

BALANCE Y PERSPECTIVAS DE LA ALIANZA

THE ALLIANCE: ASSESSMENT AND PERSPECTIVES*

José M^a Pérez Rodríguez
Letrado de la Administración de la Seguridad Social

Recibido: febrero de 2011.
Aceptado: mayo de 2011.

Palabras clave: alianza de civilizaciones, cultura de paz, derechos humanos, terrorismo, diplomacia preventiva.

Keywords: alliance of civilizations, culture of peace, human rights, terrorism, preventive diplomacy.

Resumen: El artículo pretende mostrar el alto respaldo internacional conseguido por la Alianza de Civilizaciones e indagar en sus causas. Procede asimismo a exponer lo que la iniciativa es actualmente en términos de organización y funcionamiento, intentando esclarecer sus principales puntos críticos y señalando los fundamentales desafíos que se le presentan.

Abstract: the aim of this paper is to show that the Alliance of Civilizations has received a broad international support, and to inquire into its reasons. Furthermore, it describes the current state of the initiative, both in terms of organization and performance, trying to clarify its main critical points and to identify its most important challenges.

(*) El presente artículo constituye una adaptación, ampliada en algunos puntos, de la memoria de investigación presentada para la obtención del DEA en Derecho. Agradezco a los profesores Alcaide Fernández y Navarro Reyes las valiosas indicaciones y el apoyo brindado en la preparación de ambos trabajos.

1. Introducción

Pocas iniciativas de política exterior han resultado, al menos en nuestro país, tan polémicas como la de la Alianza de Civilizaciones, presentada en septiembre de 2004, ante la 59ª Asamblea General de Naciones Unidas, por el Presidente del Gobierno José Luis Rodríguez Zapatero. Las hemerotecas registran una amplia variedad de opiniones de destacados comentaristas políticos no precisamente favorables al proyecto¹. Y, sin embargo, la Alianza ha cosechado en sus siete años de existencia un respaldo internacional más que notable, traducido en lo fundamental en su asun-

ción por la Secretaría General², por la Asamblea General de la ONU³ y por un conjunto hasta el momento de 130 Estados y Organizaciones Internacionales, activamente integrados en su denominado Grupo de Amigos⁴.

Hay razones que respectivamente pueden explicar esa desigual acogida, aunque lo fundamental es que la Alianza ha entrado ya en una fase de normalización política, a nivel nacional e internacional. La adhesión a la iniciativa del Partido Popular, formalizada en octubre de 2009 a través de su portavoz en la Comisión de Exteriores del Congreso de los Diputados, y la incorporación formal de Estados Unidos en mayo de 2010, como última gran potencia en sumarse al Grupo de Amigos, confirman sin duda esta nueva etapa de consolidación. El cambio de actitud del Partido Popular reviste una especial significación en cuanto garantiza y refuerza a nivel interno la consideración de la Alianza de Civilizaciones como auténtica cuestión de Estado, ante la eventualidad de posibles cambios de Gobierno.

El argumento que ha justificado la reconsideración del entonces principal partido de la oposición se basa en la evolución positiva que la Alianza ha experimentado con los años, variando en contenidos y objetivos respecto a la propuesta inicial⁵. La Alianza es cierto que surgió de forma embrionaria y que sus logros iniciales, como señaló el ex-diplomático británico Shaun Riordan, se cifraron más «en términos de presentación que de contenido»⁶. Los propios documentos oficiales de la Alianza admiten también esa dimensión evolutiva al decir que «la Alianza, en su calidad

*de plataforma incluyente... se ha ido creando su propia función en el sistema de las Naciones Unidas»*⁷. Se trata, no obstante, de un procedimiento de gestación que no es extraño en la práctica internacional contemporánea, pudiendo recordarse cómo la propuesta francesa de creación de la Unión por el Mediterráneo se encontraba igualmente en fase de elaboración por la época de su presentación en julio de 2008, según destacara por entonces el profesor Sami Nair⁸. Son proyectos que surgen con vocación global o regional y es lógico que se perfilen enteramente a esa misma escala. De ahí la creación, en el caso de la Alianza de Civilizaciones, de un Grupo de Alto Nivel que había de concretar sus posibilidades y que, tras una serie de reuniones, emitió un Informe, presentado en Estambul el 13 de noviembre de 2006, cuyas recomendaciones constituyen actualmente el eje nuclear de la iniciativa⁹. A partir de dicho Informe, la Alianza centra sus actividades en cuatro campos de acción fundamentales: educación, juventud, migraciones y medios de comunicación.

La Alianza de Civilizaciones, que cuenta con el copatrocinio de España y de Turquía, no es, por otra parte y como se verá, una realidad desprovista de antecedentes sino, al contrario, una plataforma resultante del proceso de especialización a que las estructuras internacionales se ven normalmente abocadas.

Su finalidad última se concreta en «*mejorar el entendimiento y las relaciones de cooperación entre las naciones y los pueblos de diversas culturas y civiliza-*

ciones y así ayudar a contrarrestar las fuerzas que alimentan la polarización y el extremismo»¹⁰. Se trata, por tanto, de uno de los mecanismos internacionales que deben coadyuvar a la superación de la intolerancia y de la discriminación basadas principalmente en la religión y en la cultura, y que vienen determinando la comisión de graves actos de violencia contra los derechos humanos¹¹. La estrategia se formuló inicialmente para mejorar las relaciones entre Occidente y el mundo árabe y musulmán y para corregir, en consecuencia, las alarmantes derivas que se vienen suscitando hacia la islamofobia y el *yihadismo* radical. Como indica el segundo Plan de Acción global, vigente para el periodo 2009-2011, esas relaciones con el mundo islámico siguen siendo prioritarias para la Alianza, aunque sin dejar ésta de revestir una vocación intercultural de alcance universal, de la que es exponente la Estrategia Regional Iberoamericana que ha comenzado a fraguarse en el III Foro Anual de Brasil de los días 28 y 29 de mayo de 2010.

Una mera aproximación a la actualidad de la Alianza, a su organización y actividades, debe demostrar hasta qué punto la comunidad internacional se está volcando en su implementación, en unos términos que sirven de contraste respecto de los comentarios dubitativos, o directamente desfavorables, que siguen apareciendo en nuestra prensa escrita¹². La insistencia de sus críticos hace necesaria la revisión de los reparos que se le dirigen, una tarea que estas mismas páginas han abordado con anterioridad¹³. De momento, debemos centrarnos en esa mínima exposición de la enti-

dad internacional que la Alianza ha adquirido con los años.

2. Organización y actividad de la Alianza de Civilizaciones

La Alianza actúa orgánicamente al amparo de la Organización de Naciones Unidas en cuanto iniciativa de su Secretario General, pero trabaja fuera de su estructura y no se beneficia del apoyo financiero de ninguno de sus Fondos¹⁴. No obstante, por mandato de la Resolución de la Asamblea General A/RES/61/221, de 20 de diciembre de 2006, se ha acabado designando a la Oficina de Coordinación y Apoyo al Consejo Económico y Social, del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la propia Secretaría General, como *centro de coordinación* de todas las actividades que dentro del Sistema tienen por referencia la cooperación entre religiones, culturas y civilizaciones¹⁵.

2.1. Estructura orgánica

La Alianza de Civilizaciones ha sido dotada de una estructura institucional reducida y flexible a partir de dos mecanismos de gobernanza fundamentales: el Alto Representante de las Naciones Unidas para la Alianza de Civilizaciones y una Secretaría propia de la misma. La organización se completa con el Grupo de Amigos, la red de Embajadores y el Consejo Consultivo del Fondo Fiduciario Voluntario.

El Alto Representante de la Alianza, que actúa bajo la dependencia directa del Secretario General, tiene por misión proporcionar liderazgo a la iniciativa, elaborar y supervisar la ejecución de los Planes de Acción globales, presentar un informe anual sobre la gestión de la Alianza y servir de portavoz de la misma¹⁶. Desde el 26 de abril de 2007, el cargo viene siendo desempeñado por el expresidente de Portugal, Jorge Sampaio. Hasta el momento el Alto Representante ha presentado tres Planes de Acción Global y cuatro Informes al Secretario General. Está previsto que cuente para su gestión con un *Grupo Consultivo* de personalidades independientes¹⁷. La *Secretaría de la Alianza de Civilizaciones* es responsable, por su parte, del desarrollo de las relaciones de asociación y de obtener la colaboración de sus asociados, encargándose asimismo de tareas de información, promoción, comunicación y movilización de recursos.

El *Grupo de Amigos* forma, por su parte, una comunidad cuyos integrantes se consideran los «*socios principales*» de la Alianza. En la actualidad cuenta, como se dijo, con la participación de 127 miembros, 106 países y 21 Organizaciones Internacionales. Entre éstas últimas se encuentran las de mayor rango dentro del mundo árabe y musulmán, fundamentalmente la Liga Árabe, la Organización de la Conferencia Islámica y la Organización Islámica para la Ciencia, la Cultura y la Educación (ISESCO), lo cual es expresivo de su grado de compromiso con el diálogo intercultural frente al extremismo. La colaboración de las Organizaciones Internacionales viene

canalizándose a través de los *memorandos de entendimiento* que se están concertando con cada una de ellas¹⁸. Y para articular eficazmente los trabajos del Grupo se ha creado una *Comunidad de Puntos Focales* que parte de la determinación, por cada uno de sus miembros, del órgano o institución que debe servirle de enlace y coordinación¹⁹.

La estructura organizativa se completa, en primer lugar, con los denominados *Embajadores de la Alianza*,²⁰ un grupo de colaboradores designado por el Secretario General con la misión de promocionar la labor de la Alianza y de contribuir al desarrollo de los Planes Nacionales y de las Estrategias Regionales²¹.

Y, en segundo lugar, con el *Consejo Consultivo del Fondo Fiduciario Voluntario de la Alianza de Civilizaciones*. Económicamente, la Alianza no se nutre de los Fondos existentes en Naciones Unidas y su presupuesto no se integra en el de éstas. No obstante, el capital necesario para la financiación de la Alianza tiene la condición de Fondo Fiduciario de las Naciones Unidas, sujeto al Reglamento y a la Reglamentación Financiera Detallada de la Organización. El Fondo se compone de aportaciones voluntarias de la más variada procedencia: Gobiernos, organizaciones e instituciones internacionales, entidades del sector privado, fundaciones y personas donantes. La función fundamental del Consejo Consultivo reside en el asesoramiento y supervisión de la gestión del propio Fondo.

2.2. Funciones, objetivos y áreas de implementación de la Alianza

En atención a su carácter concurrente con otras iniciativas de dentro y fuera del Sistema de Naciones Unidas, las funciones asignadas a la Alianza responden a un principio de especialización. Sus funciones son, al mismo tiempo complementarias o si se quiere subsidiarias, respecto de las iniciativas de sus asociados y respecto de las gestiones internacionales de primer rango político. Como se decía en el Primer Plan de Acción global 2007-2009, «*la Alianza no pretende crear una 'tercera vía'... respecto de los procesos de negociación en curso en los distintos terrenos políticos...*», desarrollando su influencia, por el contrario, en el nivel anterior y posterior al de los acuerdos correspondientes²². De ahí que, como reconoce el segundo Informe²³, la Alianza haya funcionado cada vez más como un «*intermediador mundial*» o como un catalizador dirigido a captar el apoyo político y financiero necesario para los proyectos propios de sus socios²⁴.

A partir de esa caracterización de sus funciones, el Primer Plan global estableció, con vocación de permanencia, tres *objetivos clave* y tres objetivos programáticos. Entre los primeros destacan el desarrollo de una red de partenariados a formar entre Estados, organizaciones internacionales, grupos de la sociedad civil y entidades del sector privado (The AoC Global Net-work)²⁵, la formación de una Coalición Empresarial Global para la Cooperación Intercultural (*Global Business Coalition for Intercultural*

Cooperation) en colaboración con el Pacto Global de Naciones Unidas²⁶, y el establecimiento, finalmente, de una *feria de ideas (marketplace of ideas)*, que el II Plan de Implementación 2009-2011 pretende convertir en permanente y dotar de un *Clearinghouse*.

Los *objetivos programáticos* de la Alianza se refieren a la celebración de los Foros Anuales, a la aprobación y ejecución de los Planes Nacionales y de las Estrategias Regionales y al desarrollo de proyectos en colaboración y de otros proyectos propios. El *Foro Anual* se considera el principal evento anual de la Alianza y está abierto a una participación muy plural. Debe centrarse en un ámbito específico de entre las cuatro grandes áreas previstas en el Informe del Grupo de Alto Nivel y servir para detectar problemas, intercambiar información y buenas prácticas y consolidar el compromiso de los socios. Hasta el momento se han celebrado cuatro Foros anuales, en Madrid (2008), Estambul (2009) y Río de Janeiro (2010) y Doha, Qatar (2011). El *Plan Nacional para el Diálogo Intercultural* se concibe, por su parte, como la principal herramienta política con que cuenta la Alianza. Debe servir para desarrollar políticas que garanticen el derecho a la diversidad y que fomenten el respeto de los derechos humanos y la difusión de una cultura de paz, especialmente en relación con las minorías y la población inmigrante. Los objetivos del Plan deben instrumentarse a través de todos los currículos de la educación, debiendo impulsar al mismo tiempo la llamada alfabetización multimedia (*media literacy*). Hasta el momento se han establecido Planes

Nacionales en 25 países²⁷, habiéndose aprobado dos en España, el último de ellos con vigencia para el quinquenio 2010-2014 (vid. BOE de 22/05/2010).

Actualmente se están implantando, por su parte, tres *Estrategias Regionales* que se hallan en diversas fases de diseño y ejecución, aunque se contempla la posibilidad de establecer dos más, una para los países del Golfo Pérsico y otra para Asia Central. La *Estrategia Regional del Sudeste Europeo*²⁸ ha sido la primera en aprobarse y forma parte de la *Declaración de Sarajevo sobre la Estrategia Regional de la Alianza de Civilizaciones para el Diálogo y la Cooperación Intercultural en el Sudeste de Europa*.²⁹ Suscrita el 14 de diciembre de 2009, la Estrategia ha establecido un Plan de Acción 2010-2012, presentado en el III Foro de Brasil de 2010. La *Estrategia Regional Iberoamericana* está actualmente en fase de elaboración y deberá llevarse a efecto de acuerdo con la Secretaría General Iberoamericana. La *Estrategia Regional Euromediterránea*³⁰ ha sido en cambio aprobada, a partir del llamado Comunicado de Alejandría de mediados de julio de 2010, en la Conferencia Regional celebrada en Malta los días 8 y 9 de noviembre de 2010, estableciéndose un *I Plan Euromediterráneo de Acción* para el quinquenio 2011-2015³¹. La Alianza está trabajando en este punto en estrecha colaboración con la Unión por el Mediterráneo, heredera del denominado Proceso de Barcelona. La Unión ha previsto, de hecho, la creación de una *Universidad Euromediterránea* y de un *Observatorio de las tendencias interculturales*, con la finalidad de mejorar las percep-

ciones mutuas entre las sociedades de los respectivos Estados ribereños. La Estrategia Regional, dice el Comunicado de Alejandría, pretende favorecer, por lo demás, el progreso de las negociaciones de paz en Oriente Medio, en vistas a la solución de dos Estados que convivan «*en paz y seguridad*», todo ello en línea con las indicaciones del informe del Grupo de Alto Nivel y sin llegar, como se ha dicho, a la directa participación en las negociaciones políticas.

En el apartado sobre *áreas de implementación de la Alianza*, dejaremos simplemente constancia de los instrumentos e iniciativas principales con los que la Alianza está llevando a efecto sus objetivos. En lo que concierne a su estrategia de comunicación se ha dispuesto la formación de un *Clearing House*, que además debe asociarse a la *Cátedra UNESCO-UNITWIN de la Alianza de Civilizaciones sobre Alfabetización Mediática y Diálogo Intercultural (UNESCO UNITWIN AoC Chair on Media Literacy and Intercultural Dialogue)*. Se ha dispuesto también el establecimiento de un *Centro de intercambio de información* de la Alianza con referencia especial a la educación sobre religiones y creencias³². En el apartado correspondiente a *educación*, las actividades fundamentales vienen siendo las siguientes: *programas de intercambio de estudiantes*, establecimiento de una *red de investigación de la Alianza*, programa de becas, iniciativa de «*El Camino de Abraham*», difusión de la *Historia de la Humanidad* elaborada por la UNESCO, etcétera. En relación con la *juventud*, se ha promovido la creación de un *Fondo de la Alianza de Civilizaciones de Soli-*

daridad con los Jóvenes³³, así como un Centro de Empleo Juvenil para la región de Oriente Medio (iniciativa Silatech); se ha iniciado un Programa de Asociación de la Alianza (Alliance Fellowship Program), destinado a la realización de giras programadas de jóvenes; se ha establecido una Estrategia para la Juventud (Youth Strategy), un sitio web específico con un foro on line y un clearinghouse, un Comité Consultivo para la Juventud (Youth Advisory Comitee), un Movimiento Global de la Juventud por la Alianza de Civilizaciones (Global Youth Movement) y una plataforma de certámenes de vídeo, de temática relacionada con las migraciones y la diversidad, denominada Plural+.³⁴ Respecto de los objetivos sobre migraciones, se ha dispuesto un Clearinghouse sobre Migración-Integración y un sitio web específico.

En el área de medios de comunicación, la Alianza ha desarrollado, como proyecto propio, un mecanismo de respuesta rápida en los medios de comunicación (Rapid Response Media Mechanism), para afrontar adecuadamente las tensiones interculturales de alcance global, promoviéndose su expansión a través de la red de periodistas, editores y productores con acceso a la tecnología GEF (Global Expert Finder); se ha establecido un foro on line destinado a la interconexión vía blog de periodistas de regiones especialmente sensibles a las tensiones interculturales (online bloggers' forum); se ha desarrollado una específica red de expertos de la zona euromediterránea y una red de líderes de opinión, que deben ayudar a afrontar los estereotipos y las narrativas de la polarización; se ha promovido la creación de un

Fondo de la Alianza de Civilizaciones para los medios de comunicación («AoC Media Fund») y se ha desarrollado, finalmente, la iniciativa Diálogo Café, impulsada desde el Foro de Estambul en colaboración con la multinacional Cisco Systems. Según el segundo Informe del Alto Representante, de 1/07/2009 (A/63/914), este último proyecto «se basa en una idea simple pero radical: la gente normal tiene mucho en común y, si tiene la oportunidad, considerará sus intereses comunes incluso a través de fracturas geopolíticas».

3. Estrategias concurrentes dentro del sistema de Naciones Unidas

Uno de los motivos del refrendo internacional obtenido por la Alianza de Civilizaciones reside en el hecho de no ser un proyecto aislado, dentro o en el contexto próximo al Sistema de Naciones Unidas. Con ella concurren, por el contrario, una serie de instituciones y de programas que o bien la han antecedido en el tiempo o bien se han ido desarrollando paralelamente. Un somero enunciado de dichas programas convergentes sería el siguiente:

3.1. Gestión de la Diversidad Cultural en el ámbito de la UNESCO

En su 31ª reunión celebrada en París el 2 de noviembre de 2001, la Conferencia General de la Organización de las

Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura adoptó por unanimidad la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*.³⁵ Desde entonces la UNESCO viene promoviendo una serie de iniciativas entre las que merecen destacarse las contempladas en su Informe Mundial «*Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*», del año 2009. El Informe contiene un conjunto de recomendaciones de las que habría que resaltar la «*posibilidad de crear un Observatorio Mundial de las repercusiones de la mundialización sobre la diversidad cultural*». Y el tercer Informe del Alto Representante concibe a la Alianza de Civilizaciones como un instrumento para la gobernanza eficaz de la diversidad cultural (A/65/349, apartado 1).

3.2. El Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones

El propósito de institucionalizar el Diálogo de Civilizaciones se remonta a la década de 1970. El filósofo francés Roger Garaudy propuso la creación y presidió en Ginebra un Instituto Internacional para el Diálogo de Civilizaciones³⁶. Y en el Irán anterior a la Revolución Islámica existió una Organización para el Diálogo de las Civilizaciones, creada por el Sha en 1976. La Organización debió basarse en el Centro Iraní para el Estudio de las Civilizaciones, fundado en la Universidad de Teherán por el filósofo Daryush Shayegan, quien fuera su Director entre 1976 y 1979³⁷. Como ha escrito Antonio Elorza, la Organización impulsada por el Sha «*no parece que*

alcanzara el menor resultado»,³⁸ al tratarse probablemente de uno de los proyectos que la Revolución de 1979 sumió en el abandono. En cualquier caso, estos antecedentes institucionales no consta que alcanzaran acuerdo alguno de asociación con los organismos del Sistema de Naciones Unidas, derivando su interés de que el *Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones* de Naciones Unidas partió en 1998 de una propuesta del Presidente iraní Mohammed Jatami.

Acogiendo la iniciativa, la Asamblea General de la ONU aprobó la Resolución A/RES/53/22, de 4 de noviembre de 1998, por la que se proclamó el año 2001 como Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones. Entre los años 1999 y 2001 se producen una serie de actividades de entre las que destaca el nombramiento de un Representante Especial y la emisión por el mismo de un Informe distribuido en noviembre de 1999³⁹. Las actividades en torno al Año de las Naciones Unidas del Diálogo entre Civilizaciones 2001 fueron promovidas por la Asamblea General a través de su Resolución A/RES/54/113, de 10/12/1999 y el Secretario General constituyó, por su parte, un *Grupo de Personalidades* cuyos debates dieron origen a un libro, al que más tarde nos referiremos, con el título *Crossing the Divide. Dialogue among civilizations*. El trabajo en torno al Año Internacional culminó con la aprobación de la Resolución de la Asamblea A/RES/56/6, de 9 de noviembre de 2001, que contiene el *Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones*. El Programa contiene, en realidad, un llamamiento a los Esta-

dos, a las Organizaciones del Sistema de las Naciones Unidas y, en general, a la sociedad civil mundial, para continuar la labor realizada en torno al Año Internacional, aunque no creó una estructura estable que sirviera para gestionarla. El Programa de Acción encargaba, por lo demás, un Informe al Secretario General que tendría que evaluar, cuatro años después, las actividades desplegadas en torno al Programa Mundial, Informe que se emitió finalmente en agosto de 2005.⁴⁰

Entre tanto, la UNESCO había incluido en su Estrategia a Medio Plazo para los años 2002-2007 un objetivo estratégico en orden a «salvaguardar la diversidad cultural y promover el diálogo entre culturas y civilizaciones». Y en 2007 aprobó la Estrategia 2008-2013, en la que la Organización manifiesta su disposición a participar activamente en el Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones, bajo la inspiración, precisamente, de las recomendaciones del Informe del Grupo de Alto Nivel para la Alianza de Civilizaciones. Dentro de ese diálogo, a la UNESCO le corresponde, sobre todo, el relativo a los pueblos indígenas, al diálogo interconfesional y al diálogo como forma de promoción de los derechos de la mujer. El Diálogo entre Civilizaciones queda hoy ubicado, pues, dentro de la UNESCO, con especial énfasis en sus dimensiones culturales, religiosas y educativas y con aplicación preferente a los ámbitos regional y subregional. La Alianza de Civilizaciones, con una estructura organizativa más específica, complementa el Diálogo desde una dimensión política y geográfica de mayor alcance.

3.3. El Programa de Acción sobre una Cultura de Paz y la promoción de la Educación para la Paz

La concepción y promoción de una cultura de paz comenzó a gestarse en el Congreso Internacional sobre la Paz que tuvo lugar en julio de 1989 en Yamusukro (Costa de Marfil). La llamada *Declaración de Yamusukro* propuso a la UNESCO liderar el proceso de construcción de «una nueva concepción de la paz, mediante el desarrollo de una cultura de la paz, fundada en los valores universales del respeto a la vida, la libertad, la solidaridad, la tolerancia, los derechos humanos y la igualdad entre mujeres y hombres».⁴¹ El propósito de hacer efectiva esa Cultura de Paz ha sido asumido no sólo por la UNESCO sino también por la ONU a través de las Resoluciones de la Asamblea General 50/173, de 22 de diciembre de 1995, 51/101, de 12 de diciembre de 1996, 52/13, de 15 de enero de 1998, y 53/25, de 10 de noviembre de 1998. La Resolución de la ONU A/RES/53/243, de 13 de septiembre de 1999, aprobó finalmente la *Declaración y el Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*, donde se concretan los principios aplicables. La *Declaración* consta de nueve artículos que contienen los objetivos y premisas de esa cultura de paz. La enumeración de los mismos está basada en una reivindicación de los principios inspiradores del propio Sistema de Naciones Unidas y, junto a unos objetivos generales, se establecen otros específicos plenamente concordantes con los de la Alianza de Civilizaciones.

Por lo que se refiere específicamente a la educación para la paz, el artículo 26.2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 ya establece que «*la educación... favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz*». En su 28ª reunión de noviembre de 1995 la Conferencia General de la UNESCO aprobó el *Plan de Acción Integrado sobre la Educación para la Paz, los Derechos Humanos y la Democracia*, donde se establecen los contenidos indispensables. Para avanzar en los objetivos de esta cultura de paz la UNESCO encargó un informe a la Comisión Internacional de la Educación para el siglo XXI, presidida por Jacques Delors. A partir de esos instrumentos, la UNESCO ha establecido las pautas para una educación integral en todas las etapas de la formación. Pieza clave de esa educación en el sistema español es la asignatura de Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos, cuya implantación ha sido recibida desde determinados sectores con una fuerte contestación y una litigiosidad nada desdeñable. Síntoma, se dice, de los intentos gubernamentales de adoctrinamiento de la juventud, la asignatura demuestra la dificultad de llevar a la práctica este tipo de iniciativas.

3.4. La Estrategia Global contra el Terrorismo

La Alianza de Civilizaciones no aparece destinada a lo que es la prevención propiamente dicha del terrorismo internacional, en el sentido jurídico que comenzó a perfilarse, como indica el profesor Alcaide Fernández, por la época de la Sociedad de Naciones⁴². La actividad de los Estados y de las Organizaciones Internacionales en ese sentido de prevención específica viene remitida en el Informe del Grupo de Alto Nivel al marco de la Estrategia Mundial contra el Terrorismo, establecida por la Asamblea General de Naciones Unidas mediante Resolución 60/288, de 20 de septiembre. A través de dicha Resolución, los Estados miembros de la ONU se han comprometido, entre otras cosas, a «*seguir organizando iniciativas y programas auspiciados por las Naciones Unidas para promover el diálogo, la tolerancia y el entendimiento entre civilizaciones, culturas, pueblos y religiones, y promover el respeto mutuo de las religiones, los valores religiosos, las creencias y las culturas, y prevenir su difamación. A este respecto (sigue diciendo la Resolución) celebramos que el Secretario General haya puesto en marcha la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones*».⁴³

El papel de la Alianza de Civilizaciones en este terreno es, pues, complementario del de la Estrategia Mundial, concibiéndose en el tercer Informe del Alto Representante como una forma de diplomacia preventiva (documento A/65/349, apartados 6 y 27), con la que se

designan, recordémoslo, aquellas «medidas destinadas a evitar que surjan controversias entre dos o más partes, a evitar que las controversias existentes se transformen en conflictos y a evitar que éstos, si ocurren, se extiendan» (Informe del Secretario General de 17 de junio de 1992, documento A/47/277-S/24111). Se trata, en definitiva, de combatir la radicalización religiosa, ideológica y cultural por medio de la acción en áreas consideradas sensibles (situación de la población inmigrante, tratamiento de los conflictos interculturales en los medios de comunicación, valores transmitidos a través de la educación y oportunidades abiertas a la juventud).

3.5. Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA)

Como recuerda el Informe del Secretario General de 25/09/2007, sobre el diálogo, la comprensión y la cooperación entre religiones y culturas en pro de la paz⁴⁴, el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) ostenta una acreditada experiencia en el trato con dirigentes religiosos y organizaciones confesionales. Esa experiencia se ha fraguado en la gestión de los asuntos de competencia del Fondo: dinámica de la población, salud reproductiva e igualdad de género. Pero le ha permitido a la vez ocuparse de temas, relacionados con el diálogo entre religiones y culturas, que condicionan la adecuada culminación de aquellas competencias. El Fondo de Población ha organizado, por ello, algunas actividades en coordinación con la Alianza, a pesar de no

existir todavía memorando de entendimiento entre ambas instituciones (Tercer Informe, apartados 26 y 43).

3.6. Organización Internacional de las Migraciones (OIM)

El 6 de abril de 2009, durante el II Foro Mundial de Estambul, la OIM firmó con la Alianza un memorando en el que se prevé la acción conjunta para el desarrollo e implementación de proyectos de interés común⁴⁵. Entre otras, las principales áreas de colaboración previstas son las siguientes: promoción del diálogo intercultural y de la integración, elaboración de un catálogo de buenas prácticas en materia de empoderamiento de los inmigrantes, susceptible de promoverse a nivel global, promoción de programas educativos y promoción de la disponibilidad y utilización de la información mediática relevante. El tercer Informe anual del Alto Representante, presentado en septiembre de 2010, detalla las actividades desarrolladas en colaboración con la Alianza (documento A/65/349, apartados 70-75).

3.7. El cuarto pilar del Desarrollo Sostenible

El Segundo Informe del Alto Representante, de 1 de julio de 2009, viene a decir que la adecuada gestión de la diversidad cultural, atribuida a la Alianza de Civilizaciones, se integra en el llamado cuarto pilar del desarrollo sostenible, y una referencia similar se contiene en el

Tercer Informe de septiembre de 2010 (apartado 2). El concepto de desarrollo sostenible se estableció por primera vez en el *Informe Brundtland* elaborado para Naciones Unidas en 1987. El desarrollo sostenible, que ha dado origen a una gran cantidad de resoluciones de Naciones Unidas, y que cuenta con una División específica dentro del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la Secretaría General, descansa, en principio, sobre tres pilares: ambiental, económico y social. Hubo muchas resistencias, desde luego, para admitir un cuarto pilar, el cultural, hasta que la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, de 2 de noviembre de 2001, acabó estableciéndolo en su artículo 3.

La UNESCO y Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (CGLU) están ya trabajando en profundidad en esta cuarta dimensión del desarrollo. Las líneas fundamentales de esta orientación pretenden sentar las siguientes bases: inclusión de una perspectiva cultural en todas las políticas públicas, profundización de la relación entre cultura y desarrollo sostenible en una perspectiva comparada (teniendo en cuenta que la palabra y el concepto «cultura» carecen de significados precisos en muchos idiomas no europeos), reconocimiento de las limitaciones de la institucionalización de la diversidad cultural, reconocimiento de que cualquier política cultural debe contar con las competencias de las ciudades y gobiernos locales, y dedicación, finalmente, a cinco áreas fundamentales: núcleo básico, gobernanza, cultura y economía, cultura e inclusión social y cultura y medio ambiente.

4. El enfoque de las relaciones internacionales en términos de civilización

Otra de las razones de la amplia aceptación que la Alianza ha obtenido remite al hecho de que la filosofía política, la antropología cultural o la teoría de las relaciones internacionales no han sido ajenas históricamente a planteamientos emparentados con una determinada concepción de la civilización. En la antigüedad la cuestión no fue expresamente tematizada, aunque la noción griega de la *paideia* o la *cultura animi* de Cicerón responden a sus mismos presupuestos⁴⁶. Lo que sí se aprecia en la antigüedad y, en general, en épocas anteriores al XVIII es la referencia, más o menos constante, a las contrafiguras negativas de la civilización, a la barbarie sobre todo⁴⁷.

En su sentido actual el término civilización data, pues, de esta última época. Con anterioridad, la expresión se aplicaba exclusivamente en el plano jurídico y se refería a la conversión en acción civil de un previo procedimiento penal. El cambio de sentido en Francia se atribuye a los fisiócratas Turgot y Mirabeau, quienes la emplearon entre los años 1752 y 1756 con connotaciones referidas al progreso moral que cualquier sociedad humana ha de experimentar⁴⁸. Como tal neologismo, *civilisation* accedió al Diccionario de la Academia Francesa en 1798 para designar genéricamente aquel proceso por el que los pueblos más atrasados, descritos por etnólogos y exploradores, alcanzaban el

nivel superior de la cultura que Francia representaba⁴⁹. En inglés el término aparece también en el siglo XVIII y en concreto en *An Essay on the History of Civil Society*, obra del filósofo Adam Ferguson de 1767. Ferguson utiliza en ella la metáfora biológica del tránsito de las edades del hombre, que Oswald Spengler empleará también en *La decadencia de Occidente*, de 1918.⁵⁰ «No sólo (dice Ferguson) el individuo avanza desde la infancia a la edad adulta, la especie misma se dirige también de la barbarie a la civilización»⁵¹. Este breve apunte filológico nos sitúa, por tanto, ante los rasgos con que el término civilización se instaura en la modernidad: se trata de un fenómeno evolutivo que afecta a la humanidad en general y a cada sociedad en particular, un movimiento de progreso moral, científico y técnico que tiende a la universalidad y que nos aleja de la barbarie⁵².

Sin perjuicio de esa unicidad originaria, lo cierto es que los relatos del Nuevo Mundo comenzaron a demostrar que la civilización, por su complejidad, podía al mismo tiempo cristalizar en una amplia variedad de formas. De ahí que, según el historiador Lucien Febvre, comenzara en 1819 a utilizarse el término también en plural. En el siglo XIX prevaleció, no obstante, la concepción originaria del XVIII. En su último tercio, los británicos Lewis H. Morgan y Edward B. Tylor insistieron con sus investigaciones en los fundamentos etnológicos de una triple clasificación, sobre la base de la traslación al estudio de las poblaciones de los esquemas del evolucionismo darwiniano. *La sociedad primitiva (Ancient society)* de Morgan, de 1877, dis-

tinguía así entre el salvajismo inferior, medio y superior, la barbarie con idénticas subdivisiones y, finalmente, el estadio último de la civilización. Y la misma clasificación básica puede encontrarse en las obras fundamentales de Tylor, sobre todo en *La cultura primitiva (Primitive culture)*, de 1871.⁵³

Estas concepciones tuvieron una influencia profundísima en el internacionalismo de la época, que se sirvió de ellas para la justificación del imperialismo y de la colonización a cargo de Occidente. *Las instituciones del Derecho de las Naciones* de James Lorimer y el tratado de Derecho Internacional de Franz von Liszt⁵⁴ contenían clasificaciones de las sociedades que suponían legitimar el dominio de amplios territorios por parte de las potencias europeas, de Estados Unidos y de Japón. Lorimer, por ejemplo, dividía a la humanidad en civilizada, bárbara y salvaje⁵⁵ y Franz von Holtendorff defendía hacia 1885 que la «condición previa para la pertenencia de una colectividad humana a la sociedad internacional preexistente» era la «comunidad de civilización».⁵⁶ La sociedad internacional de la época no se concebía, por tanto, con el carácter universal de hoy en día sino con un criterio, evidentemente restringido, que sirvió, como se ha dicho, de impulso de la colonización a través de la «misión sagrada de civilización» invocada en el Congreso de Berlín de 1885.⁵⁷ De igual forma se justificó la desigual aplicación en cada área geográfica del Derecho Internacional de la época, concebido como un Derecho Público de Gentes de inspiración occidental, y ello hasta el punto de que von Liszt pudo sostener que «la

comunidad internacional, en sus tratos con otros Estados no adheridos a ella completamente, está amparada exclusivamente por su fuerza efectiva, sin más límites que los principios fundamentales del cristianismo y de la humanidad»⁵⁸. El Derecho Internacional de la época consagró con ello la práctica de los llamados «*tratados desiguales*» que establecían un régimen hegemónico bajo determinadas fórmulas típicas. Sancionó asimismo el denominado *estándar de civilización*, configurado al modo occidental y codificado progresivamente en los tratados de finales del XIX y principios del XX, y con él estipuló una serie de cánones cuya asimilación permitía la admisión de un país en la comunidad internacional de entonces⁵⁹.

El abandono del paradigma evolutivo y de unicidad de la civilización comenzará a imponerse más tarde, a partir de la década de 1920, tanto en el ámbito de la antropología cultural como en el de las relaciones internacionales. En un seminario celebrado en 1929 el citado Lucien Febvre se hace eco de la larga vigencia del «*concepto de una civilización de gentes no civilizadas*»⁶⁰, una expresión paradójica similar a la de la «*civilización bárbara*» que utiliza el también historiador Barthélémy Courmont⁶¹. Estas expresiones aparentemente contradictorias ilustran el cambio de significado que experimenta el término según se utilice en singular o en plural. En este último caso (el que permitiría hablar de las civilizaciones bárbaras frente a las ilustradas) el concepto de civilización se identifica necesariamente con el de cultura. La antropología

cultural contemporánea ha ido profundizando, paulatinamente por lo demás, en este planteamiento favorable a una pluralidad de civilizaciones. Puede encontrarse una muestra significativa de esta evolución en la obra por ejemplo de Lévi-Bruhl, quien pasó de distinguir entre la mentalidad civilizada y la primitiva, sobre la base del carácter místico y pre-lógico de esta última, a entender que tales cualidades se encuentran en distintos grados en todas las sociedades, cualquiera que sea su nivel de desarrollo⁶². Claude Lévi-Strauss, quien calificaría las doctrinas del primer Lévi-Bruhl de segregacionistas, sostiene, en *Mito y significado*, que más que de pueblos primitivos habría que hablar de pueblos ágrafos y que también las sociedades menos avanzadas dan evidencias de un pensamiento desinteresado e intelectual, y no meramente mítico o emocional⁶³. Esa antropología, a diferencia de la del XIX, tiende, pues, a la admisión de una pluralidad de civilizaciones sobre la base de una nivelación en dignidad de las distintas sociedades humanas. Se trata de una igualación que la etnología ha hecho por referencia a las poblaciones más atrasadas, a las tribus aisladas marginadas de las grandes influencias culturales. Pero resulta evidente que esa misma nivelación habría de predicarse, *a fortiori*, respecto de las civilizaciones que han experimentado un desarrollo histórico amplio.

En paralelo con esto último, el Derecho Internacional del siglo XX se apartó, progresiva pero decididamente, del excluyente filtro del estándar de civilización. El Pacto de la Sociedad de Naciones,

de 28 de junio de 1919, no modificó la composición mayoritariamente occidental de la sociedad internacional de la época, aunque ya no contenía referencia alguna a aquel estándar como requisito de acceso a la condición de miembro de la Organización. No obstante, el artículo 22 del Pacto seguía refiriéndose a la «*misión sagrada de civilización*» y al «*alejamiento de los centros de civilización*», en relación con las colonias y con los territorios susceptibles de administrarse bajo régimen de Mandato. Tras la Segunda Guerra Mundial, el artículo 4 de la Carta de las Naciones Unidas, de 26 de junio de 1945, no contiene tampoco referencia al grado de civilización de los Estados que pretendan incorporarse a la Organización y ni siquiera hay menciones a un posible déficit de civilización en sus Capítulos XI y XII, relativos a los territorios no autónomos y al régimen internacional de administración fiduciaria. Con ello, la referencia a la civilización quedó marginado de las relaciones internacionales, subsistiendo solamente en alguna disposición aislada como la del artículo 38.1.c) del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia (anexo a la propia Carta de las Naciones Unidas), que remite a «*los principios generales de derecho reconocidos por las naciones civilizadas*». Se trata de una norma, sin embargo, que nació desfasada hasta el punto de que la propia Corte interpreta el precepto en el sentido de que todos los Estados admitidos en la Organización de Naciones Unidas deben ser tenidos por civilizados⁶⁴. Aún así, el abandono de las categorías relacionadas con la civilización en la práctica internacio-

nal del siglo XX no habría de ser definitivo, como ponen de manifiesto las posibles influencias intelectuales de la Alianza que a continuación examinamos y aún este mismo tipo de iniciativas.

5. Antecedentes intelectuales de la Alianza de Civilizaciones

Una de las causas que probablemente ha contribuido al respaldo internacional de la Alianza hay que establecerla en la existencia de corrientes intelectuales que, desde los años setenta del siglo pasado, vienen reivindicando principios próximos a los de la Alianza de Civilizaciones. Nos centraremos en este apartado en el comentario a una serie de obras cercanas a su ideario si bien que de forma sumaria, dado que no hay datos concretos de su influencia concreta sobre la iniciativa. Salvo las alusiones a la tesis del choque de civilizaciones, realizadas sin cita de su autor por ejemplo en el Informe del Grupo de Alto Nivel, no hay en los documentos oficiales de la Alianza referencia alguna a posibles tesis inspiradoras del proyecto. Nos referimos, por otra parte, a una serie de obras orientadas directamente a una política en términos de civilización, dejando aparte reflexiones más amplias sobre cuestiones como el multiculturalismo o la interculturalidad.

5.1. Los planteamientos de Ali A. Mazrui y de Roger Garaudy

El politólogo Ali Mazrui publicó en 1976 un libro con el título de *Una federación mundial de las culturas. Una perspecti-*

va africana,⁶⁵ inscrito dentro de las corrientes ligadas, en materia de relaciones internacionales, a la investigación para la paz, al postbehaviorismo y a la prospectiva. El libro de Mazrui analiza una amplia variedad de cuestiones en las que no podemos entrar, proponiendo una arquitectura renovada de las organizaciones internacionales de ámbito mundial, a través de una federación en la que habría de cristalizar una verdadera comunidad globalizada de las culturas. La base tendría que ser un sistema de adscripción lingüística que ligara al Estado con alguna de las lenguas actuales de difusión universal. La federación establecería un modelo de relaciones culturales basado en tres principios: la aceptación de la interdependencia cultural entre las partes constituyentes, la aceptación de un principio de igual valoración de las unidades culturales integrantes de la federación y la promoción, finalmente, de un nivel federal de fusión cultural, equivalente del poder central en una federación política.

De entre todas las cuestiones que el libro plantea hay una que nos parece decisiva y es la duda de si efectivamente la culminación de un proceso de fusión cultural, máxima expresión de la convergencia cultural, puede contribuir a minimizar la violencia. Como Mazrui recuerda, en la Alemania de Hitler los judíos estaban plenamente asimilados al resto de la población desde el punto de vista cultural y en Ruanda, Zanzíbar y Burundi, un alto grado de cohesión cultural no impidió tampoco el estallido de la violencia. La experiencia de estos tres últimos países demuestra que la

búsqueda de alguna forma de privilegio racial o interétnico (de los árabes en Zanzíbar, de los tutsis en los otros dos casos) estuvo en el origen de la confrontación, al margen de la proximidad cultural existente entre los grupos. Mazrui parte de una serie de premisas para la resolución de esta objeción: el consenso sobre los valores representativos de una cultura compartida, para que pueda garantizar la paz y la estabilidad social, debe, en primer lugar, buscarse en el ámbito de los *criterios de estratificación*, ubicados en aquella parte del sistema social que sitúa las diferencias de renta y distribuye el poder y la influencia de forma jerárquica. La búsqueda de una cultura y de unos valores compartidos debe garantizar, en segundo lugar, que tales criterios son verdaderamente justos o son al menos percibidos como tales, teniendo en cuenta que la justicia social aparece en la práctica sujeta a condicionamientos culturales (*culture-bound*) que, sin duda, deben superarse. El consenso efectivo deberá recaer, por tanto y en tercer lugar, sobre principios interculturales que logren abandonar su particularismo de origen y que coincidan a su vez en la determinación de los procedimientos adecuados de resolución de conflictos.

Por la misma época que Mazrui, el filósofo francés Roger Garaudy publicó, por su parte, una obra bajo el título de *Diálogo de civilizaciones*.⁶⁶ Ya desde la década de 1960 existía un contexto favorable a una mayor implicación intercultural a nivel global. El escritor y dirigente político senegalés Léopold Sédar Senghor, en un artículo de finales de 1963, hablaba, por ejemplo, de «un

*movimiento de convergencia panhumano» del que tendría que nacer una «Civilización de lo Universal, simbiosis de todas las civilizaciones diferentes».*⁶⁷ Sin embargo, aunque la idea aparece diseminada en diversos capítulos de *El diálogo de las culturas* de Senghor, éste no llegó a formular una tesis acabada al respecto, que sí se encuentra en cambio en el citado libro de Garaudy. El pensador francés, de orientación marxista y converso al Islam en la década de 1980⁶⁸, es sin duda un autor polémico: tachado de estalinista⁶⁹, pesa sobre él la condena de un tribunal francés por antisemitismo. Todo esto no resta, sin embargo, interés a una obra de no escasa profundidad, en los aspectos, al menos, no relacionados con aquellos asuntos.

Diálogo de Civilizaciones parte de un planteamiento de extraordinaria severidad crítica respecto de las características fundamentales de la civilización occidental. Los excesos del capitalismo, del colonialismo y del imperialismo son el resultado de una cultura que privilegia el dominio de la naturaleza, la eficiencia técnica sin límites, el crecimiento económico desmedido y el expansionismo militar. Son cualidades que el curso de la historia ha difundido por todo el orbe, como consecuencia de la supremacía de Occidente iniciada a finales del siglo XV. El incremento y la generalización de esta influencia constituyen una amenaza contra el conjunto de la humanidad, una amenaza que hay que frenar por medio del diálogo de civilizaciones y del enriquecimiento mutuo de las culturas. Se trata, en definitiva, de construir una nueva civilización

común a impulso de lo que Garaudy denomina el *proyecto esperanza*, una nueva civilización que debe redefinir los fines fundamentales del progreso y nutrirse de los logros positivos alcanzados en cada una de las civilizaciones precedentes. Dentro de esta perspectiva, el autor destaca los movimientos intelectuales y las políticas no europeas que, a lo largo del siglo XX, han incorporado ya un cierto espíritu de diálogo de civilizaciones: la «*Ujamaa*» africana, especie de vía africana al socialismo puesta en práctica en Tanzania durante la década de 1960, la *Carta de Argel* de 1964 y la Carta nacional de 1976, el «*satyagraha*» de Gandhi, la pedagogía de Paolo Freire, la teología de la liberación o la revolución cultural china de Mao Zedong. Con la perspectiva histórica de hoy día, es forzoso reconocer que no todas las fórmulas que se proponen, al menos como modelo o como exponentes de una tendencia, podrían aceptarse como inspiradoras de un diálogo de civilizaciones actual, aunque sin duda alguna hay que comenzar a adquirir fortuna, caso de la filosofía última del *Ubuntu*, expresión bantú equivalente a la de la *Ujamaa*. En el año 2000 se constituyó, de hecho, el llamado *Forum Ubuntu* con sede en Barcelona, presidido por Federico Mayor Zaragoza. La organización recibió en 2008 el apoyo político de la ONU que la considera incluso como «*uno de los gérmenes del futuro gobierno planetario*». Todo gira alrededor de un principio extraído de la filosofía bantú utilizada como base de la lucha contra el apartheid, y que se resume en un sencillo pensamiento: «*yo soy porque nosotros somos*»⁷⁰.

Junto al diálogo intercultural planteado en *Diálogo de Civilizaciones*, debe decirse que Garaudy ha abogado también en favor del acercamiento contemporáneo hacia el Islam, sobre todo a partir de su impugnación de los integristas en general y del integrismo musulmán en particular. Como converso a esta religión, el autor sostiene que debe rechazarse la pretensión de configurar la *Sharia*, la ley islámica intemporal, a partir de las contingentes interpretaciones, sacralizadas por los jurisconsultos, de las costumbres árabes coetáneas al Profeta (*fiqh*)⁷¹. Se trata de la cada vez más necesaria defensa de un Islam moderado en la que vienen insistiendo también otros muchos autores⁷².

5.2. La tesis de Huntington y la del Grupo de Personalidades para el *Diálogo entre Civilizaciones*

El icono del choque de civilizaciones no es enteramente original de Samuel Huntington, aunque sin duda ha sido él quien le ha dado una versión más acabada. Expresiones parecidas podrían encontrarse en obras de Jean-Jacques Servan-Schreiber, de Roy Preiswerk, de Marcel Merle o de Bernard Lewis, aparte otros testimonios similares que cita el propio Huntington⁷³. La tesis del choque de civilizaciones ha sido tan divulgada que puede ser resumida brevemente: después del final de la Guerra Fría el enfrentamiento ideológico característico de la política de bloques tiende a sustituirse por choques en térmi-

nos de adscripción civilizacional, debiendo Occidente protegerse frente a los movimientos antagonistas que irrumpen en la escena internacional, el mayor de los cuales reside, a juicio del autor, en una creciente coalición entre China y el mundo islámico. Más que abundar en la tesis del choque, interesa que nos centremos en las críticas que la teoría de Huntington ha recibido. Las revisiones tal vez más completas se deben a Fred Halliday, Georges Corm y Amartya Sen⁷⁴ y entre nosotros a los profesores Remiro Brotóns y García Neumann⁷⁵, si bien hay aproximaciones igualmente críticas en multitud de obras, de Bernard-Henri Lévy o de Slavoj Žižek⁷⁶ por ejemplo. El rechazo de la tesis del choque de civilizaciones fue especialmente intenso entre autores de origen musulmán como Edward Said o Seyyed Hossein Nasr⁷⁷ para quienes el choque de civilizaciones no era más que un ardid teórico destinado a la designación de nuevos enemigos, que llenaran el vacío producido tras el fin de la guerra fría.

No obstante esas descalificaciones, es cierto que la tesis de Huntington viene siendo objeto de un acercamiento reciente en términos de mayor ponderación, tendiendo a verse como la extrapolación al plano de las relaciones internacionales de un fenómeno prácticamente constante: el del choque cultural. Es el caso, por ejemplo, del antropólogo Arjun Appadurai o del filósofo de origen iraní Daryush Shayegan, un autor que se hace eco de las dinámicas del choque derivadas de las reacciones identitarias que las civilizaciones no occidentales experimentan a impulsos de la globalización⁷⁸.

Para valorar correctamente la tesis de Huntington podría aplicársele la distinción realizada por James Rosenau entre un nivel *macro* y un nivel *micro* de las relaciones internacionales⁷⁹. La teoría de Huntington sería incorrecta en un nivel *macro*, ya que no existe un alineamiento generalizado que suponga un verdadero enfrentamiento entre civilizaciones. De hecho, por ejemplo, ¿cuántos Estados de mayoría musulmana no son, de alguna forma, aliados de los Estados Unidos? La teoría sería en cambio correcta desde el nivel *micro*, en cuanto a la existencia de una tendencia muy profunda, identitaria y antioccidental, que lleva a ciertos individuos a cometer actos extremos que condicionan la realidad internacional de nuestros días. Esta distinción de niveles está implícita en la crítica a Huntington de Amartya Sen. Sen rechaza el choque de civilizaciones pero negando (en el nivel *micro*) que pueda hacerse una identificación unilateral de los individuos por razones de adscripción civilizacional. Las diferencias de adscripción cultural no pueden fundar el enfrentamiento de modo inexorable porque no necesariamente tienen que predominar en la formación de la identidad personal de los individuos. El choque cultural a nivel individual sería un reduccionismo en la determinación de la identidad de las personas y de los grupos, lo que Sen califica de «*ilusión de la singularidad*».

La debilidad del planteamiento de Sen tal vez resida, si se nos permite, en no haber advertido que no todas las señas de identidad de una persona poseen la misma capacidad de movilización. Es cierto que «*la ciudadanía, la*

residencia, el origen geográfico, el género, la clase, la política, la profesión, el empleo, los hábitos alimentarios, los intereses deportivos, el gusto musical, los compromisos sociales, entre otros aspectos de una persona, la hacen miembro de una variedad de grupos». ⁸⁰ Hutus y tutsis o israelíes y palestinos, por ejemplo, podrían compartir individualmente muchos de esos posibles componentes de la identidad personal, pero desde el punto de vista de los conflictos que han enfrentado a sus comunidades nos parece que son filiaciones neutras, en cuanto permanecen normalmente ajenas a los procesos de socialización determinantes de la radicalización.

Creemos, pues, que se debe distinguir entre la identificación o la afinidad electiva, fruto de la adhesión subjetiva del individuo, y la identidad colectiva proporcionada a través de procesos de enculturación que toda sociedad tiene institucionalizados. Estas observaciones a la crítica de Amartya Sen, quien por cierto formó parte del equipo de personalidades que escribió el *Crossing the divide* a que a continuación nos referiremos, no desmerecen en absoluto su análisis, uno de los más lúcidos ensayos existentes sobre el tema de las identidades. Es más, la aportación de Sen podría no ser suficiente para deslegitimar el esquema de Huntington pero sí aportar las claves para superarlo, en cuanto viene a llamar la atención sobre el sentido precisamente de aquellos procesos de enculturación. La educación debería siempre vigilar la formación de esas identidades múltiples de que nos habla el autor y evitar las filiaciones monolíticas que se presentan como esen-

cialmente contradictorias de otras posibles.

Por su parte, el referido libro *Crossing the divide. Dialogue among civilizations*⁸¹ puede verse como el gran hito con que culminó la iniciativa de Naciones Unidas de 1998. El Grupo lo formaron personalidades destacadas como Ruth Cardoso, Jacques Delors, Nadine Gordimer, Hans Küng, el propio Sen y hasta veinte personalidades más originarias de los más diversos países. Para los autores, al igual que para el Grupo de Alto Nivel formado posteriormente para la Alianza, el choque de civilizaciones no se ha producido en la práctica aunque responde a una eventualidad no desdeñable que debe conjurarse mediante el recurso al diálogo. El libro busca establecer, por tanto, un nuevo paradigma en las relaciones internacionales. Hasta ahora, el paradigma predominante se había basado en la centralidad del Estado-nación, en la utilización de la diversidad como elemento de identificación del enemigo y en la preeminencia de la responsabilidad internacional colectiva por encima de la individual. El nuevo paradigma debe afectar a todos esos pilares, sobre la base de que la racionalidad, la libertad, la tolerancia, la justicia y el respeto por la dignidad humana no pertenecen en exclusiva a Occidente. Dado que los valores de libertad, racionalidad, legalidad y garantía de los derechos individuales han sido profusamente elucidados en la discusión política contemporánea, el Grupo de Personalidades enfatiza la importancia otros valores asociados: aparte del de reciprocidad, implícito en la llamada regla de oro de la ética, los

valores de justicia, empatía, civismo y responsabilidad; justicia como equidad, para la participación pública de los más desfavorecidos; cultivo de la empatía y de la compasión a través de la educación, al objeto de promover una mentalidad global de paz; promoción de una ética cívica como complemento al imperio de la ley; insistencia, finalmente, en la dimensión de la responsabilidad y del deber como presupuestos del diálogo intercultural y del auténtico progreso humano.

Se trata, en otras palabras, de desterrar el viejo paradigma de exclusión, del «nosotros frente a ellos», la idea de que «el poder da la razón» o la enemistad y el doble rasero como claves de la política exterior. Los principios más relevantes del nuevo paradigma serían entonces los siguientes: *igualdad de estatus*, es decir igualdad en las oportunidades de participación política pero también igualdad en la vulnerabilidad ante los riesgos comunes; *reevaluación de la categoría de enemigo*, en el sentido de que no hay ya un enemigo singularizado para un país particular, sino más bien enemigos difusos y multifacéticos contra todos (el terrorismo internacional, el cambio climático, las inestabilidades financieras, etcétera); *dispersión del poder*, a partir de la aparición de nuevos actores globales con gran capacidad de influencia y de movilización de la sociedad (ONGs, empresas transnacionales, personalidades carismáticas, etc.); *pluralidad*, en consecuencia, *de interlocutores*; *responsabilidad individual* frente a la colectiva del Estado, sustentada en la creación a partir de la década de 1990 de los Tribunales Penales Internaciona-

les auspiciados por Naciones Unidas; *alineamientos selectivos* (o temáticos), por razón de la diversidad de intereses que afectan a las relaciones internacionales, y frente a los alineamientos monolíticos inherentes a la guerra fría; necesidad finalmente de *construir juntos* respuestas comunes frente a desafíos compartidos, en un diálogo que no sea meramente defensivo. El Grupo de Personalidades aborda también la posible repercusión del diálogo de civilizaciones en la organización del Sistema de Naciones Unidas, con el llamamiento al estudio e implantación de nuevas formas de participación y de representación y a una potenciación de la Secretaría General de Naciones Unidas y de los mencionados Tribunales Penales Internacionales, responsables ambos de propiciar la reconciliación y una verdadera justicia de transición, como base indispensable para la paz.

5.3. Otras aportaciones (Morin, Nair, Maalouf, Rifkin)

No puede concluirse este apartado sin la referencia a la idea de una política de civilización postulada por Edgar Morin y Sami Nair, cuyas directrices pretenden la superación de una serie de fenómenos, algunos de ellos directamente asociados a la globalización: pérdida de vínculos sociales, insolidaridad, mercantilización de los servicios públicos, fracaso de las políticas de igualdad e integración, quiebra del pluralismo religioso y del principio de laicidad. Frente a ello se establecen cuatro imperativos clave, sintetizados en la fórmula de

solidarizar, regenerar, convivencializar y moralizar. La política de civilización debe ser capaz de estimular la capacidad de asistencia mutua que existe en las personas, fortalecer la calidad de vida en términos ecológicos, de tiempo de trabajo o de reducción de la burocracia, debe saber regenerar la identidad nacional en armonía con otras identidades y aunar las conciencias en torno a los valores constitucionales más esenciales⁸².

El tema de la civilización sigue promoviendo la reflexión de los más lúcidos ensayistas. Es el caso de Amin Maalouf, autor de *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. También Maalouf denuncia los desajustes diversos que nuestras sociedades ponen incansablemente de manifiesto: desajustes intelectuales, económicos, climáticos... Hay un agotamiento de los modelos sociales tanto de Occidente, por traición a sus valores, como del mundo árabe, por su situación de estancamiento. El autor vaticina de alguna forma el final de las enemistades tradicionales, para augurar el enfrentamiento progresivo del género humano contra amenazas colectivas de mucho mayor calado⁸³. En *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*, Jeremy Rifkin plantea a su vez un punto de vista enteramente opuesto al de Huntington. En vez de abordar la historia de las civilizaciones desde la perspectiva de su confrontación la reconstruye desde la óptica de las relaciones empáticas que una mirada atenta puede descubrir. Se trata de una paradoja oculta de la historia, que revelaría que el ser humano no se caracteriza por las dosis de agresivi-

dad, materialismo y utilitarismo que habitualmente se le atribuyen. El desarrollo humano plantea un escenario, por lo demás, en el que necesariamente se enfrentan la empatía y la entropía, es decir, la colaboración entre sociedades y un consumo energético desmedido que pone en peligro el medio ambiente y la sostenibilidad del planeta, y cuya única conciliación tendría que venir de la mano de la tercera revolución industrial que el autor considera inminente⁸⁴.

6. Puntos críticos y desafíos

6.1. El debate relativo a la unicidad de la civilización

Anteriormente hemos abordado el debate desde el punto de vista histórico. La idea de una multiplicidad de civilizaciones ha sido impugnada, no obstante, dentro de la crítica que Gustavo Bueno ha dirigido a la propuesta de Alianza de Civilizaciones⁸⁵. Se introduce con ello una perspectiva teórica de indudables consecuencias prácticas. La tesis de Bueno puede sintetizarse del siguiente modo: no existe pluralidad de civilizaciones sino una única civilización, predicable idealmente del género humano en su totalidad, como realidad opuesta a la barbarie. Sí puede admitirse la existencia de una pluralidad de culturas diferenciadas, pero los hallazgos de cada una de ellas, cuando suponen un avance real en el proceso de civilización, son susceptibles de desprenderse o segregarse de las mismas para, precisamente, universalizarse. Una vez establecida

la verdad de una tesis científica, la utilidad de una innovación tecnológica o las ventajas de determinados postulados, políticos, sociales o económicos, tienden a expandirse y a ser asumidos por culturas diferentes de aquélla en la que surgieron. Sólo quedarían al margen de tal asimilación los componentes definitorios de cada cultura, los que se refieren, por ejemplo, a la lengua, a la religión, a las tradiciones e idiosincrasia particular de cada pueblo, e incluso a las opciones políticas o sociales directamente derivadas de las mismas. Tales componentes serían para cada una de las culturas innegociables por irrenunciables, de forma que no sería posible acuerdo o alianza alguna respecto de esos contenidos, entendidos como privativos o exclusivos. En estos aspectos solo cabe esperar una irreductible confrontación. Y aún se daría un problema añadido porque, puestos a admitir la existencia de una pluralidad de civilizaciones, ¿quién podría arrogarse su legítima representación a los efectos del pacto global que la Alianza parece llevar implícito?⁸⁶

Hablar de civilizaciones en plural parece excluir además la contraposición con la barbarie, algo que ha estado en el núcleo de las críticas inicialmente dirigidas a la Alianza de Civilizaciones. Es el caso, por ejemplo, de la posición sostenida en el libro de Gustavo de Arístegui sobre la *yihad* en España⁸⁷: ¿cómo aliarse con países con credenciales democráticas tan insuficientes, sin hacer dejación de nuestros más genuinos valores? ¿Cómo aceptar la legitimidad de las teocracias islámicas en la negociación que toda alianza implica, sien-

do, como son, negadoras del pluralismo político y abiertas represoras de los derechos humanos, empezando por los de la mujer? Planteamientos de este tipo insisten en remitirnos a la duda inicial⁸⁸: ¿unidad de civilización frente a barbarie o pluralidad de civilizaciones, acaso incompatibles en materias esenciales?

Aparte de las concepciones antropológicas indicadas más arriba, debe recordarse que la tesis relativa a la unicidad de la civilización fue contestada por el historiador e internacionalista británico Arnold Toynbee, al comienzo de su *Estudio de la historia*. Para Toynbee, la tesis de la unidad de la civilización constituye una concepción errónea, establecida por los historiadores occidentales a partir de un espejismo, el de la creciente unificación económica y política del mundo⁸⁹. Las dos tesis contrapuestas proporcionarían, no obstante, dos extremos entre los que habría lugar para un punto intermedio, representado por el historiador Fernand Braudel, para quien sería compatible el empleo del término a la vez en singular y en plural, manteniendo la contraposición de su primer uso con respecto a la barbarie. La civilización, en cuanto única, albergaría primero un sentido inequívoco de excelencia, de superioridad humana (como cuando se habla del crimen contra la humanidad como equivalente en el fondo de un crimen contra la civilización) e incluiría, en segundo lugar, «*el bien común que se reparten desigualmente todas las civilizaciones, lo que el hombre ya no olvida*»⁹⁰.

El planteamiento gana en complejidad si recurrimos a la opinión de Ortega y

Gasset, quien precisamente hizo una indagación crítica sobre la obra de Arnold Toynbee. Ortega sostenía que las civilizaciones, en su evolución, no necesariamente superan sus estadios anteriores y que éstos persisten de algún modo enmascarados en su realidad, de la misma forma que el adulto conserva algo del niño que fue⁹¹. Edgar Morin ha escrito precisamente una *Breve historia de la barbarie en Occidente* para demostrar con qué facilidad caen en la indisciplina incluso las más avanzadas de las sociedades⁹². Vemos, por tanto, que los planteamientos anteriores son muy disímiles entre sí, aunque acaso las diferencias sean sólo aparentes. Tesis tan variadas como las expuestas podrían reconducirse a la más reciente del filósofo y lingüista Tzvetan Todorov (*El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona, 2008), en la que podríamos apoyarnos para zanjar la discusión. Muy resumidamente, la idea de Todorov y las reconducciones a que aludimos serían las siguientes: el término civilización en singular debe entenderse como opuesto a la barbarie en un sentido moral (Braudel); civilización en plural equivale a cultura (Bueno); resulta imposible calificar de civilizada o bárbara a una sociedad en su conjunto, e incluso a sus propios integrantes: la civilización o la barbarie se encuentra exclusivamente en sus actos y realizaciones (Ortega, el último Lévi-Bruhl y Lévi-Strauss).

Con la unificación de criterios ensayada quedaría demostrado que lo mismo sería defender la existencia de un único modelo de civilización al que se vieran atraídas las distintas culturas, pese a

las resistencias opuestas por su núcleo espiritual propio e irreductible (Bueno), que entender este trasfondo como dando configuración autónoma a una civilización específica, distinta y oponible a las demás (Toynbee). La terminología y el enfoque pueden variar y el núcleo del problema conservarse intacto. Este núcleo no es, a nuestro entender, sino la diferente capacidad de irradiación o de traspase de los componentes materiales y de los espirituales, entre unas civilizaciones y otras (o entre distintas culturas, si se quiere seguir manteniendo el equívoco). Se trata de una cuestión que, ya históricamente, sirvió para la oposición entre el concepto francés de civilización (*civilisation*), centrado esencialmente en las condiciones materiales del progreso, y la concepción alemana de la cultura (*Kultur*), que insiste por el contrario en los aspectos propios de la idiosincrasia espiritual de cada pueblo⁹³. Distinguir entre civilización y cultura en esos términos podría ser una opción: a fin de cuentas siempre será más fácil la difusión de una nueva técnica que la de una nueva opción religiosa, a sabiendas de que la globalización está erosionando las correspondientes resistencias culturales pero no hasta el punto de abolirlas⁹⁴. Se trata, en todo caso, de una diferencia muy importante que, entendemos, es a la que alude Bueno: el desafío de delimitar las posibilidades de influencia mutua entre culturas esencialmente plurales, en la dirección de aumentar un nivel común de civilización. Lo importante no será tanto distinguir entre civilización y cultura cuanto identificar ese eventual núcleo definitorio de cada una de ellas, para determinar hasta

qué punto son irreductibles, por insensibles en algún caso a la organización democrática de la sociedad o al respeto de los derechos humanos, banderas desde luego inexcusables del ideal civilizatorio contemporáneo. El reto estará además en la búsqueda de medios efectivos para que la distancia cultural no degeneren en la polarización o en los extremismos que la Alianza de Civilizaciones pretende prevenir y superar. Todo ello nos enfrenta a la siguiente objeción crítica, la de si hay religiones, singularmente la musulmana, que por sus implicaciones políticas son refractarias de aquellos parámetros esenciales.

6.2. Dificultades de una Alianza con el mundo árabe y musulmán

Es otro de los reparos que se oponen a la Alianza de Civilizaciones. Hay especialistas, como Anne-Marie Delcambre, que consideran que la impronta fuertemente religiosa de las sociedades islámicas las hace escasamente receptivas a la implantación de la democracia y al reconocimiento de los derechos fundamentales⁹⁵. La idea vendría avalada por estudios como el publicado por la organización *Freedom House*, conforme al cual, de 57 países con mayoría musulmana en el mundo, sólo cinco podrían clasificarse como países libres (Benín, Guyana, Malí, Senegal y Surinam)⁹⁶. Algo similar se suele decir en relación con los derechos humanos, fundamentalmente respecto de la ausencia de libertad religiosa, la discriminación de la mujer y los castigos corporales. La separación en este terreno

con respecto a Occidente comenzó con la abstención de Arabia Saudí en la votación en 1948 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas. El argumento fue entonces que el texto de la Declaración «se halla fuertemente impregnado de cultura occidental, una cultura que en bastantes puntos se halla en conflicto con otras culturas existentes en el mundo».⁹⁷ Esa situación dio origen a una larga serie de reuniones y de coloquios que trataron, entre 1966 y 1974, de acercar las posturas occidentales y musulmanas. Sin embargo, ante la dificultad de encontrar modelos comunes, el 19 de septiembre de 1981 Arabia Saudí proclamó ante la UNESCO la *Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos*, redactada por el Consejo Islámico en Europa. A raíz de tal Declaración, se ha producido un fenómeno de regionalización de los derechos humanos en el ámbito árabe-musulmán, con la aprobación de una serie de textos específicos adaptados a su particular cultura religiosa. Un estudio empírico de las ratificaciones, reservas y declaraciones interpretativas verificadas por estos países, en relación con los tratados internacionales fundamentales en materia de derechos humanos, llevaría a la conclusión, sin embargo, de que se viene optando en general por una ratificación en términos cuantitativamente razonables, manteniendo un nivel de adhesión similar al de otras áreas no occidentales, y con el amparo probablemente de las dificultades de verificación y control del cumplimiento de los correspondientes compromisos internacionales⁹⁸. Más

que de incompatibilidad del Islam con los derechos humanos habría que hablar, por tanto, de una adaptación particular de los mismos realizada en consonancia con el Corán, las tradiciones islámicas y el principio de soberanía de Dios que establece el Preámbulo de la Declaración Islámica Universal de 1981.

No obstante todo lo anterior, hay pensadores actuales pertenecientes a la tradición musulmana que defienden la compatibilidad plena del Islam respecto a la democracia y los derechos humanos. Lo que ya se conoce como *primavera árabe*, es decir las revoluciones que están teniendo lugar en este año 2011 en muchos Estados del Mediterráneo y de Oriente Próximo, vendría a confirmar esa misma idea. Mohamed Charfi sostiene que el Islam no tiene por qué generar de modo necesario una cultura antidemocrática y que la situación actual sólo puede superarse por medio de la cultura y de la educación⁹⁹. Ejaz Akram afirma a su vez que el mayor reto para la democracia en los países musulmanes deriva de su resistencia hacia la desacralización del poder¹⁰⁰, aunque el Islam contendría bases suficientes para una separación estricta de las estructuras del Estado y de la religión. Mohamed-Cherif Ferjani invoca en este sentido una aleya del Corán, normalmente interiorizada por los musulmanes pero a menudo tergiversada, para demostrar que la separación entre política y religión es absolutamente factible. Se trata del llamado «versículo de los príncipes» por el que se dice: «*obedeced a Dios, obedeced al Enviado y a aquellos de vosotros que tengan autoridad*»¹⁰¹. A partir de tal versículo se con-

cluye que no debería haber inconveniente religioso para el establecimiento de un Ordenamiento civil no inspirado en las normas del Islam. Para Tariq Ramadán, considerado a veces como una especie de caballo de Troya que el islamismo estuviera introduciendo en Occidente¹⁰², no se puede, finalmente, negar a los ciudadanos europeos de confesión musulmana «la capacidad de participar en los auténticos debates sobre los valores universales, que son los valores universales comunes»¹⁰³. El diálogo intercultural con el mundo islámico debe partir, pues, de la existencia en su seno de fuerzas moderadas que pueden contribuir a disipar el extremismo y que deben ser alentadas por ello. Es la idea que se contiene en el Informe del Secretario General Kofi Annan, de agosto de 2005, relativo a la aplicación del Programa Mundial para el Diálogo entre Civilizaciones (documento A/60/259):

«Es necesario que el diálogo entre civilizaciones se emprenda en un nivel muy local... Cuando los miembros de un grupo en particular se convierten en prisioneros de un postulado que propugna el enfrentamiento, recae sobre otros miembros del mismo grupo que comparten la misma cultura, la misma religión y los mismos valores, la especial responsabilidad de convencerlos de la validez de un discurso diferente.»

Se trata de un principio, en cualquier caso, que ha encontrado oposición en un artículo de Geneive Abdo, publicado en la edición española de la revista *Foreign Policy*. Si de lo que se trata es de combatir la polarización y el extremismo, no se entiende, se nos viene a decir, que haya una constante apelación

a las fuerzas moderadas del mundo islámico, marginándose en cambio a los sectores políticos y sociales en que se encarna aquella tendencia radical. Cualquier problema político debiera dirimirse, en otras palabras, con sus directos protagonistas y no con otros actores, por más que éstos se encuentren dentro de su entorno ideológico próximo.

La autora, que trabajó para Naciones Unidas en el año 2006, precisamente para la puesta en marcha de la Alianza de Civilizaciones, es partidaria por ello de entablar negociaciones formales con grupos como Hamás, Hezbolá o los Hermanos Musulmanes: «El hecho de que estas organizaciones vayan a convertirse en los futuros líderes de Oriente Medio no debe ignorarse. Por lo tanto ¿por qué se les margina del debate político?»¹⁰⁴. El planteamiento es razonable, pero se enfrenta al hecho de que casi ningún Gobierno occidental aprueba ese tipo de negociaciones, aún a conciencia de la fuerte implantación social y política de tales grupos. Hamás, por ejemplo, está considerada internacionalmente como organización terrorista e Israel no la reconoce como interlocutora en el proceso de paz para Oriente Próximo. Y sólo tímidamente se comienza a hablar de posibles negociaciones con los talibanes de Afganistán¹⁰⁵. Se trata, por tanto, de una vía, la del trabajo directo con los extremistas, que por el momento permanece cerrada. Es además una cuestión que afectaría más directamente a los procesos políticos de negociación respecto de los que la Alianza de Civilizaciones ha decidido, como se dijo, excluir su competencia. La promoción del Islam moderado no es

una opción más sino acaso única y, en consecuencia, no debe presentarse como enteramente desprovista de fundamento o ineficiente a la larga.

6.3. La Alianza como instrumento coadyuvante de la lucha contra el terrorismo

Se denuncia a veces que, en planteamientos como el de la Alianza de Civilizaciones, la influencia de los factores culturales y religiosos aparece sobredimensionada. Si su impacto en las relaciones internacionales o en fenómenos como el del terrorismo no es en realidad tan decisivo, carecería de sentido plantear su abordaje desde perspectivas semejantes. De hecho, hay una tendencia general a relativizar el peso específico del factor cultural, situándolo junto a otros posibles y evitando toda pretensión de determinismo cultural¹⁰⁶.

La efectividad de la influencia de la religión en las dinámicas del terrorismo islamista ha sido abordada en ese sentido en un estudio del profesor Stephen Holmes, de la Universidad de Nueva York. En un análisis de los atentados del 2001, Holmes concluye que *«la ideología movilizadora del 11-S no fue el Islam, o siquiera el fundamentalismo islámico»*. Esta conclusión no trata, sin embargo, de minimizar el componente religioso sino de situarlo, como se ha dicho, en sus justos términos. La indagación del profesor Holmes se basa en una exhaustiva recopilación de informes sobre la organización de los ataques a cargo de la célula terrorista patrocinada

por Al Qaeda. La duda inicial sobre la prevalencia de los posibles factores determinantes reside en que ciertos objetivos y motivaciones pueden ampararse en planteamientos tanto religiosos como políticos, con el peligro de que los primeros sirvan meramente de pretexto o de coartada para los segundos. Osama Bin Laden podría querer expulsar a los Estados Unidos de Arabia Saudí porque sus tropas profanan su suelo sagrado o porque su presencia sirve para el supuesto saqueo de sus recursos. Ayman Al Zawahiri podría pretender derrocar al presidente Mubarak por considerarle un apóstata o simplemente un tirano. Como escribe el profesor Holmes, *«cuando los principios seculares y los religiosos son igualmente creíbles y cada uno de ellos por sí solo desencadenaría la acción que se quiere explicar, simplemente no podemos saber con certeza si el factor decisivo fue la religión»*.¹⁰⁷

La conclusión del estudio es que la guerra declarada por Al Qaeda contra Estados Unidos se debe en última instancia a razones políticas y seculares, y no religiosas. El objetivo último sería el derrocamiento de los Gobiernos de Oriente Medio acusados de corrupción, objetivo que pasaría por la estrategia indirecta de atacar a los Estados occidentales que los apoyan, principalmente Estados Unidos. Tampoco tendría por qué tener relación con la religión el concreto *modus operandi* elegido para los ataques: la misiones suicidas producen un promedio de víctimas cuatro veces superior a la de los restantes atentados terroristas, no exigen la planificación de la retirada y simplifican, por

tanto, su ideación, pueden organizarse con escasos recursos y no se incurre en el riesgo de que sus ejecutantes caigan en delación por medio de la tortura. El tipo de acción terrorista puede haber sido elegido, por tanto, por razones operativas ajenas a cualquier consideración de tipo espiritual.

Ahora bien, también es cierto que esa confrontación en términos políticos se despliega mediante el recurso a categorías específicamente religiosas, a la apostasía, a la guerra santa, a las figuras del mártir (*shahid*) o del guerrero santo (*muyahidin*) y al califato mundial que finalmente habría de reinstaurarse. Sobre todo porque el suicidio y la muerte de inocentes aparecen expresamente prohibidos por el Islam. La conclusión última que se extrae del trabajo de Holmes es entonces la de que el terrorismo islamista se mueve por fines políticos aunque los medios y motivaciones a las que apela sean de índole religiosa. No obstante, medios y fines no se dan los unos sin los otros y, por tanto, nos parece que una respuesta completa debería exigir la debida atención a todos los factores intervinientes. El caso que desgraciadamente nos tocó más de cerca, el de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, puede contribuir a ilustrar la idea de que se trata: puede que sus propósitos últimos buscaran un efecto político relacionado con el despliegue español en Irak, pero ello no debe minimizar las motivaciones religiosas que sirvieron de impulso a la célula atacante, como se refleja expresamente en la semblanza que el profesor Pérez Martín hizo del líder del grupo, Serhane Fakhel Abdelmajid alias

«el tunecino», a quien trató personalmente en sus cursos de doctorado, y a quien retrata como transido de una verdadera beatitud religiosa¹⁰⁸.

Esa confluencia de motivaciones es fundamento, necesario entendemos, de la complementariedad de las medidas propias de la Estrategia Mundial contra el Terrorismo y de las debidas a la Alianza de Civilizaciones. No puede decirse con ello que la Alianza suponga una estrategia bienintencionada de apaciguamiento que, lejos de aminorar la tendencia al terrorismo, sirva perversamente para alentarla, aunque a veces el sentido de ciertas críticas remita a ese tipo de planteamientos. Se diría entonces que el terrorismo islamista ha obtenido sus réditos favoreciendo estrategias complacientes con el mundo islámico como las que la Alianza representaría. El autor que más se ha señalado en la crítica de esas formas paralelas de estrategia antiterrorista ha sido Alan Dershowitz, catedrático de Derecho Penal de la Universidad de Harvard, para quien «*el terrorismo es una táctica... que se elige por una única razón: porque ha funcionado. Y ha funcionado por una razón: porque la comunidad internacional –con la ONU a la cabeza– ha recompensado el terrorismo en lugar de penalizarlo*».¹⁰⁹

El ejemplo prototípico de esa dinámica internacional que favorece el terrorismo, antes que disuadirlo eficazmente, sería el de la actitud con respecto a la Organización para la Liberación de Palestina. Para Dershowitz la tibieza de algunos países occidentales en la persecución de sus activistas y las sucesivas iniciativas de la ONU, elevando el

estatuto internacional de Palestina y abriendo la expectativa de su constitución en Estado independiente, alentaron la violencia durante décadas. Lo fundamental no es que los logros para la causa palestina se hayan debido efectivamente al terrorismo cuanto el hecho de que los propios terroristas lo hayan percibido así, convirtiendo a la violencia en instrumento político y en mecanismo de reclutamiento de posibles adeptos. Una elemental regla de disuasión impondría, según el autor, desvincular el tratamiento del terrorismo de la atención a las causas que lo generan, de forma que su ejercicio se convierta en perjudicial y no en beneficioso para las mismas. No quiere decirse con ello que las cuestiones políticas involucradas en el conflicto no deban merecer un trato adecuado si se corresponden con reivindicaciones justas. Lo importante, sostiene Dershowitz, es que el tratamiento de esas causas de fondo se desvincule completamente, e incluso se postergue, respecto del abordaje específico del terrorismo¹¹⁰.

Este tipo de objeciones nos parecerían acertadas, no obstante, si las estrategias interculturales, que pretenden contrarrestar una particular cultura de la violencia, quisieran sustituir a las medidas policiales y judiciales o situar a éstas en un segundo plano. Pero cuando se articulan de modo conjunto la estrategia se asemeja más a una fórmula de «poder blando» que se une al «poder duro» para, en la terminología de Joseph Nye, conformar una estrategia completa de poder inteligente¹¹¹. Dado que el profesor Dershowitz centra su análisis en el terrorismo contra Israel, tal vez sea oportuno concluir este apartado con un ejemplo del trabajo complementario por el que abogarían tanto la Alianza de Civilizaciones como las aludidas estrategias concurrentes del Sistema de Naciones Unidas. Israel no es, por el momento, miembro de Grupo de Amigos de la Alianza, aunque sí existen actividades programadas en su territorio (tercer Informe, apartados 47 y 85). El caso es que hay estudios sobre el material escolar utilizado en las escuelas palestinas que tratan de demostrar hasta qué punto se demoniza en ellos a Israel, se alienta la confrontación contra el Estado hebreo y se inculcan principios contrarios al proceso de paz iniciado en Oslo en la década de 1990¹¹². No es de extrañar, con tales antecedentes, que en una encuesta del año 2002 el 70% de los niños de entre 8 y 15 años se mostrara dispuesto a abrazar el martirio y que hasta el 90% apoyara el terrorismo¹¹³. Algo similar se achaca a Israel, salvadas las distancias, a propósito del tratamiento informativo que realiza respecto de la cuestión palestina¹¹⁴. Ante tales situaciones es difícil sostener que las medidas educativas y mediáticas que se están desarrollando a iniciativa de la Alianza deban merecer la calificación de inoportunas o rechazarse porque supuestamente restan eficacia a otras de mayor contundencia. La realidad demuestra una y otra vez que hay un sustrato cultural en la violencia que hay que abordar específica y adecuadamente.

6.4. Utopía y limitaciones prácticas

A menudo se reprocha a la Alianza un utopismo que conecta con el conocido planteamiento de Carl Schmitt¹¹⁵. Se viene a decir en el fondo que si la política exterior, como cualquier política, se basa en la oposición intrínseca del par amigo-enemigo, no podrá fundarse Alianza alguna que suprima esa diferencia esencial. Resulta significativa, desde luego, la circunstancia de que el mismo Documento Final de la Cumbre Mundial de 2005, que acogió favorablemente la iniciativa de la Alianza de Civilizaciones (Resolución A/RES/60/1, de 16 de septiembre de 2005, apartado 144), decidiera a su vez eliminar las referencias a los «*Estados enemigos*» que se contenían en los artículos 53, 77 y 107 de la Carta de Naciones Unidas (apartado 177). La formación de un *Grupo de Amigos* de la Alianza remite a su vez al contexto de la *Resolución de la Asamblea General 2625 (XXV)*, de 24 de octubre de 1970, por la que se establecen los principios de Derecho Internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas. Estas referencias normativas no significan, sin embargo, que las hostilidades hayan dejado de contemplarse, y de hecho las referencias al enemigo continúan existiendo en diversos textos de Derecho Internacional Humanitario (en el artículo 4, por ejemplo, del III Convenio de Ginebra de 1949). Lo que se quiere decir es que iniciadas las hostilidades,

son las obligaciones de amistad las que deben reconducir la situación, para favorecer precisamente el arreglo pacífico de la controversia (Convenio de la Haya de 18/10/1907, entre otros). La enemistad de que hablara Schmitt, o el natural antagonismo planteado en la filosofía kantiana, no quedan, pues, suprimidos sino tan sólo atenuados, contemplados, si se quiere, como un fenómeno transitorio que necesariamente debe canalizarse. Ese es el sentido de iniciativas como la de la Alianza de Civilizaciones, el de dirigir la confrontación hacia formas de diplomacia preventiva como las que se han descrito.

Por último, y sobre su eficacia previsible, habría que decir que las expectativas atribuibles a un proyecto de esta naturaleza son, cuando menos, similares a las despertadas por otras estrategias multilaterales, dependientes de múltiples variables y de la concertación de actores muy diferentes. La heterogeneidad actual del Grupo de Amigos constituye en este sentido un reto puesto de manifiesto en el tercer Informe del Alto Representante (apartado 125). En todo caso, es pronto todavía para valorar las expectativas reales que la Alianza acabará cumpliendo. Hay Estrategias Regionales que no han presentado sus documentos constitutivos o que están meramente en fase de proyecto, y los Planes Nacionales no han tenido tiempo aún de evidenciar sus frutos. Los condicionamientos financieros y de personal constituyen además inconvenientes no menores que están tratando de solucionarse por distintos mecanismos, de reposición voluntaria, de asunción de costes por

los Estados, de adscripción de oficiales o de delegación de funciones (tercer Informe, apartados 117 y siguientes). Creemos, por todo ello, que debe ser el tiempo el que en definitiva patentice el grado de éxito alcanzado en la culminación de los ambiciosos objetivos planteados por la Alianza. La iniciativa se pretende, desde luego, que obtenga

resultados, una exigencia constante en los Informes sucesivos del Alto Representante, de cara sobre todo a la justificación de las inversiones. Sin embargo, la envergadura del proyecto puede ser incompatible con los rendimientos inmediatos que a veces, infundadamente, se esperan.

Notas

¹ Cf. ELORZA, A.: Alianza de civilizaciones (El País, 20/09/2005); Jugando con el terror (El País, 29/12/2007). RAMONEDA, J.: La sombra del velo (El País, 7/10/2007). FANJUL, S.: Encuentro de filósofos (ABC, 17/12/2007). BEEVOR, A.: «Cuando alguien habla de alianzas entre civilizaciones, a mí me produce una sensación de intranquilidad» (El Mundo, 24/09/2005). KAMEN, H.: Los enemigos de la libertad humana (El Mundo, 7/04/2006). VALLESPÍN, F.: Alianza de civilizaciones (Claves de Razón Práctica, nº 157, noviembre, 2005). PETSCHEN, S.: ¿Y la Alianza de las Civilizaciones? (El País, 31/12/2007). MATE, R.: ¿Qué Alianza de Civilizaciones? Aliados que no olvidan (El País, 11/09/2005). KRISTOL, W.: «Es muy fácil criticar el esfuerzo que hace EEUU. Pero, ¿cuál es la alternativa? ¿El diálogo de civilizaciones?» (El Mundo, 25/03/2006). RAHOLA, P.: Alianza ¿de qué? (La Vanguardia, 16/01/2008). CEBRIÁN, J.L.: Alianza de civilizaciones. Barbarie, religión y progreso (El País, 17/09/2006). GOYTISOLO, J.: Alianza de valores (El País, 11/09/2006). MUÑOZ, J.: «¿Diálogo o conflicto entre civilizaciones?» *Claves de Razón Práctica* nº 179 (enero/febrero de 2008).

² La iniciativa fue lanzada mundialmente por el anterior Secretario General de Naciones Unidas Kofi Annan, el 14 de julio de 2005, justo una semana después de los atentados de Londres.

³ Resoluciones de la Asamblea General de Naciones Unidas, A/RES/60/1, de 16 de septiembre de 2005, que recoge el Documento Final de la Cumbre Mundial de Jefes

de Estado y de Gobierno (apartado 144) y A/RES/64/14, de 10 de noviembre de 2009, específicamente dedicada a la Alianza.

⁴ En <<http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Paginas/grupodeamigos.aspx>> puede verse el listado actual de integrantes del Grupo de Amigos.

⁵ Cf. <<http://libertaddigital.com>> y Diario Público, 21/10/2009.

⁶ RIORDAN, S.: ¿Alianza de Civilizaciones o «Alianza de los Civilizados?» Real Instituto Elcano. ARI nº 41/2006; <<http://www.realiinstitutaelcano.org>>.

⁷ Segundo Informe del Alto Representante (AR), de 1/07/2009 (doc. A/63/914, apart. 7).

⁸ NAÏR, S.: *Barcelona, capital euromediterránea*. El País, 16/10/2008.

⁹ <<http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Documents/INFORMEGRUPOALTONIVEL.pdf>>.

¹⁰ <<http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Documents/IPLANACCIONAR.pdf>>

¹¹ Resolución de la Asamblea General A/RES/61/221, de 20 de diciembre de 2006, sobre *Promoción del diálogo, la comprensión y la cooperación entre religiones y culturas en pro de la paz*.

¹² BASTENIER, M.A.: *Entrevista: desayuno con Edward Nalbandian* (El País, 5/01/2011). VIDAL, C.: *Cincuenta años no es nada* (La Razón, 7/02/2011). PRIETO, M.: *El «mix» cultural* (La Razón, 6/02/2011).

¹³ SORIANO, R. y RUBIALES, F.: *La Alianza de Civilizaciones. Un proyecto de Naciones*

Unidas a propuesta del Gobierno español. Revista Internacional de Pensamiento Político. II época. Vol. 3, 2007; págs. 99 y ss.

¹⁴ Segundo Plan de Acción del Alto Representante, VI.2, 108.

¹⁵ Resoluciones y Documentos de la Asamblea General A/RES/61/221, A/RES/62/90, A/62/337 y A/RES/63/22.

¹⁶ Segundo Informe del AR, apartado I.4 (Documento de la Asamblea A/63/914).

¹⁷ Segundo Plan de Acción del AR, IV.5, 45-50. Tercer Informe, Anexo, E.

¹⁸ *MoUs*, en sus siglas en inglés. Los distintos memorandos concertados por la Alianza pueden consultarse en <<http://www.unaoc.org/content/view/227/217/lang.es>>.

¹⁹ Segundo Plan de Acción, IV.2, 37. Tercer Informe del AR (documento A/65/349), III, 19-20.

²⁰ En el Segundo Plan, apartado V, 68-69, se les denomina «Embajadores de Buena Voluntad de la Alianza de Civilizaciones» (*AoC Goodwill Ambassadors*).

²¹ En el I Foro de Madrid, el Alto Representante presentó un documento base destinado a servir de guía de actuación de los Embajadores (*Concept Paper on Network of AoC Ambassadors*).

²² Plan de Acción global 2007-2009, *Introducción*.

²³ Segundo Informe del ARSG, apartado II.10.

²⁴ Apartado I.3 de la Parte 1 del Primer Plan de Acción del Alto Representante.

²⁵ Segundo Plan global 2009-2011, apartados 40-42. Tercer Informe, apartados 22-23.

²⁶ Cf. <http://www.unglobalcompact.org>; Tercer Informe del AR, apartado 25.

²⁷ Puede verse su listado en <http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Paginas/planes_nacionales.aspx>.

²⁸ <<http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Documents/EstrategiaSarajevo.pdf>>.

²⁹ <<http://www.maec.es/es/Home/Alianza/Documents/Declaracionsarajevo.pdf>>.

³⁰ http://www.maec.es.../DOCUMENTOES_RATEGIAREGIONALMEDITERRANEA.pdf.

³¹ http://www.maec.es.../PLANACCIONEST_RATEGIAREGIONALMEDITERRANEA.pdf.

³² Segundo Informe del ARSG, apartado III.29 y 30. Tercer Informe, párrafo 40.

³³ Segundo Plan de Acción 2009-2011, V, 2.7,85-86. Tercer Informe, apartados 59-60.

³⁴ Cf. 2º Informe, apartado 33 (de becas de la Alianza) y Tercer Informe, 56-62).

³⁵ Vid. en <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>>.

³⁶ GARAUDY, R.: *El diálogo entre Oriente y Occidente. Las religiones y la fe en el siglo XXI*. Edic. El Almendro. Córdoba, 2005; pág. 103.

³⁷ Cf. SHAYEGAN, D.: *La luz viene de Occidente. El reencantamiento del mundo y el pensamiento nómada*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2008.

³⁸ ELORZA, A.: «La conveniencia y el obstáculo». En: GARCÍA CASANOVA, J.F. (ed.): *Encuentro y alianza de civilizaciones. 12 miradas*. Ed. Univ. de Granada, 2009; pág. 85.

³⁹ Vid. Anexo al Documento de la Asamblea General A/54/546.

⁴⁰ Documento de la Asamblea General A/60/259.

⁴¹ CANTÓN MAYO, I.: *La educación para la paz como competencia curricular*. En MONCLÚS, A. y SABAN, C.: *Educación para la paz. Enfoque actual y propuestas didácticas*. Ediciones CEAC. Barcelona, 2008, págs. 133-134.

⁴² ALCAIDE FERNÁNDEZ, J.: *Las actividades terroristas ante el Derecho Internacional contemporáneo*. Ed. Tecnos. Madrid, 2000; págs. 86 y ss.

⁴³ Resolución A/RES/60/288, apart.primerio.

⁴⁴ Doc. de la Asamblea General A/62/337.

⁴⁵ La OIM no forma parte del Sistema de Naciones Unidas, aunque hay páginas webs de la ONU que la consideran Organismo cercano (sobre la colaboración con la Alianza: Tercer informe, 74-75).

⁴⁶ SAN MARTÍN SALA, J.: *Teoría de la cultura*. Síntesis. Madrid, 1999; págs. 23-35 y 38.

⁴⁷ Cf. ARISTÓTELES: *Política*, 1252^b y 1255^a. TOUCHARD, J.: *Historia de las ideas políticas*. Ed. Tecnos. Madrid, 2004; págs. 26-27,

- 54-55. SHAYEGAN, D.: *La luz viene de Occidente. El reencantamiento del mundo y el pensamiento nómada*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2008; pág. 30. GRIMAL, P.: *El imperio romano*. Ed. Crítica. Barcelona, 2000; pág. 27. PIRENNE, H.: *Mahoma y Carlomagno*. Alianza Ed. Madrid, 2003; pág. 24. VITORIA, F.: *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1975; págs. 96 y ss. y 117-118. COLOMER, F.: *Un diálogo sin fronteras. Desde Las Casas a la Alianza de Civilizaciones*. Univ. Jaume I. Castellón, 2008; págs. 115 ss.
- ⁴⁸ BENVENISTE, E.: «Civilización. Contribución a la historia de la palabra». En *Problemas de Lingüística General. VI. Léxico y cultura*. Ed. Siglo XXI. México, 1971; págs. 210-218; BRAUDEL, F.: *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Ed. Tecnos. Madrid, 1975; págs. 12 y 13.
- ⁴⁹ KUPER, A.: *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós. Barcelona, 2001; p. 42.
- ⁵⁰ SPENGLER, O.: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*; volumen I. Ed. Planeta-De Agostini. Barcelona, 1993; págs. 25, 26 y 54.
- ⁵¹ Citado por BENVENISTE, *ob. cit.*, pág. 216.
- ⁵² TODOROV, T.: *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg. Barcelona, 2008, pág. 49. GLUKSMANN, A.: *Occidente contra Occidente*. Taurus. Madrid, 2004; pág. 187.
- ⁵³ Cf. HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 2008; págs. 148, 156, 634 y 648.
- ⁵⁴ Cf. TRUYOL Y SERRA, A.: *La sociedad internacional*. Alianza Editorial. Madrid, 1985, págs. 56-80.
- ⁵⁵ LORIMER, J.: *Principios de Derecho Internacional*. Ed. J. García. Madrid, 1888; págs. 67 ss.
- ⁵⁶ TRUYOL Y SERRA, *ob. cit.*, págs. 73-74.
- ⁵⁷ BUSTOS, *ob. cit.*, pág. 15.
- ⁵⁸ LISZT, F.v.: *Derecho Internacional Público*. Gustavo Gil. Barcelona, 1929, pág. 11.
- ⁵⁹ PEÑAS ESTEBAN, F.J.: *Estándar de civilización. Las historias de las relaciones internacionales*. Revista Jurídica de la Univ. Autónoma de Madrid, nº 1, 1999, pág. 107.
- ⁶⁰ KUPER, *ob. cit.*, pág. 42.
- ⁶¹ COURMONT, B.: *La guerra: una introducción*. Alianza editorial. Madrid, 2010; pág. 34.
- ⁶² Sobre Lévi-Bruhl, cf. POLIAKOV: *La causalidad diabólica. Ensayo sobre el origen de las persecuciones*. Muchnik Editores. Barcelona, 1982; págs. 13-20.
- ⁶³ LÉVI-STRAUSS, C.: *Mito y significado*. Alianza Editorial. Madrid, 2008; págs. 37-51.
- ⁶⁴ BEDJAoui, M.: *La visión de las culturas no occidentales sobre la legitimidad del Derecho Internacional contemporáneo*. Anuario de Derecho Internacional. Universidad de Navarra. Vol. XI, 1995; pág. 39.
- ⁶⁵ MAZRUI, A.A.: *A world federation of cultures. An african perspective*. The Free Press, MacMillan Publishing Co., Inc. Nueva York, 1976.
- ⁶⁶ GARAUDY, R.: *Diálogo de civilizaciones*. Ed. Cuadernos para el Diálogo. Madrid, 1977.
- ⁶⁷ SÉDAR SENGHOR, L.: *El diálogo de las culturas*. Mensajero. Bilbao, 1995; pág. 11.
- ⁶⁸ GARAUDY, R.: *Mi vuelta al siglo en solitario*. Plaza y Janés. Barcelona, 1991; págs. 29-36.
- ⁶⁹ Cf. ARÍSTEGUI, G.: *Contra Occidente: La emergente alianza antisistema*. Ed. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008.
- ⁷⁰ *La Vanguardia*, 20/07/2008; <<http://www.eurotalent.es>>; FIGUERAS, A.: *Ubuntu. Sudáfrica, el triunfo de la concordia*. Ed. Plataforma. Barcelona, 2010. <<http://www.ubuntu.upc.edu/index.php?lg=cat>>.
- ⁷¹ GARAUDY, R.: *Los integristas. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1990.
- ⁷² Vid. LUMBARD, J.E.B. (ed.): *El Islam, el fundamentalismo y la traición al Islam tradicional. Ensayos de especialistas musulmanes occidentales*. Ed. José J. de Olañeta. Barcelona, 2007; págs. 367-431.
- ⁷³ HUNTINGTON, S.P.: «¿Choque de civilizaciones?» Tecnos. Madrid, 2002. HUNTINGTON, S.P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós. Barcelona, 1997; págs. 23, 254, 295, 385, 388-389, 410 y 422. Cf. GARCÍA

PICAZO, P.: *Las relaciones internacionales en el siglo XX: La contienda teórica. Hacia una visión reflexiva y crítica*. Cuadernos de la UNED. Madrid, 2000; pp. 163-164. MERLE, M.: *Forces et enjeux dans les relations internationales (1. Le rôle du facteur culturel dans les relations internationales*. Ed. Economica. París, 1981; pág. 350. PREISWERK, R.: *À contre-courants. L'enjeu des relations interculturelles*. Edition d'en bas. Lausanne, 1984, pág. 244. Cf. NAÏR, S.: *Diálogo de culturas e identidades*. Ed. Complutense. Madrid, 2006; pág. 17. SAID, E.W.: *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz (1995-2002)*. Ed. Random House Mondadori. Barcelona, 2003; págs. 43-51, 250-258.

⁷⁴ HALLIDAY, F.: *El Islam y el mito del enfrentamiento*, Ed. Bellaterra. Barcelona, 2005. CORM, G.: *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2004. SEN, A.: *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Katz Editores. Buenos Aires, 2007.

⁷⁵ REMIRO BROTONS, A.: *Civilizados, bárbaros y salvajes en el nuevo orden internacional*. Ed. McGraw-Hill. Madrid, 1996. GARCÍA NEUMANN, J.: *Neoconservadores y choque de civilizaciones. Hechos y raíces doctrinales*. Ed. Comares. Granada, 2008.

⁷⁶ LÉVI, B.-H.: *¿Quién mató a Daniel Pearl?*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2003; págs. 14, 43 y 74. ZIZEK, S.: *Bienvenidos al desierto de lo real*. Akal. Madrid, 2005; págs. 31-48.

⁷⁷ SAID, E.W.: *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz (1995-2002)*. Ed. Random House Mondadori. Barcelona, 2003; págs. 43-51, 250-258. NASR, S.H.: *«Un ataque de Estados Unidos a Irán supondría su final como superpotencia»*. *El Mundo*, 12/01/2008.

⁷⁸ APPADURAI, A.: *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007; pág. 32. SHAYEGAN, D., *ob. cit.*, pág. 47.

⁷⁹ ROSENAU, J.: *Le touriste et le terroriste ou les deux extrêmes du continuum transnational* (Études internationales, Volume 10, número 2, 1979); cf. <<http://www.erudit.org>>.

⁸⁰ SEN, *ob. cit.*, págs. 27 y 72-75.

⁸¹ VV.AA.: *Crossing the divide. Dialogue among civilizations*. School of Diplomacy and International Relations. Seton Hall University. South Orange, New Jersey, 2001.

⁸² MORIN, E., NAÏR, S.: *Un politique de civilisation*,. Ed. Arléa. París, 1997. MORIN, E.: *Para una política de civilización*. Ed. Paidós. Barcelona, 2009. NAÏR, S.: *Sarkozy o la copia torticera de las ideas* (*El País*, 26/01/2008). NAÏR, S.: *Un détournement. Nicolas Sarkozy et la «politique de civilisation»*. Ed. Gallimard, París, 2008.

⁸³ MAALOUF, A.: *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. Alianza, Madrid, 2009.

⁸⁴ RIFKIN, J.: *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*. Paidós. Barcelona, 2010.

⁸⁵ BUENO, G.: *Zapatero y el pensamiento Alicia. Un Presidente en el país de las maravillas*. Ed. Temas de Hoy. Madrid, 2006; págs. 21-38. vid. BUENO, G.: *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Prensa Ibérica. Barcelona, 2004.

⁸⁶ La cuestión de la representación de las civilizaciones ha sido abordada en el artículo citado de SORIANO y RUBIALES, al que remitimos.

⁸⁷ ARÍSTEGUI, G.: *La yihad en España: la obsesión por reconquistar Al-Ándalus*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2006; págs. 340-342.

⁸⁸ Cf. RAHOLA, P., *Alianza ¿de qué?* *Diario La Vanguardia*, 16/01/2008.

⁸⁹ TOYNBEE, A.-SOMERVELL, D.C.: *Estudio de la historia (Compendio, Vols. I-IV)*. Alianza Editorial. Madrid, 1998; págs. 69-70

⁹⁰ BRAUDEL, F.: *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Ed. Tecnos. Madrid, 1975; págs. 15-16.

⁹¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *Una interpretación de la historia universal (en torno a Toynbee)*. Alianza, Madrid, 1984; págs. 215-216.

⁹² MORIN, E.: *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Ed. Paidós. Barcelona, 2005.

⁹³ Vid. ELIAS, N.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1987. FUMAROLI, M.: *El Estado*

cultural. *Ensayo sobre una religión moderna*. Ed. Acantilado. Barcelona, 2007.

⁹⁴ WARNIER, J.P.: *La mundialización de la cultura*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2002. MATTELART, A.: *Diversidad cultural y mundialización*. Ed. Paidós. Barcelona, 2006.

⁹⁵ DELCAMBRE, A.M.: *Las prohibiciones del Islam. Los derechos humanos, la política, el laicismo, la mujer, el terrorismo...* Ed. La Esfera de los Libros. Madrid, 2006; págs. 85-86 y 93-95.

⁹⁶ HIRSI ALI, A., HAQQANI, H., SILVA-HERZOG, J.: *El Islam a debate: ¿Es el Islam compatible con la democracia?* Letras Libres, nº 75, diciembre de 2007; pág. 10.

⁹⁷ MIKUNDA FRANCO, E.: *Derechos humanos y mundo islámico*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2003, pág. 33.

⁹⁸ RODRÍGUEZ CARRIÓN, A.: «La protección internacional de los derechos humanos y el mundo árabe». En MARTIN MUÑOZ, G.: *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Ed. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe-Agencia Española de Cooperación Internacional. Madrid, 1993; págs. 87-114.

⁹⁹ CHARFI, M.: *Islam y libertad. El malentendido histórico*. Ed. Almed. Granada, 2001; pág. 67.

¹⁰⁰ AKRAM, E.: *El mundo musulmán y la globalización: la modernidad y las raíces del conflicto*. En LUMBARD, *ob. cit.*, págs. 367-431.

¹⁰¹ FERJANI, M.CH.: *Política y religión en el campo islámico*. Ed. Bellaterra. Barcelona, 2009; págs. 230 ss.

¹⁰² ARÍSTEGUI, *ob. cit.*; págs. 343 ss.

¹⁰³ RAMADAN, T.: «La incapacidad de asumir el Islam europeo. La capacidad de Europa de asumir su realidad musulmana». En BARREÑADA, I. (ed.): *Alianza de Civilizaciones. Seguridad internacional y democracia cosmopolita*. Editorial Complutense. Madrid, 2006; pág. 123.

¹⁰⁴ ABDO, G.: *Falsos profetas*. Foreign Policy edición española. Agosto-sept. de 2008.

¹⁰⁵ BARRETT, R.: *Time to Talk to the Taliban* (*The New York Times*, 18/10/2010).

¹⁰⁶ MERLE, M.: *Forces et enjeux dans les relations internationales (1. Le rôle du facteur culturel dans les relations internationales)*. Ed. Economica. París, 1981; págs. 339 y ss. En igual sentido, BUSTOS, *ob. cit.*

¹⁰⁷ HOLMES, S.: «Al Qaeda, 11 de septiembre de 2001». En: GAMBETTA, D. (comp.): *El sentido de las misiones suicidas*. FCE. México, D.F., 2009; pág. 235.

¹⁰⁸ PÉREZ MARTÍN, M.A.: *Reflexiones sobre el 11-M. El perfil de un terrorista: Serhane Fakhel Abdelmajid, «el tunecino»*. Revista Hesperia-Culturas del Mediterráneo. Año III, volumen II-2007; pág. 276. La Sentencia de la Audiencia Nacional de 31/10/2007, que condenó a los autores de los atentados del 11-M, recoge también esa impronta religiosa que marcó su organización (hecho probado 8.3.6; <<http://www.elmundo.es/documentos/2004/03/espana/atentados11m.pdf>>). Lo mismo puede decirse de la Sentencia del Tribunal Supremo de 17/07/2008 que confirmó la anterior en vía de casación (Fundamento de Derecho Primero, apartado 5, *in fine*).

¹⁰⁹ DERSHOWITZ, A.M.: *¿Por qué aumenta el terrorismo? Para comprender la amenaza y responder al desafío*. Ed. Encuentro. Madrid, 2004; pág. 9.

¹¹⁰ *Ibid.*, págs. 42, 207-208.

¹¹¹ NYE, J.: *La paradoja del poder norteamericano*. Ed. Taurus. Madrid, 2003.

¹¹² MANOR, Y.: *Les manuels scolaires palestiniens. Une génération sacrifiée*. Berg International Éditeurs. París, 2003; págs. 38-42 y 93-101.

¹¹³ DERSHOWITZ, *ob. cit.*, pp. 200-203 y 208.

¹¹⁴ DRAY, J. y SIEFFERT, D.: *La guerra israelí de la información. Desinformación y falsas simetrías del conflicto palestino israelí*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. Madrid, 2004.

¹¹⁵ SCHMITT, C.: *El concepto de lo político*. Alianza. Madrid, 1988. GÓMEZ ORFANEL, G.: *Carl Schmitt y el decisionismo político*. En VALLESPÍN, F. (ed.): *Historia de la teoría política*, 5. Alianza, Madrid, 2002; págs. 233 ss.