”, Latinoamérica es parte junto a Europa y Norteamérica de la Civilización Occidental. Dicho sea de paso, en la misma clasificación afirma que esta Civilización tiene su origen o suele datarse “hacia el 700 u 800 d.C., curiosamente dejando de lado en la línea de tiempo, a Grecia Clásica y al Helenismo, incluyendo al período romano que es anterior a ese hipotético origen. Esto merecería una discusión detallada que aquí es imposible y

está relacionada también con la ubicación que Huntington le da a Grecia en la “zona” no occidental.

Inmediatamente Huntington señala una diferencia latinoamericana, que por otro lado es un lugar común en los estudios latinoamericanos y culturales, pero que no deja de ser muy importante. Esa diferencia tiene que ver en que ésta ha seguido una línea de desarrollo diferente a las otras dos y afirma: *aunque es un vástago de la civilización europea, también incorpora, en grados diversos, elementos de las civilizaciones americanas indígenas ausentes de Norteamérica y Europa.* (op. cit. 55).

Las razones de esa diferencia son tres. En primer lugar, la característica cultural “corporativa” y “autoritaria” que está ausente en Norteamérica y presente en menor medida en la cultura europea. En segundo lugar, *La civilización latinoamericana incorpora las culturas indígenas, que no existían en Europa, que fueron “eficazmente”* (el entrecomillado no pertenece al texto original), *aniquiladas en Norteamérica y cuya importancia oscila entre dos extremos México, América Central, Perú y Bolivia por una parte y Argentina y Chile por la otra.* (ibid). En tercer lugar, históricamente Latinoamérica ha sido únicamente católica (curiosamente no dice nada de Brasil) mientras que Norteamérica como Europa, sintieron los efectos de la Reforma y han combinado la cultura católica y la protestante, para aclarar muy pertinentemente en este caso, que ello puede “estar cambiando” y de hecho ello merece hoy un investigación estratégica. Pero lo más rico e interesante es su conclusión: *Latinoamérica podría considerarse una subdivisión dentro de la civilización occidental o una civilización aparte, íntimamente emparentada con Occidente y dividida en cuanto a su pertenencia a él* (ibid), para enseguida señalar que es más adecuada para su análisis la segunda opción.

Las tres razones que esgrime Huntington son el centro de la discusión desde el siglo XIX en adelante en toda Latinoamérica, directamente asociada a los siguientes desafíos: la configuración de los estados nacionales subsiguientes a la balcanización latinoamericana; cómo nombrar este espacio social continental y al mismo tiempo balcanizado; la defensa frente a la anexión de territorios latinoamericanos junto a otros intentos de inclusión de parte de EE. UU.; la grieta entre “civilización y

barbarie”, que no es una figura literaria exclusiva de Domingo Faustino Sarmiento; el problema de su modernización y su desarrollo y por fin, la pregunta sobre si es posible el desenvolvimiento de la cultura moderna en estas tierras. Hay un texto muy citado de Octavio Paz recreando y ampliando un breve párrafo de Alfonso Reyes, que muestra no sólo la importancia sino los sentimientos que estos desafíos implican.

Los modelos de desarrollo que hoy nos ofrecen el Oeste y el Este son compendios de horrores: ¿podremos nosotros inventar modelos más humanos y que correspondan a lo que somos? Gente de las afueras, moradores de los suburbios de la historia, los latinoamericanos somos los comensales no invitados que se han colado por la puerta trasera de Occidente, los intrusos que han llegado a la función de la modernidad cuando las luces están a punto de apagarse, llegamos tarde a todas partes, nacimos cuando ya era tarde en la historia, tampoco tenemos un pasado, o si lo tenemos, hemos escupido sobre sus restos, nuestros pueblos se echaron a dormir durante un siglo y mientras dormían los robaron y ahora andan en andrajos, no logramos conservar ni siquiera lo que los españoles dejaron al irse, nos hemos apuñalado entre nosotros...No obstante, desde el llamado modernismo de fines de siglo, en estas tierras nuestras hostiles al pensamiento, han brotado, aquí y allá, dispersos pero sin interrupción, poetas, prosistas y pintores que son los pares de los mejores en otras partes del mundo. Y ahora, ¿seremos al fin capaces de pensar por nuestra cuenta? ¿Podremos concebir un modelo de desarrollo que sea nuestra versión de la modernidad? ¿Proyectar una sociedad que no esté fundada en la dominación de los otros y que no termine ni en los helados paraísos policíacos del Este ni en las explosiones de náuseas y odio que interrumpen el festín del Oeste? (Paz, 1970:13-14).

De más está decir la riqueza que tiene este texto para ser releído a la luz del discurrir de estas discusiones y también, desde las nuevas perspectivas de la colonialidad del poder y los enfoques sobre lo subalterno. Para poder profundizar en ello, creo que hay tomar muy en cuenta la articulación de tres cuestiones que para Huntington operan como condición de su análisis: en primer lugar, la insistencia de que los estados nacionales siguen siendo los actores más poderosos en los asuntos mundiales; en segundo lugar, que existen países desgarrados (me recuerda la

expresión “estados fallidos”) como México, Turquía y Rusia (me gustaría poner en esta lista provocativamente a la Argentina); y en tercer y último lugar, pero no en significación, la diferencia que sostiene entre modernización y occidentalización que por ejemplo, definiría si Latinoamérica termina siendo una “civilización aparte” o por el contrario es parte de Occidente.

Podría citarse una bibliografía inmensa para dirimir estas cuestiones, pero a modo de ejemplo y brevemente hago referencia a la obra de Günter Rodolfo Kush (1976 y 1978), donde anticipa y esboza un discurso geocultural en clave de antropología filosófica, sobre las cuestiones listadas más arriba y con relación al enfoque de Huntington. Más específicamente, relacionada a la idea de “desgarro” de Huntington, que yo identifico como grieta sísmica que atravesaría toda Latinoamérica, y se expresa en el presente de manera muy particular en Argentina, país al decir de literatos y gobernantes, habitado “sólo por inmigrantes”, lo que haría más fácil la resolución de su “pertenencia” y también, con la practicidad de su exclusiones invisibilizadas.

A partir de un enfoque sobre el derrotero de la filosofía en América, Kusch señala que ésta se caracteriza por ser inauténtica, y por tal motivo, un mero simulacro del pensar disfrazado de técnica de pensamiento. Su dificultad se centra en su imposibilidad de pensar (miedo) una antropología del habitar americano como episodio singular y local de lo humano, sin mimetizarse con lo que se dice en la ciudad imperial de Buenos Aires (1976 : 9, 1978 : 101). Entonces su pregunta consiste en la siguiente: ¿por qué motivo lo humano en América no logra encuadrarse en los modelos que se fijan como estampas de eficiencia, montadas por Occidente? (1978 : 135), (pregunta que por cierto, me recuerdan a José Martí y su amigo Ralph Waldo Emerson porque los dos siempre hablaban en términos continentales para referirse a estas tierras). Este enfoque me parece que también puede compararse y cotejarse con los enfoques de Aníbal Quijano y la idea de “geocultura” de Wallerstein (2007).

Por último y más específicamente sobre el caso Argentino, Rodolfo Kush hace referencia a la dificultad que implica una “escisión” que está en la base de los fracasos políticos a partir de la independencia pero que viene de más lejos en el tiempo. La escisión se manifiesta entre lo que él denomina genéricamente

“pensamiento y cultura popular” y un “pensamiento mecánico” y mimético de la élite porteña. (1974 : 61 y ss.)

El origen de esta escisión parte de no reconocer la “mediterraneidad” de Argentina configurada por tres ejes geoculturales y fuente (en el sentido poético) de su raíz cultural: el eje litoral que termina por encontrar su sede en Asunción, el eje que se aglutina en torno a los valles calchaquíes, y el eje que penetra por Chile ubicándose en Cuyo. Estos tres ejes son negados por un cuarto eje centralizante y colonizante, en especial a partir de los Borbones, que es el puerto de Buenos Aires y que creo que se reduplica en Rosario.

A partir de allí, se suceden y prosperan las geopoéticas de negación y desarmonía entre aquellos tres ejes y el cuarto, alimentando hasta hoy los fracasos de la política argentina, y que de alguna manera, y no por la mismas razones, coincide con la figuraciones del desgarró de Huntington. Kusch señala que la clave política es encontrar la armonía antropolítica entre estos ejes, algo muy parecido a la idea del “sujeto cholo” que en algún momento había pensado Quijano como solución para el Perú. Imaginar la posible solución de esa desarmonía, determinaría la respuesta a las dudas de Huntington sobre si Latinoamérica pertenece o no a Occidente, aspecto menor si no fuera porque esa ubicación juega como una especie de inconsciente geopoético, en la elección y decisión de los planes de desarrollo económico y social para la región, con su geopolítica implícita.

## **Bibliografía**

Galí, Neus (1999) *Poesía silenciosa, pintura que habla*. Barcelona: Acantilado.

Huntington, Samuel (2001) *¿Choque de civilizaciones?* Revista Teorema Vol. XX/1-2. pp. 125-48.

Huntington, Samuel (2005) *¿Choque de civilizaciones?* Barcelona: paidós.

Kusch, Rodolfo (1976) *Geocultura del hombre americano*. Bs. As.: Ed. Fernando García Cambeiro.

Kusch, Rodolfo (1978) *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Bs. As.: Ed. Castañeda.

Lazlo, Ervin (1990) *La gran bifurcación. Crisis y oportunidad: anticipación del nuevo paradigma que está tomando forma*. Barcelona: Gedisa.

Le Moigne, Jean-Louis (1995) *La modélisation des systèmes complexes*. París: Dunod.

Morin, E; Roger Ciurana, E; Motta, R. (2002) *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*. Valladolid.: Universidad de Valladolid./UNESCO.

Paz Octavio (1970) *Posdata*. México : Siglo XXI.

Paz, Octavio (1990) *Hombres en su siglo*. Bs. As.: Ed. Biblioteca de Bolsillo.

Peccei, Aurelio (1972) *Ante el abismo*. Buenos Aires: Macchi.

Prigogine, Ilya (1983) *La nueva alianza. metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.

Prigogine, Ilya (1988). *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden?* Barcelona: Tusquest.

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992) *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Diciembre, pp. 583-581.

Said, Edward (2015) *El mito del choque de civilizaciones*. El Correo de la UNESCO. 6 de noviembre 2015.

Schmitt, Carl (s/f). *El nomos de la Tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europeum"*. Argentina. Struhart y Cía

Toynbee, Alrnold (1967) *La civilización puesta a prueba*. Buenos Aires: Emecé.

Wallerstein, Immanuel (2007) *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Kairós.

Whitte, Hayden (2011) *La ficción de la narrativa. Ensayo sobre historia, literatura y teoría 1957 - 2007*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.