

Lubeck, Paul M.

El renacimiento islámico. Antinomias de los movimientos islámicos en el contexto de la globalización
Estudios de Asia y África, vol. XXXIX, núm. 1, enero - abril, 2004, pp. 41-73

El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58639102>

EL RENACIMIENTO ISLÁMICO. ANTINOMIAS DE LOS MOVIMIENTOS ISLÁMICOS EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN*

PAUL M. LUBECK
University of California, Santa Cruz

Antinomia

1. Una contradicción en una ley, o entre dos leyes con la misma fuerza legal. 1592. *DEE* in *Chetham Misa...*
2. Una ley, estatutos o principio contradictorios; una contradicción en cuanto autoridad. Obs. 1643 *MILTON* *Divorcio II.* iii. (1847) 139/2 Que su pueblo más santo pudiera tal como eran las cosas por su propia antinomia, o contraestatuto, vivir sin reprobación. 1649 *JER.* *Taylor Gt. Exemp.* Add. iv, 48. Las señales que dio el Ángel son directas antinomias de los placeres de la carne. 1656 —*Deus Justif.*, Un antídoto, y antinomia de su gran objeción.
3. Una contradicción entre conclusiones que parecen ser igualmente lógicas, razonables o necesarias, una paradoja, contradiccionidad intelectual. (Según Kant) 1802 *H. C. ROBINSON* *Diario I.* 144 Las antinomias de la razón pura. 1857 *T. Webb* *Intell. Locke ix.* 175 La imaginación sufrió distracción en cada parte por inconcebibles en sentido opuesto; la Mente estaba dividida en contra de sí misma; la Antinomia era su misma ley.

Diccionario Oxford de la lengua inglesa, 2^a ed.

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 26 de agosto de 2002 y aceptado para su publicación el 30 de septiembre de 2002. Fue publicado originalmente como “The Islamic Revival: Antinomies of Islamic Movements under Globalization” en R. Cohen y S. Rai (eds.), *Global Social Movements*, Anthlone, Londres, 2000.

* La palabra *globalization* no debería traducirse en español más que por *mundialización*. Sin embargo, la especificidad que ha cobrado esta palabra en los medios de la crítica política y social hacen necesario emplearla, como un neologismo del español. De cualquier forma, los usos *global* y *globalize* sólo fueron traducidos por “global” o “globalizar” cuando implicaban una fuerte familiaridad con *globalization*. En otros casos, aparecen como “mundializar”, “mundial” o “planetario” (N. del T.).

Que estamos en el vértice a punto de entrar al segundo milenio bajo un régimen despiadado, sin reglas, polarizador, que a la vez integrará a las regiones más avanzadas del planeta y marginará a las más débiles, es algo indiscutible hoy día. Nos guste o no, la *globalización* es la materia determinante y la fuerza social de nuestra era. Más precisamente, una integración mundial mediante un proceso histórico de larga duración, que se inició en el siglo xv. Pero la globalización no es nunca lineal, ya que sus repercusiones están siempre mediatisadas por instituciones específicas, históricamente situadas. De tal modo que la globalización sugiere a la reflexión una *localización* de lo global. La globalización no es tampoco continua: por el contrario, se caracteriza por rachas de crecimiento aceleradas, seguidas por tensión, resistencia y estancamiento. En su fase actual, que se remonta al inicio de los años 1970, la globalización se caracteriza por una integración hipercompetitiva de las finanzas, de la producción, del comercio, de las comunicaciones y de la cultura, a través de las fronteras de lo que fueran estados nacionales hegemónicos —a su vez creados por etapas anteriores de la expansión europea occidental.

¿Qué hay de nuevo entonces? La globalización contemporánea comprime las relaciones espaciotemporales, creando lo que Castells llama “el espacio de los flujos”: es decir, la interacción en red entre grupos geográficamente dispersos, que se da en un “tiempo real” inmediato. De manera acorde, la interacción humana de la vida cotidiana comunicada a través de grandes distancias se convierte actualmente en algo rutinario, incluso “natural” para la minoría de actores que comunican en el interior de este sector recientemente integrado.¹ Así pues, lo que hay de nuevo es la revolución microelectrónica y las redes planetarias —productivas, culturales y sociales— que determinan la profundización y el alcance geográfico de los procesos de globalización.

De hecho, la integración económica mundial y la compresión del espacio tiempo a través de fronteras nacionales cada vez más porosas sólo existen gracias al veloz ciclo innovador que está generando constantemente la nueva infraestructura

¹ Castells, 1996.

electrónica mundial, que consiste en una red compuesta de múltiples estratos de compañías, servicios y redes: esto es, redes transnacionales de computadoras, enlaces de producción alimentados por microelectrónica, sistemas financieros “en línea”, viajes aéreos rápidos y baratos y sistemas de telecomunicaciones por satélite, como el sistema Iridium multisatélites. Este último sistema es la apoteosis de la “no espacialidad”. Sistemas como el Iridium enlazan cualquier localidad geográfica del planeta con acceso inmediato, directo a las comunicaciones mundiales y al sistema de información. Esto representa un cambio radical de acuerdo con cualquier parámetro.

Los críticos suelen confundir los procesos de globalización impulsados por la revolución microelectrónica con las políticas económicas y sociales neoliberales instrumentadas por las élites económicas y políticas de los estados dominantes y por organizaciones multilaterales.² Mientras que el neoliberalismo es la política dominante en esta coyuntura, la revolución microelectrónica constituye la fuerza tecnológica que hace de la versión neoliberal de la globalización una economía y una política social practicables, aun cuando desde la crisis financiera asiática los economistas menos dogmáticos y más realistas (p. ej. Krugman, Rodrik y Sachs) la critican más y más. Es verdad que el neoliberalismo y la revolución microelectrónica surgieron en nuestra conciencia simultáneamente, y están obviamente entrelazados, especialmente en el campo de la industria financiera mundial. Sin embargo, no deberían confundirse ni mezclarse ambos fenómenos, como lo suelen hacer los críticos. Si, echando a volar nuestra imaginación, pudiéramos abolir las políticas económicas y sociales neoliberales, la integración mundial seguiría su curso, ya que lo mundial se encuentra actualmente institucionalizado dentro de la nueva infraestructura electrónica que debe emplear un número cada vez mayor de todos los actores. De hecho, la infraestructura mundial de comunicaciones es fundamental para la reforma democrática. En efecto, debe emplearse para resolver problemas sociales, económicos y del medio ambiente cuyas soluciones se encuentran fuera del ámbito de la soberanía de cualquier Estado nacional individual.

² Hirst y Thompson, 1996.

Por atemorizante que pueda parecer el nuevo régimen mundial a los teóricos de los movimientos sociales y a los activistas preocupados por la justicia social y por la igualdad y la sostenibilidad ambiental, los teóricos sociales críticos no deben olvidar en ningún momento que las estructuras materiales de la globalización fueron, de hecho, predichas por Marx, Weber y otros teóricos sociales inspirados por la Ilustración. Para decirlo con mayor precisión, la lógica y la tendencia estructurales de la expansión capitalista global —mercantilización, desregulación, racionalización, integración trasnacional y polarización social— son inherentemente histórico-mundiales, expansivas y de repercusiones universales. Por muy desconcertantes que puedan ser los crueles hechos de la globalización para aquellos teóricos de los movimientos sociales que creen en el Estadonación como concepto fundador de la movilización social, la integración tecnológica y económica parece ya ser irreversible, salvo que ocurra alguna catástrofe impredecible. No obstante, mientras que las consecuencias estructurales y materiales de la globalización corresponden a las predicciones de los teóricos sociales de la Ilustración, los movimientos sociales y culturales que oponen resistencia a la globalización no corresponden al modelo ilustrado de una secularización, un racionalismo y un progreso evolutivo cada vez mayores.

Lo que no predijo, claro está, la teoría de la Ilustración fue el sorprendente grado de debilidad y de fragmentación que se hace hoy día tan evidente entre los movimientos seculares, emancipatorios, inspirados por la Ilustración, la mayoría de los cuales intentan valerosamente oponerse a la polarización, la inseguridad y la miseria que trae aparejada la lógica hipercompetitiva del neoliberalismo global. Para que quede claro, actualmente se ciernen “tiempos difíciles” sobre los movimientos sociales inspirados por la Ilustración, en las sociedades occidentales, en las que amplios sectores de la población toleran, votan a favor o incluso se adhieren con entusiasmo a los frutos de la globalización. Si buscamos en otros lugares de la periferia no occidental —regiones que anteriormente habían sido la fuente de inspiración (el tercero mundo) para los activistas de movimientos sociales de otras partes— no hay allí mucho consuelo para los teóricos de los movimientos sociales “progresistas”.

En ningún otro lugar como en los países de mayoría musulmana, o lo que Hodgson llama la “Islamidad”, se coartan más severamente las expectativas de la Ilustración: es esta región una aglomeración geográfica en forma de diamante que se extiende a través de Eurasia y África, formando lo que Ernest Gelner llamaba el “cinturón del Corán”. Los estados de mayoría musulmana se extienden desde el sur de Rusia hasta Tanzania en su eje norte-sur, y desde Marruecos hasta Indonesia en su eje este-oeste. Considerado en términos globales, el islam es la religión de crecimiento más rápido en el mundo, a la que pertenece aproximadamente una cuarta parte de la población mundial, una religión que se concentra en algunos de los países más pobres del mundo (p. ej. Sudán, Bangladesh, Pakistán, la India, Nigeria, Mali y Tanzania). Además, impulsado por la inmigración planetaria, el islam se está extendiendo rápidamente en ciudades europeas y norteamericanas.

Más perturbador aún para la teoría de la Ilustración es el hecho de que la expansión triunfal de las fuerzas globalizadoras parece tener *correlación* con la intensificación de la práctica del islam, así como con la migración simultánea de comunidades islámicas hacia nuevos estados y regiones, mediante la acción de la nueva infraestructura global. Esto, a su vez, origina movimientos sociales islámicos con un alto grado de diversidad, complejidad y contradicciones. Espacialmente, estos movimientos se concentran en las ciudades con altos índices de crecimiento de la islamidad y en sus redes de la diáspora. Y sin embargo, ninguna de las teorías inspiradas por el liberalismo, ni tampoco el marxismo, ambas hijas controvertidas de la Ilustración, predijeron la correlación entre la globalización y el auge del renacimiento islámico militante. Aún más difícil para los progresistas anclados en Occidente resulta aceptar el hecho crudo de que en los ámbitos mundial, nacional y local, los movimientos sociales islámicos se han convertido de manera cada vez más importante en la expresión más militante del nacionalismo antiimperialista. Al convertirse en la voz y asumir el liderazgo de los movimientos nacionalistas antiimperialistas —lo que Wallerstein (1983) llama movimientos etnonacionalistas “antisistémicos”—, los movimientos islámicos han desplazado en gran medida en la actualidad a los movimientos seculares na-

cionalistas e izquierdistas en cuanto primera fuerza de movilización de la resistencia contra la dominación política, económica y cultural de Occidente, ya sea real o imaginaria.

Por todo ello, y dado este giro inesperado en el liderazgo de los movimientos sociales en el ámbito mundial, la problemática central de este artículo es explicar la paradójica correlación que hay entre la intensificación de los procesos de globalización y el poder ascendente —discursivo, organizativo y político— de los movimientos sociales islámicos. Este resultado final no fue, sin embargo, predeterminado, ni tampoco derivado enteramente de la orientación estratégica e ideológica de los movimientos seculares. En efecto, tal como Zubaida y Beinin lo subrayan en repetidas ocasiones, el giro en el discurso y en el liderazgo en los estados de mayoría musulmana fue posible por dos razones: internamente, por la represión de las fuerzas izquierdistas por parte de regímenes autoritarios, y externamente por el apoyo generoso que Estados Unidos y sus estados clientes (Arabia Saudita, los Países del Golfo, Brunei) brindaron a los movimientos islámicos como un contrapeso ante los avances realizados por la izquierda secular. El caso más notable es Afganistán, pero también en otros lugares, como Israel, Egipto y Argelia, se fomentó la creación de grupos islamistas, antes de que éstos se convirtieran en amenazas contra el poder dominante. Según Richard Murphy, secretario de Estado adjunto durante dos administraciones Reagan: “realmente incubamos un monstruo en Afganistán”.³ Bin Laden y los talibanes confirman el adagio de que el enemigo de mi enemigo no siempre es mi amigo.

La paradójica relación entre la globalización y el islam

Consideradas desde el punto de vista de la teoría occidental de la Ilustración, la fuerza y las prácticas de los movimientos sociales e intelectuales islámicos ostentan contradicciones flagrantes, rasgos absurdos y paradójicos, que sugieren el uso de la palabra “antinomia”. Al comparar lo que Burke (1998) llama

³ Hiro, 1998, p. 20.

acertadamente un “giro discursivo”, por ejemplo, de los movimientos sociales seculares y nacionales inspirados por la Ilustración a los inspirados por el islamismo, los teóricos de los movimientos sociales deben deconstruir la correlación paradójica entre el renacimiento islámico y la profundización de la globalización.

Por todas partes surgen preguntas espinosas. ¿Por qué, si se toma en cuenta el reclamo de los belicosos doctores oportunistas de la post-guerra, como Fukuyama, de que la globalización es la encarnación del racionalismo, la eficiencia, la abundancia material y los valores democráticos liberales, florecen los movimientos islámicos ante la expansión y la profundización de la globalización? De manera alterna, si éstos no son sino movimientos retrógrados, supervivientes y reaccionarios inspirados por los valores patriarciales del siglo VII, y atractivos principalmente para grupos marginados y *lumpen*, entonces uno respondería haciendo la siguiente pregunta: ¿por qué son los movimientos islámicos tan prominentes en los centros urbanos e industriales, y no en el campo? Más aún, ¿por qué han podido los movimientos islámicos reclutar a los más educados: los graduados en ciencias naturales, los ingenieros, los profesionistas urbanos, e incluso las mujeres de muchos estados de mayoría musulmana? Si los movimientos islámicos son esencial e invariablemente autoritarios y antidemocráticos, ¿qué es lo que explica el apoyo popular durable que tienen y por qué han ganado elecciones en Turquía y en Argelia, tan sólo para ser echados del gobierno por los militares, para regocijo de los demócratas occidentales? Si continuamos con nuestra indagación, ¿por qué resulta tan visible la presencia islámica en la infraestructura del nuevo sistema mundial, es decir en las redes comerciales, los sistemas de comunicación electrónica y en las comunidades migrantes dentro de las ciudades cosmopolitas de Europa y Norteamérica? ¿No han leído estos musulmanes *El fin de la historia y el último hombre*, de F. Fukuyama (1992)? ¿No comprenden su *pronunciamiento*, en el que declara que la única vía hacia la modernidad es el sendero neoliberal democrático regido por el capitalismo mundial? Si nos volvemos a mirar hacia Kant, quien acuñó el término “Ilustración”, la correlación paradójica entre globalización e islamización que

ha producido el término “islam global” no es otra cosa que una *antinomia*: “Una contradicción entre conclusiones que parecen ser igualmente lógicas, razonables o necesarias; una paradoja, una contradictoriedad intelectual”.

Antinomias por las calles de la islamidad

Exploraremos las antinomias y paradojas del “islam global” haciendo girar la rueda etnográfica hacia las ciudades de rápido crecimiento en las que el islam y la globalización se enfrentan. El término general para estos nuevos movimientos sociales es “islamismo”, o integrismo, o “islam político”.⁴ En las calles, los jóvenes urbanos desempleados gritan una frase teleológica con acentos hegelianos: “El islam es el futuro”, o “La solución es el islam”. En Turquía, uno de los estados más industrializados de la islamidad —y su primer estado secular nacionalista— una mujer joven estudiante de medicina que intentaba tomar un examen de cirugía fue expulsada por llevar una pañoleta en la cabeza.⁵ En otros lugares de la islamidad, y en especial en Mala-
sia, un país relativamente industrializado, las mujeres jóvenes de las clases media y trabajadora se cubren voluntariamente para mostrar su oposición a los dictados de los regímenes autoritarios, de mentalidad secular. Enfrentados con gobernantes gerontocráticos y arbitrarios, los activistas políticos están haciendo un llamado a la *shura* —el derecho islámico de ser consultados por los gobernantes— y por lo general insisten en la oportunidad de competir en elecciones democráticas. Un estudio de Kramer (1993:80) sobre las nociones islámicas de democracia no defiende las concepciones occidentales sobre las prácticas político-islamistas:

Los islamistas moderados y pragmáticos a quienes considero como la corriente central de los años 1980 y 1990 han llegado a aceptar elementos clave de la democracia política: el pluralismo (dentro del marco del islam), la participación política, la responsabilidad del gobierno, el respeto de la ley y la protección de los derechos humanos.

⁴ Beinin y Stork, 1997.

⁵ *The New York Times*, 3.17.98: A4.

El islamismo representa el surgimiento de una nueva *intelligentsia* y de nuevos estratos de liderazgo en los estados de mayoría musulmana. Nótese que los islamistas no son reclutados entre los *ulama*, el grupo tradicional, de estatuto de honor clerical, ni tampoco entre las hermandades Sufi (*tariqa*), siendo estos dos grupos los que habían encabezado los anteriores periodos del renacimiento islámico. En cambio, los líderes y sus seguidores son reclutados entre los graduados de modernas universidades nacionales, o incluso occidentales. A diferencia de los *ulama*, que son acusados de aprender de memoria, de imitación y de estancamiento, los intelectuales islámicos son seguidores de la ciencia y están construyendo nuevos discursos políticos y difundiéndolos en casetes de audio, cintas de video, correo electrónico y páginas web (el Ciber-Islam es una realidad, véase: www.ou.edu/cybermuslim) No sólo emplean modernas herramientas de organización y estructuras en “célula” tomadas de los movimientos antisistémicos occidentales, sino que además afirman que están siguiendo un camino alternativo hacia la modernidad, uno que autoconscientemente intenta “islamizar la modernidad”.⁶

¿Quiénes son entonces los “islamistas”?

Para quienes navegan estas aguas por primera vez, puede clarificar la paradoja el describir empíricamente la base de la estructura social a partir de la cual los movimientos sociales islámicos reclutan a sus seguidores. La base social es generalmente de clase media, con frecuencia de ciudades provincianas, y empleados en, o intentando emplearse en el sector de servicios, no el sector manufacturero ni el empresarial. Empezando con el estudio de Mitchell sobre los Hermanos Musulmanes egipcios, que se remonta a los años cincuenta, prácticamente todas las investigaciones confirman que la mayoría de los islamistas provienen de la clase media baja a media, con un notable vigor en las clases de profesionistas de grandes ciudades, como el Cairo.⁷

⁶ Gamarati Tabrizi, 1998.

⁷ Mitchell, 1969; Davis, 1984.

De hecho, de forma paradójica, los islamistas, cuando se les permite competir en elecciones abiertas, tienden a ganar los puestos de liderazgo en ese bastión del activismo modernista: las asociaciones profesionales urbanas (ingenieros, abogados, médicos, profesores y estudiantes universitarios).⁸

Una vez más, paradójicamente, la universidad de origen occidental es el bastión del activismo islámico. Según Roy (1994), los estudiantes de escuela secundaria y de universidad, cuyas aspiraciones de seguridad y de movilidad social se ven frustradas por el estancamiento económico, la corrupción generalizada y la incompetencia burocrática, constituyen una “*intelligentsia* del lumpen” lista a ser reclutada fácilmente. Richards y Waterbury pintan un retrato sombrío de la región del Medio Oriente y del Norte de África (MONA). MONA ocupa el segundo lugar después de África en tasas de crecimiento demográfico; se espera que la población de la región se duplique en los próximos 27 años; y existe una correlación positiva universal entre el islam y la fertilidad.⁹ “La mayoría de los habitantes del Oriente Medio tiene menos de veinte años de edad” (89). “En toda la región la fuerza de trabajo está creciendo más rápido que la demanda de trabajo” y en la mayoría de los casos excede en un 3% anual (91). En los presupuestos gubernamentales se privilegia la educación terciaria y secundaria, y el gobierno está orientado a crear fuentes de empleo para los estudiantes de sexo masculino. En Egipto, por ejemplo, el crecimiento de la matrícula de la escuela secundaria es de un promedio de 14% anual; las inscripciones en el terciario se duplicaron prácticamente entre 1971 y 1984, y las universidades consumieron 38% del presupuesto educativo de 1984 a 1985, cuando cerca de una cuarta parte de las niñas no estaba inscrita en la escuela primaria (119). Y no es que este fenómeno se limite al mundo islámico. Los musulmanes que asisten a la universidad en otros países, especialmente los malasios, descubren que las organizaciones militantes musulmanas, como las filiales de la Hermandad Musulmana, dominan las asociaciones internacionales de estudiantes musulmanes en las universidades occidentales. Y así, en la práctica, la

⁸ Wickham, 1997.

⁹ Richards y Waterbury, 1996, pp. 80-85.

exposición a la educación occidental con frecuencia conecta a los estudiantes musulmanes con las redes de comunicación que nutren el renacimiento islámico mundial.

Veamos el caso de Argel, actualmente escenario de una guerra civil brutal. Una encuesta arrojó que 75% por ciento de los jóvenes de entre 16 y 29 años de edad estaba buscando trabajo, mientras que, al mismo tiempo, “el sistema educativo producía 270 000 poseedores de diplomas. Alrededor de 80% de este grupo de edad seguía viviendo con sus familias; frecuentemente vivían 8 personas en la misma habitación”.¹⁰ Richards y Waterbury (1996) confirman la universalidad de este patrón en otros lugares del Medio Oriente: rápido crecimiento de la población, matrículas secundaria y universitaria saturadas, economías de Estado estancadas y oportunidades de empleo deprimentes para los recién llegados a las filas de la fuerza de trabajo. En general, las políticas de desarrollo fallidas articuladas por regímenes represivos de la región van a generar reservas infinitas de nuevos reclutas para los programas islámicos, extraídos de las clases medias. Por cierto, los estratos menos favorecidos —los desempleados, los migrantes y ciertas fracciones de las clases trabajadoras urbanas y del sector informal— también son reclutados en las organizaciones islámicas, especialmente en Argelia, Turquía e Irán, o bien aceptan gustosos los apreciables servicios de salud, educación o seguridad social. No obstante, el corazón de la base social del islamismo y su grupo de liderazgo vienen del sector de servicios, es decir, de los estratos medios estructuralmente colocados en el gobierno, las escuelas y los mercados.

Para volver a nuestro tema de la antinomia, observemos el reto que significa para los presupuestos de la Ilustración el que uno intente explicar el hecho paradójico de que una alta proporción de islamistas fueron anteriormente miembros militantes de organizaciones marxistas. Por ejemplo, un estudio de los activistas de *Hamas* en Gaza reveló que 60% reconoce una participación anterior en organizaciones marxistas.¹¹ Esta antinomia insinúa una gran similitud con la teología de la libera-

¹⁰ Eickelman y Piscatori, 1996, p. 116.

¹¹ Eickelman, 1997, p. 34.

ción latinoamericana, en la que la izquierda y la iglesia popular se superponen significativamente. De acuerdo con Burgat, desde el Cairo hasta Túnez, los “izquierdistas” y los islamistas han estado enviando, desde hace varios años ya, señales que abrieron de manera efectiva la vía para crear modalidades bastante diferentes a la guerra abierta que ha prevalecido hasta hace poco. Así pues “...parte de la *intelligentsia* secular ha empezado a retomar sus posiciones de una manera que los acerca mucho más a las preocupaciones culturales del enfoque islámico”.¹²

Al tratar de comprender el profundo significado del cambio discursivo a favor de la cultura islámica, el liderazgo y la organización son esenciales para entender la paradoja presentada por la globalización y el resurgimiento islámico. Este cambio discursivo permite a los islamistas cobijarse bajo lo que ha demostrado ser el más potente discurso antisistémico en los estados postcoloniales de mayoría musulmana: el nacionalismo populista y el antiimperialista. Entre la población políticamente activa, este discurso sigue siendo la más poderosa palanca para agitar los movimientos sociales de oposición. Anteriormente, hasta el surgimiento de los islamistas, el discurso nacionalista, antiimperialista había sido propiedad de los nacionalistas seculares: Nasseritas, Ba’athistas, marxistas y otros movimientos inspirados en Occidente. Al intensificarse la reestructuración mundial, y en particular después de que el colapso de la Unión Soviética (1989) la eliminó como un modelo y como una amenaza para la globalización, los grupos gobernantes del secularismo nacionalista perdieron hasta la última parcela de legitimidad que hubieran podido tener estos regímenes gerontocráticos en el pasado. De hecho, el islamismo surgió una vez que estos regímenes hubieron aceptado el dictado del neoliberalismo de instrumentar programas de ajuste estructural (PAE), con lo cual echaron por tierra los niveles de vida, incrementaron el desempleo, y privatizaron las industrias nacionales. Claro está que para los islamistas los PAE fueron bendiciones, desde el punto de vista de la ideología, cayeron como el maná del cielo: venían a confirmar la ilegitimidad de los regímenes que instrumentan los PAE, y al mismo tiempo permitía a los islamistas

¹² Burgat y Dowell, 1993, p. 83.

consolidar su control sobre las capas del nacionalismo populista antiimperialista en el seno de la sociedad civil. Vayamos ahora a las explicaciones del correlato entre la profundización de la globalización, percibida en su punto más agudo como neoliberalismo, y la consolidación de los movimientos sociales islámicos en cuanto el movimiento social más importante de la islamidad.

Explicación cultural de por qué el islam florece en la globalización

En el seno de las creencias y movimientos de los musulmanes, así como en la relación entre unas y otros, abundan las antinomias y las contradicciones; igual sucede entre los procesos de globalización y los movimientos islámicos. Puesto que la falta de espacio no permite una mayor profundización en el tema, baste decir que un amplio espectro de los movimientos islámicos, y no tan sólo islamistas, están ahora mismo compitiendo por seguidores. Si recordamos que la problemática a explicar es el auge de los movimientos islámicos bajo las condiciones estructurales de una globalización rápida, aprovechemos ciertas herramientas teóricas para explicar este contradictorio movimiento.

El concepto de Wallerstein (1983), “etnonacionalismo reactivo”, es útil cuando se trata de ubicar a los musulmanes en un contexto global más amplio. Al asumir que los movimientos sociales antiimperialistas son una combinación dialéctica de nuevas identidades que surgen como una reacción ante el desarrollo de fuerzas sistémicas mundiales, el etnonacionalismo reactivo explica la manera en que los pueblos sojuzgados inventan al mismo tiempo nuevas identidades, con el fin de oponerse a los costos exigidos por los procesos de acumulación de la economía del mundo capitalista. Las identidades islámicas, amén estar sujetas a estos mismos procesos, son más complejas. En la práctica, los musulmanes son sujetos socialmente construidos, con una multiplicidad de posiciones.

Históricamente, en el sentido más general, los individuos podían gozar de una identidad global y reclamarla como miem-

bros de una comunidad universal de creyentes practicantes —la *ummah*— una identidad transétnica que no privilegia ni la etnia ni la nación de los musulmanes. A lo largo de una extensa *durée* histórica, las redes de la *ummah* mundial se renuevan cada año por medio de la peregrinación a La Meca y, en la era contemporánea, gracias a la infraestructura del capitalismo global. En el ámbito de la unidad política territorial, el emirato, el sultanato o el Estado-nación, los musulmanes tienen una identidad definida por la política que administra la ley islámica, la *shari'a*. Mientras que lo ideal es que las normas abstractas gobiernen la *ummah* universal, alguna vez simbolizada por el Califato que llegó a su fin en 1924, los musulmanes reconocen que las instituciones políticas administradas por el Estado son necesarias para hacer respetar la ley islámica. En la práctica, en el ámbito regional y nacional, prevalecen amplias diferencias en cuanto a la interpretación y a las soluciones propuestas; en gran medida debido a diferencias entre sectas y a cuatro escuelas jurídicas en el seno de la mayoría sunnita, no hay un código unificado de leyes islámicas. Recuérdese que la islamidad no cuenta con una autoridad centralizada como la Curia Católica Romana, que pueda racionalizar y hacer respetar un código consistente y universal de leyes (canon). Y finalmente, los musulmanes pueden tener una identidad derivada de la familia o de la localidad y basada en la pertenencia a una secta, en la afiliación a una hermandad, y en los santos (*wali*) locales o tradiciones locales particulares.

La pertenencia a una comunidad universal, global, de creyentes practicantes —la *ummah*— constituye el vínculo más amplio posible de la identidad nacional musulmana. La globalización, irónicamente estimula una oposición etnonacionalista militante que se enfrenta al Estado hegemónico responsable de la administración de las estructuras globales (*id est* Estados Unidos). De manera contradictoria, no obstante, la nueva infraestructura global en realidad integra a los miembros dispersos de la *ummah* al incitar a los musulmanes a comunicar, a estudiar, a intercambiar y a viajar para cumplir con las diversas obligaciones de todo musulmán.

Bryan Turner (1994:86), un teórico de la sociedad civil global y de la ciudadanía social, percibe correctamente la relación

entre la globalización y la concepción musulmana de la comunicación en la *ummah* global:

Es la disponibilidad, en los tiempos modernos, de sistemas efectivos de comunicaciones planetarias lo que hace posible por primera vez la globalización del islam... Aunque el islam había proclamado siempre su estatus universalista, antes del surgimiento de los sistemas contemporáneos de comunicación era en realidad incapaz de imponer este tipo de uniformidad y de universalismo. La paradoja de los sistemas modernos de comunicación es que simultáneamente exponen el islam al consumismo occidental y proporcionan el mecanismo para la difusión de un mensaje islámico planetario.

Explicaciones estructurales del islam global: el modelo de proceso político

Hasta ahora hemos revisado las múltiples identidades situacionales accesibles a los musulmanes, y a las tensiones generadas por su relación contradictoria con los procesos de globalización. Tras haber delineado la base cultural de la identidad y de la acción social, regresemos ahora a examinar la problemática central de este documento: explicar por qué los movimientos sociales islámicos florecen bajo un régimen de globalización intensa. Aunque resulte paradójico desde el punto de vista de la Ilustración, no obstante esta correlación debe explicarse de forma teórica. Así pues, tras haber repasado el poder analítico de varios modelos explicativos, resulta inmediatamente visible que el *modelo del proceso político*, propuesto inicialmente por Doug McAdam, propone un marco convincente para explicar la relación entre la globalización y el islam. De hecho, McAdam (1982) y Smith (1991), quienes escriben sobre el movimiento norteamericano de derechos cívicos y los movimientos de la teología de la liberación respectivamente hacen un alegato convincente sobre el poder explicativo del modelo del proceso político (MPP) aplicado a todos los movimientos sociales. Destilar los elementos clave en medio de un complejo esquema teórico explicativo siempre es, claro está, algo difícil de lograr en un texto breve. Pero hay seis factores esenciales extraídos del empleo del MPP por McAdam y Smith que sugieren algunos elementos clave, conceptos analíticos y procesos subyacentes.

centes para explicar por qué los movimientos islámicos prosperan en la globalización. En breve, el MPP aporta seis factores secuenciales.

1. *Cambios socioeconómicos de amplio alcance*: Éstos se refieren a cambios estructurales de gran escala en la economía, la política y lo social, que perturban la continuidad social y generan tensión social. Estos fenómenos, a su vez, generan inestabilidad social, dislocan los acuerdos de poder existentes, crean inconsistencias de estatus y con ello ofrecen oportunidades para nuevos actores que desean reestructurar las relaciones de poder existentes, es decir la urbanización, la industrialización, los períodos de auge, los colapsos, las guerras, la centralización de Estado y las nuevas transformaciones políticas. Para la islamidad, los cambios seminales han sido la independencia nacional y el *boom* del petróleo de los setenta.
2. *La expansión de la oportunidad política*: A su vez, dadas las perturbaciones asociadas con cambios socioeconómicos, surgen nuevas oportunidades políticas para un grupo agraviado, dicho cambio es medido, en primer lugar, por una mayor conciencia y, en segundo, por la afirmación de la exigencia de los grupos insurgentes de un poder político real. Tarde o temprano, los insurgentes se movilizan con el fin de alcanzar las recompensas y ventajas que derivan del incremento de su espacio en la sociedad que les permite ejercer una influencia con menor riesgo de ser castigado.
3. *La fuerza de las organizaciones autóctonas*: Sin embargo, para llevar a cabo un movimiento social antiinstitucional exitoso, los grupos agraviados deben movilizar los recursos organizativos autóctonos mediante incentivos creativos de “naturaleza ya sea solidaria o material”.¹³ En el contexto islámico, esto se refiere a la movilización de las vastas redes de mezquitas, escuelas, maestros de escuela y “fundaciones pías” (*waqf*) para acrecentar la solidaridad comunal, proporcionar servicios de bienestar social y apoyar el programa político islámista.

¹³ McAdam, 1982, p. 46.

4. *Enlace de los recursos organizativos con la insurgencia:* las organizaciones autóctonas fuertes, de larga trayectoria, le ofrecen a los movimientos insurgentes recursos inigualables: una base de afiliación, un camuflaje legítimo, redes de comunicación, líderes establecidos, incentivos para la solidaridad y “herramientas corporativas” como teléfonos, personal, lugares de reunión (mezquitas o escuelas) y los medios materiales para difundir a su mensaje. Las organizaciones e instituciones islámicas poseen vastos recursos en muchos niveles, que resultan invaluosables para los movimientos de insurgencia.
5. *Liberación cognitiva:* La movilización tiene que construir simultáneamente una conciencia insurgente, de oposición, que pueda ser reinventada como una cultura de oposición llena de sentido, liberada de las restricciones que le impone el discurso institucionalizado vigente. Una vez que se ha construido un nuevo discurso, los grupos agraviados son capaces de acabar con la autoridad de los gobernantes y de las instituciones existentes, de inculcar afiliaciones con un nuevo discurso, y reducir el razonamiento fatalista en favor de la afirmación de derechos legítimos. Idealmente, los insurgentes convencen a los afiliados de que si actúan colectivamente pueden alcanzar, hasta cierto punto, resultados muy deseables. “La conciencia insurgente es un estado de entendimiento colectivo que reconoce que el cambio social es tanto imperativo como viable”.¹⁴
6. *Respuesta al control social:* Una vez movilizado el movimiento social como una amenaza al orden institucionalizado vigente, su viabilidad y su éxito final estarán conformados por la capacidad de los grupos ahora amenazados (es decir, las élites seculares, el Estado poscolonial, los poderes occidentales) para responder en forma efectiva, ya sea mediante concesiones o por la represión, a las demandas de los insurgentes.

En la parte restante de este ensayo, aplicaremos estos conceptos para explicar el ascenso de los movimientos sociales islámicos hacia el final del siglo XX, la era de la globalización acele-

¹⁴ Smith, 1991, p. 62.

rada. Históricamente, este periodo consiste en tres fases distintas. Al aplicar la teoría del MPP a cada fase, uno debe concentrarse en la manera en que el cambio estructural global, la capacidad estatal y la insurgencia islamista interactúan y se dan forma el uno al otro. Por encima de todo, el siguiente análisis se centra en cómo los islamistas insurgentes son capaces de movilizar sus recursos de organización y culturales, sus redes y su visión alternativa, a pesar del triunfo del neoliberalismo y de la integración mundial bajo la hegemonía militar y económica de Estados Unidos. La primera fase se inicia con la caída del Imperio otomano y la abolición del califato de Estambul.

Fase I. El nacionalismo secular y el desarrollo centrado en el Estado

El final de la Primera Guerra Mundial, el establecimiento del modelo de Attaturk para la construcción de un Estado secular y su abolición del califato controlado por los otomanos (1924) marcan el inicio de una ola de movimientos nacionalistas seculars en los estados de mayoría musulmana. Aun cuando aspiraban a alcanzar el ideal “moderno” de un Estado nacional secular, el apoyo a este proyecto se limitaba en gran parte a los centros urbanos, a la *intelligentsia* educada al modo occidental, y a otros grupos políticamente activos. Lo más importante para el proyecto nacionalista era la construcción de un Estado nacionalista moderno, casi secular. La euforia de esta fase prometía acabar con la humillación del colonialismo europeo, así como crear un programa de desarrollo económico moderno, secular y nacional, y centrado en el Estado. También propónia la afirmación de una auténtica identidad moderna nacionalista. Más aún, el discurso nacionalista prometía una miríada de beneficios distributivos asociados con la modernidad patrocinada por la Ilustración, como la libertad, la democracia, la salud, la educación e ingresos cada vez mayores. Los estados del Golfo, Pakistán y en cierta medida Malasia son excepciones al modelo secular nacionalista.

En términos de cambio económico y de la alteración del orden establecido, sobre todo porque bajo el Fordismo las com-

pañías petroleras internacionales administraban los precios del petróleo, la intervención estatal en la sociedad y en la cultura fue la característica más perturbadora de la fase I. La educación islámica fue desplazada por una educación secular moderna, al tiempo que el Estado institucionalizó un aparato de seguridad social que se entrometía en la familia y en las relaciones del hogar a un grado sin precedentes en la historia del islam. Los grupos de oposición islámicos fueron impunemente reprimidos, al tiempo que el discurso modernista secular no fue puesto en duda por eventos políticos perturbadores o mayores por fracturas sociales. La derrota de 1967 y la pérdida de los templos musulmanes en Jerusalén, junto con la crisis de la industrialización estatal de sustitución de importaciones, causaron una desilusión generalizada, y con ello prepararon el escenario para la transición a la segunda fase. El *boom* del petróleo iniciado por la OPEP fungió como la fuerza estructural perturbadora de los movimientos sociales islámicos.

Fase II. La derrota de 1967, la crisis del ISI y el *boom* petrolero

La segunda fase surge a la sombra de la derrota musulmana de la guerra de 1967 —marcada por la pérdida de Jerusalén y de los templos musulmanes— y de la crisis generalizada de la industrialización de sustitución de importaciones. Con la aparición del *boom* petrolero de 1973 a 1974, la Fase II llegó a su apogeo. No es posible sobreestimar el efecto perturbador que tuvo el *boom* petrolero: distorsionó las economías tanto de los productores de petróleo como de los proveedores regionales de mano de obra y materiales para los estados exportadores de petróleo. De manera opuesta al Fordismo, la Fase II está marcada por una inestabilidad económica internacional, una crisis del liderazgo hegemónico, una inflación galopante y un auge de los proyectos de desarrollo industrial financiados por los petrodólares, especialmente en los países exportadores de petróleo. En sus inicios, al menos, la revolución de los precios de la OPEP fue un hecho providencial para las élites políticas de los países integrantes de dicha organización. Recuérdese que nueve de los

catorce países originales de la OPEP tenían mayorías musulmanas, y los saudíes tenían derecho de voto. En realidad, las rentas del petróleo financiaban ahora el apoyo a la visión de Arabia Saudita y de los estados del Golfo respecto al renacimiento islámico a expensas de los estados más pobres y más populosos. De hecho, la nacionalización de la industria petrolera y la revolución de los precios transfirieron un poder nunca visto a las élites que administraban el sector estatal. Por desgracia, el *boom* del petróleo no sólo incrementó la autonomía de las élites de Estado, sino que además reforzó su propensión a privilegiar proyectos industriales fordistas de gran escala, controlados por el Estado, no competitivos, y políticas macroeconómicas poco realistas (por ejemplo, las tasas de cambio).

Las rentas brindaron a las élites estatales no sólo el control de la economía nacional, sino además una riqueza personal a través de los sobornos y mordidas, y de los cuantiosos recursos empleados para mantener una coalición de rentistas despilfarradores alrededor del petro-Estado. De ahí que, en un momento en que los países recientemente industrializados (PRI) de Asia oriental se encontraban reestructurando sus economías y sus sociedades para conformar una industrialización orientada por el Estado, pero incrementadora del mercado y orientada hacia las exportaciones, adecuándose con ello a la creciente internacionalización y a la competencia mundial, las eufóricas élites de los estados exportadores de petróleo estaban institucionalizando un modelo estatista inflexible, centralizado, de desarrollo industrial —el Fordismo periférico. Por desgracia, una vez que el precio del petróleo se desplomó a mediados de los ochenta, la dislocación social fue aún más fuerte en los países de mayoría musulmana, que dependían directa o indirectamente de las rentas del petróleo. Estos estados tenían que caer, porque esas rentas eran una bendición no merecida, como el maná del cielo, y no habían crecido a partir de una estructura social disciplinada de acumulación, como la de la industrialización orientada a la exportación del Asia oriental. En contraste con Asia oriental, los estados que dependían de las rentas del petróleo buscaban crear un Fordismo periférico clásico: empresas muy protegidas, centralizadas, propiedad del Estado, como refineries, altos hornos, e industrias de profunda substitución de im-

portaciones, como los automóviles. Claro está que ninguna de estas industrias alcanzó un nivel de competencia, y típicamente dependieron de los subsidios del erario público tras la caída de los precios y la reducción de la relativa autonomía del petro-Estado de rentistas, que operó el neoliberalismo mundial.

Al ser la hacinada ciudad un incubador del islamismo, el verdadero sesgo urbano de destrucción del *boom* petrolero merece ser enfatizado. Si nos concentrarmos en la dislocación del populoso sector agrario, Alan Richards (1987) nos recuerda que los *booms* petroleros (*id est*, la enfermedad holandesa) incrementan los ingresos urbanos, estimulan el crecimiento de la construcción, aumentan las tasas de inflación y alientan los comportamientos orientados a la obtención de renta. Estos cambios, a su vez, alientan un descenso del intercambio comercial para los productores rurales, incrementan la migración del campo a la ciudad, estrechan los mercados de trabajo rurales y provocan alzas en los salarios rurales, para competir con los salarios urbanos, en ascenso vertiginoso. La producción de alimentos debe declinar. Mientras tanto, las ciudades absorben números ingentes de inmigrantes rurales sin formación, atraídos por los salarios más altos; estos trabajadores laboran entonces con frecuencia en vastos proyectos de construcción ideados por las élites de rentistas (que en estos casos lucran gracias a los sobornos asociados con los contratos de construcción). Por consiguiente, las importaciones de alimentos crecen, como resultado de un cambio en los gustos a favor de la comida importada (o sea, azúcar, arroz blanco y pan blanco). Como respuesta, un régimen rebosante de petrodólares comúnmente inicia modelos de irrigación de capital intensivo, controlados por el Estado, y alienta a sus aliados (el estrato urbano de funcionarios comerciantes-burócratas-militares) a invertir en la producción de alimentos de lujo, como las aves de corral y la carne. Asistidos por sus conexiones con el Estado, a éstos se les concede maquinaria de capital intensivo subsidiada por éste, fertilizantes importados a precios de subsidio (la Revolución Verde) y, en Nigeria, incluso un acceso privilegiado a los proyectos de desarrollo agrícola financiados por el Estado y administrados por el Banco Mundial.

Con el tiempo, el *boom* petrolero produjo un coctel social inflamable en los estados de mayoría musulmana. Entre los

factores clave están: la corrupción oficial generalizada, la falta de disciplina organizativa, la búsqueda de renta, la expansión de la educación superior sin considerar la demanda de graduados, y la intensificación de la intervención del Estado en la sociedad. Todo esto erosiona la legitimidad de los estados seculares incluso antes de la crisis de los ochenta. En otras partes, la falta de empleo en los estados del Golfo llevó a los migrantes musulmanes hablantes del árabe, y otros, a entrar en contacto con los discursos radicales de un islam muy politizado, al tiempo que internacionalizó la fuerza laboral y las economías de los países no productores de petróleo, todo lo cual generó inestabilidad y cambio, perturbó severamente los acomodos del poder existente y sentó las bases para la explosión de las fuerzas sociales, como la Revolución iraní.

Fase III. La revolución urbana, la quiebra petrolera y el neoliberalismo global

Tras el desplome de los precios del petróleo, de un máximo de \$41/barril en 1981 a menos de \$8/barril en 1986, las sociedades, ya perturbadas por el *boom* del petróleo entraron en la fase desgarradora de la quiebra. Las instituciones multilaterales pronto se encontraron administrando programas de ajuste estructural (PAE), una receta neoliberal que continúa más o menos vigente hasta la fecha. Antes de llevar a cabo los cambios asociados con el ajuste estructural neoliberal, deben ponerse en perspectiva los efectos políticos de un evento político volcánico como fue la insurrección urbana conocida como Revolución iraní (1978-1982). Esta revolución no sólo ejerció un poderoso “efecto de demostración” en otros insurgentes islámicos, sino que cambió profundamente la perspectiva que cada musulmán tenía respecto a lo que era posible construir políticamente a partir de un discurso islámico innovador como el articulado por Jomeini. En pocas palabras, fue una ruptura hegemónica de proporciones mundiales para el islamismo. Hubo allí una auténtica transformación revolucionaria islámica, y a la vez una de las pocas que hubieran sobrevivido a la activa beligerancia del hegemónico mundial, Estados Unidos, que, junto con

Arabia Saudita y otros estados del Golfo patrimonialmente gobernados, financiaron y apoyaron el ataque iraquí al gobierno republicano islámico de Irán. Irónicamente, a pesar de la destrucción de la primera guerra del Golfo, Irán ha sobrevivido y está liberalizando sus instituciones, mientras que Irak, el autoritario, el secular, está aislado y en ruinas.

Zubaida (1989: 40) aprehende de manera magnífica el efecto electrizante de la Revolución iraní en la conciencia popular musulmana:

Ahí estaba: una revolución islámica que era populista y antiimperialista, que había ostentado algunos de los vocabularios y eslóganes de la izquierda. Para algunos era como si, contrariamente a las ideologías importadas del marxismo o del nacionalismo, el islam en su forma política y progresista fuera más accesible al pueblo, pues surgía, como de hecho lo hace, de sus raíces históricas y culturales. El islam político se hizo de muchos reclutas, de respetabilidad y de viabilidad política, se estableció firmemente como una corriente dominante.

Un factor que contribuyó a la institucionalización de la Revolución iraní, aunque fue mucho más importante para reunir las llamas de los movimientos islámicos sunnitas, fueron los excedentes de los petrodólares distribuidos por los estados del Golfo conservadores y monárquicos (Arabia Saudita, Kuwait, Unión de Emiratos Árabes). Las distribuciones de patrocinios de los sauditas por toda la islamidad le quitó el poder discursivo a los pensadores urbanos modernistas que vivían en estados seculares y lo reorientó hacia interpretaciones muy conservadoras del islam privilegiadas por los sauditas, como por ejemplo las interpretaciones monárquicas de Wahabbi-Hannabali. Al-Azmeh (1993), por ejemplo, afirma que “El Petro-Islam... ha roto el monopolio secularista y nacionalista cultural, mediático y, en menor grado, educativo del Estado árabe moderno.” Una vez más, una vez que las rentas del petróleo se desmoronaron y con ello redujeron el contrapeso de los estados seculares hacia los actores islámicos, el patrocinio saudita se hizo cada vez más influyente entre los grupos islámicos, al financiar mezquitas, escuelas, universidades, clínicas y servicios de seguridad social.

Si regresamos a la instrumentación de los ajustes estructurales neoliberales en los estados de mayoría musulmana, la deci-

sión del jefe de la Reserva Federal, Paul Volker, de restringir el crédito para retomar la disciplina de la economía mundial, muy pronto llevó a la cesación de pagos de México en 1982 y al inicio de la crisis de la deuda del Tercer Mundo. El FMI y el Banco Mundial abogaron agresivamente por una transición a partir de un régimen de industrialización dirigida por el Estado y orientada a la sustitución de importaciones, hacia un desarrollo privatizado determinado por la exportación y una integración en el mercado capitalista mundial. Las condiciones económicas del principio de los ochenta permitieron al FMI y al Banco Mundial promover este programa —el consenso neoliberal de Washington— de manera incluso más enérgica al poner condiciones a los préstamos que ofrecía para aliviar la crisis de la deuda. El típico programa de alivio de la deuda y ajuste estructural del FMI/BM elevaba el precio de los alimentos y de otros productos de consumo básicos, hacía recortes en el gasto gubernamental para servicios sociales, educativos y de salud, reducía el papel del sector público y promovía la integración con el mercado capitalista mundial mediante un desarrollo orientado a las exportaciones.

Al emascular las capacidades del Estado, el ajuste estructural traía una ganancia imprevista de nuevas oportunidades políticas para los movimientos islámicos, además de una inyección de conciencia insurgente, que permitía a los islamistas asumir la identidad de la resistencia nacionalista al dominio extranjero sin encontrar rival, gracias a la supresión de la izquierda secular. No puede exagerarse la perturbación social causada por el ajuste estructural. A consecuencia del ajuste estructural, la capacidad del Estado para cooptar los movimientos de oposición se redujo, y los servicios se restringieron cada vez más a la clase media urbana y a las áreas elitistas. La distribución del ingreso se polarizó. El ajuste estructural pasó a significar que los estados no tenían la capacidad de aportar los niveles de servicios previamente establecidos, ni podían garantizar el suministro adecuado de bienes para todos los sectores de su territorio y población, lo que socavó los términos del pacto establecido durante la fase fordista de desarrollo secular nacionalista y populista dirigido por el Estado. El vacío político y moral dejó al descubierto grandes oportunidades políticas que fueron apro-

vechadas por los islamistas, quienes establecieron una base social al ofrecer los servicios sociales que los diversos estados no habían podido proporcionar.¹⁵ Los insurgentes islámicos le dieron nueva forma al contenido populista nacionalista de su discurso insurreccional. Lo que era más importante aún, vincularon la corrupción, el autoritarismo, las violaciones a los derechos humanos y la degeneración moral (asociada a la importación de bienes de consumo occidentales, como las series de televisión) de las élites del Estado vigente con su imposibilidad de aportar los servicios sociales necesarios y las oportunidades económicas para los que ingresaban al mercado de trabajo. Las triunfales políticas neoliberales económicas y sociales, para tristeza de los observadores informados, fueron las comadronas que ayudaron a nacer un creciente islamismo ascendente en la sociedad civil.

La resistencia popular a los PAE ha sido común a un gran número de países musulmanes con ideologías políticas muy variadas, como por ejemplo Marruecos, Argelia, Egipto, Túnez, Nigeria, Malasia, Indonesia, Senegal, Pakistán y Jordania.¹⁶ La reestructuración neoliberal de las economías musulmanas ha exacerbado el sentimiento populista y reagrupado a los moderados en torno a la oposición radical islámica contra las políticas deflacionarias impuestas a las élites seculares por sus patrones globales. Desde la perspectiva musulmana, al reducir los subsidios del Estado y limitar la inversión estatal para el empleo, los PAE empobrecen a los más vulnerables en la comunidad musulmana, es decir a los pobres, los viejos y los débiles. Esto último se percibe como una indignante intromisión y un reto a los principios islámicos de caridad. Más aún, los PAE no sólo violan las prohibiciones musulmanas respecto a pagar intereses sobre las deudas, y también la obligación del Estado de brindar alivio a los pobres (*zakkat*), generalmente entendido como subsidios gubernamentales para necesidades básicas; además de todo esto, la administración transparentemente extranjera de los PAE hace volatilizarse con rapidez la más fina capa de legitimidad que pudieran conservar las élites políticas seculares.

¹⁵ Wickham, 1997.

¹⁶ Seddon y Walton, 1994.

Imaginemos con empatía, por un momento, la angustia de un funcionario del tesoro de un país de mayoría musulmana que acaba de firmar un acuerdo FMI de reestructuración de la deuda en las oficinas centrales del FMI en Washington. A su regreso, deberá justificar el haber administrado un programa que los militantes musulmanes perciben como gobernado por la usura, controlado por los extranjeros y envuelto en una dependencia que no hace sino reproducir un Estado secular corrupto e ilegítimo. Igualmente importante es que los PAE no sólo limitan la capacidad del Estado para cooptar a sus adversarios, sino que además fomentan el que los económicamente débiles en los centros urbanos se confíen a la redistribución de los bienes de primera necesidad (alimento, medicinas, etc.) llevada a cabo por las asociaciones de caridad islámicas, y no por las agencias de asistencia social del Estado. En ciertas situaciones, las organizaciones islámicas se han convertido en un servicio estatal paralelo de seguridad social. La movilización islámica de la sociedad civil en el contexto de los PAE no puede sino confirmar a las clases populares el fracaso abismal del Estado secular post-colonial para satisfacer sus aspiraciones. Más que nada, el discurso islamista es tanto global como local, auténtico y accesible, porque los militantes no necesitan enseñar los conceptos fundamentales de Hegel, Marx o Locke. Todos conocen el vocabulario de la alternativa islámica, que entendían ya al tratarse de una cultura local. Un antagonista declarado del islam, el conservador Samuel Huntington, reconoce la ventaja en cuanto a términos de poder que los recursos organizativos autóctonos ofrecen a los islamistas, comparados con los liberales.

Estos últimos (islamistas) pueden operar en el interior y en el exterior de una red de mezquitas, organizaciones asistenciales, fundaciones y otras instituciones musulmanas que el gobierno percibe que no puede suprimir. Los demócratas liberales no tienen una cobertura como ésta y por lo tanto son controlados o eliminados por el gobierno con mayor facilidad.¹⁷

¹⁷ Huntington, 1996, p. 112.

Gobernabilidad global, dogma neoliberal y la cuestión de la democracia

A pesar de los cortes debido a la falta de espacio, nuestro análisis confirma la forma en que los cambios económicos y sociales en el ámbito mundial se articulan con el renacimiento islámico a lo largo de tres fases distintas. Los islamistas sacaron ventaja de las oportunidades políticas que les ofrecían las múltiples crisis del Estado secular poscolonial y el ciclo petrolero de *boom* y quiebra. Resulta aparente desde un principio que los grupos islámicos son expertos en movilizar los recursos organizativos autóctonos, desde las escuelas hasta las mezquitas, y de ofrecer incentivos tanto materiales como morales a sus seguidores. Claro está que el poder islámico recibió un enorme impulso por cuenta de los administradores financieros de la globalización y de los artifices de políticas multilaterales que no han escuchado las advertencias de Polanyi (1944) sobre la manera en que las fuerzas del mercado no reguladas generan inseguridad y movimientos sociales extremistas.¹⁸ La poco realista insistencia en instrumentar programas de ajuste estructural deflacionarios en el mundo entero, sin tener en cuenta la imposibilidad de cumplir con las metas de sus políticas (por ejemplo, en Indonesia) sugiere que se trata de una teología dogmática más que de una ciencia social falsificable. En efecto, tal como hemos demostrado, los PAE funcionan como una verdadera campaña de reclutamiento para el movimiento islámico. Localmente, los esfuerzos de los funcionarios seculares del Estado por extender licencias a las mezquitas y ejercer control social sobre los grupos insurgentes islamistas han demostrado ser en extremo ineficaces y muy costosos en lo que a vidas humanas se refiere.

A pesar de que no tienen la organización jerárquica de las iglesias occidentales, los movimientos islámicos son, en cuestión de organización, expertos y pragmáticos. Se apoyan en redes creadas muchas veces por agrupaciones académicas y de estudiantes, y éstas, construyen las densas mallas de asociaciones musulmanas que conectan entre sí a mezquitas, escuelas,

¹⁸ Polanyi, 1944.

asociaciones de asistencia, asociaciones de peregrinos, clínicas, actividad misionaria, asociaciones de desarrollo comunitario, asociaciones de estudiantes, y versiones islámicas de la mayoría de las organizaciones que existen en Occidente.¹⁹ Cuando los movimientos sociales islámicos movilizan a estas asociaciones y redes, cumplen con el criterio propuesto por McAdam y Smith para explicar el éxito de los movimientos sociales. En el frente político, resulta a todas luces aparente que, cuando son reprimidas por regímenes autoritarios, las organizaciones de la sociedad civil del islam constituyen una alternativa organizacional ante el Estado, y cuando se les permite competir, tienen mucho éxito en las elecciones pluralistas de corte democrático. Cuando los poderes occidentales apoyan a regímenes autoritarios (por ejemplo Argelia, Egipto y Turquía) la evidente hipocresía alimenta el ultranacionalismo y socava las tendencias democráticas dentro del movimiento islámico.

Cuando estas organizaciones paralelas de la sociedad civil tienen oportunidad de competir en las elecciones, como en Jordania, Argelia, Turquía y Malasia, los islamistas han tenido un éxito que rebasa todas las expectativas. Dado que los islamistas combinan una disciplina organizativa moderna con una identidad comunitaria proteica y tácticas pragmáticas, sus esfuerzos por convertir su fuerza en el seno de la sociedad civil en poder electoral ha sido sorprendentemente exitoso. En Argelia y en Turquía, los logros obtenidos por medios democráticos liberales fueron atajados por las alianzas militares seculares, con trágicos resultados en el segundo de los países. Cuando se les bloqueó la posibilidad de participar en la política electoral, como en Egipto, los islamistas se reorientaron hacia organizaciones de la sociedad civil y lograron controlar muchas asociaciones profesionales, tan sólo para caer bajo el control judicial del Estado.

En Túnez, a pesar de afirmar su pluralismo democrático, y estar de acuerdo en plegarse a las reglas de la democracia occidental, el partido islamista (MTI) fue declarado ilegal y su líder, Ghannushi, fue arrestado por traición, sentenciado a cadena perpetua y más tarde obligado a salir del país. Y las recientes elecciones municipales en Irán confirman el empuje genera-

¹⁹ Sullivan, 1994.

cional por un cambio democrático. Nótese que en los casos de Túnez, Egipto y Argelia, el gobierno francés dio su apoyo al régimen autoritario, llegando hasta concederle al presidente Mubarak, de Egipto, un reconocimiento: el de un premio a la democracia y los derechos humanos.²⁰ Citando reportes sobre derechos humanos, Burgat observa que la tortura es empleada en forma usual en contra de los presos políticos en Argelia y en Egipto, y los casos suman al menos 34 000 en Argelia y probablemente más en Egipto. Finalmente, Burgat afirma en un tono mordaz que si las tácticas del Estado argelino fueran empleadas contra un partido político occidental, "yo lo convertiría en el grupo Armado Islámico en cuestión de semanas..." Para Burgat, a pesar del papel del islam, el núcleo del conflicto es muy ordinario en una generación que ha detentado el poder durante los últimos treinta años y una nueva generación política a la que no se permite tener acceso al poder político.

Conclusión: las implicaciones del islam global

Las afiliaciones y redes islámicas tienen repercusiones mundiales más allá de los movimientos sociales insurgentes. En comparación con sus rivales, las prácticas culturales islámicas, las obligaciones rituales y las instituciones fomentan y apoyan un grado inusualmente elevado de movilidad geográfica, que se origina principalmente en las redes de comercio y religiosas, que se dedican a la vez al comercio, al servicio a peregrinos y a actividades misionarias. Históricamente, las migraciones emprendidas para adquirir conocimientos religiosos fue siempre una práctica honorable, prestigiada y común. Por lo general lo eran también la práctica religiosa, la movilidad estimulada y las comunidades de musulmanes dispersas en redes de comercio y de peregrinación.²¹ Y lo que es más importante, la peregrinación al Hijaz (*hajj*), requerida de una obligación para todos los musulmanes que tengan la capacidad, ha creado una densa malla de comunidades comerciales y de peregrinación por Asia, Eu-

²⁰ Burgat, 1977, p. 37.

²¹ Eickelman y Fiscatori, 1990.

ropa y África mucho antes de la era moderna. Para los lectores del Occidente, el mensaje global es: “el islam llegará a su comunidad muy pronto”, si no es que ya ha llegado. Históricamente, dichas redes institucionalizaron una tradición particular del “cosmopolitismo” global de los musulmanes y el fomento de la movilidad geográfica antes de la era de la globalización. Así pues, la manera en que los procesos de globalización se articulan con esta tradición del cosmopolitismo musulmán en un contexto social determinado contribuye a formar identidades más amplias, más incluyentes entre los musulmanes. Todas estas dimensiones cosmopolitas del islam, que ahora están entrelazadas en la estructura de la globalización, han establecido una red paralela de asociaciones musulmanas internacionales; un resultado de esto fue la movilización en apoyo a las víctimas musulmanas en Bosnia. Aun cuando puede ser contraintuitivo para la mayoría de los observadores, la globalización de hecho ha incrementado las oportunidades de comunicación y de asociación de las otrora aisladas y diferenciadas comunidades musulmanas de la *ummah* global.

La mejor medida de liberación cognoscitiva y de conciencia insurgente se encuentra en la vasta y novedosa literatura, producida en la actualidad por los musulmanes, sobre la modernidad, la justicia, la gobernabilidad y, cada vez más, los derechos humanos. Resulta claro que los musulmanes están conformando la agenda política en muchos países. En respuesta a los esfuerzos de los estados por ejercer un control social, los islamistas se muestran muy activos. Sus acciones incluyen: organizar manifestaciones, movilizar a la sociedad civil en contra del ajuste estructural, construir escuelas, clínicas y centros de empleo y preparar personal para ellas, protestar contra las aventuras militares de los norteamericanos en el mundo musulmán, exigir caridad (*zakkat*) para los pobres, denunciar la represión y la tortura y, lo más importante, construir instituciones paralelas que dispensen apoyo material, social y emocional a quienes han sido marginados por el avance implacable del neoliberalismo global.

El islamismo, al adueñarse estratégicamente de las especies del nacionalismo antiimperialista, un discurso anteriormente controlado solamente por movimientos seculares nacionalistas e izquierdistas, se ha convertido en el movimiento social antisistema.

témico más extenso y militar del mundo. Sin embargo, el islam tiene la ventaja de ser simultáneamente una identidad etnonacionalista y un movimiento de resistencia frente a la subordinación a los dictados de la economía capitalista mundial. Al apoderarse del espacio dejado por el Estado adelgazado, los islamistas se han convertido en la fuerza política mejor organizada en lo medios urbanos marcados por una capacidad menguante del Estado para cumplir con los servicios y/o con cualquier otro modelo alternativo de desarrollo, léase el socialismo de Estado.

En el dominio cultural, por otro lado, el islamismo reinterpreta y reelabora prácticas discursivas ya existentes que están integradas en la vida cotidiana de los musulmanes. Recupera y moviliza, para fines esencialmente modernos, un deseo profundamente sentido de pertenecer a una comunidad trascendente —la *ummah* mundial. Así pues, en contraste con la izquierda secular, los organizadores islámicos no tienen que enseñarle la lógica hegeliana a los reclutas, porque éstos ya conocen los principios básicos del discurso bajo la forma de experiencia de vida. Finalmente, concluimos con un perspicaz comentario de uno de los entrevistados por Burgat, una explicación de un antiguo izquierdista norafricano que realizó el cambio discursivo al islam. El informante de Burgat le dice que tiene que entender que “no hay manera en que el Estado pueda comunicarse eficientemente con la sociedad, sin que medie una cultura religiosa”.²² La manera en que la cultura islámica se articulará con proyectos y problemas esencialmente modernistas se convierte en una cuestión axial para los estudiosos de los movimientos sociales en todo el mundo. ♦

Traducción del inglés:
RAFAEL SEGOVIA ALBÁN

Dirección institucional del autor:
Center for Global International & Regional Studies
University of California, Santa Cruz
232 College Eight
Santa Cruz, Ca 95064

²² Burgat, 1997, p. 44.

Bibliografía

AL-AZMEH, Aziz (1993), *Islams and Modernities*, Londres, Verso.

BENIN, J. y J. Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report*, Berkeley, California University Press.

BURGAT, Francois (1997), "Ballot Boxes, Militaries, and Islamic Movements", en *The Islamism Debate*, Martin Kramer (ed.), Centro de Estudios del Medio Oriente y África Moshe Dayan, Universidad de Tel Aviv.

BURGAT, F. y W. Dowell (1993), *The Islamic Movement in North Africa*, Austin, Texas University Press.

BURKE III, Edmund (1998), "Orientalism and World History: Representing Nationalism and Islamism in the Twentieth Century", *Theory and Society*, 27/4 (Agosto), pp. 489-507.

CASTELLS, M. (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell.

EICKELMAN, D. F. (1997), "Trans-state Islam and Security", en *Trans-national Religion and Fading States*, editado por Rudolph, Susanne Hoeber y James Piscatori, Boulder, Westview, pp. 27-46.

EICKELMAN, D. y J. Piscatori (1990), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley, California University Press.

FUKUYAMA, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Oxford, University Press.

GHAMARI-TABRIZI, B. (1998), *Islamist and the Quest for an Alternative Modernity*, tesis de doctorado inédita, Departamento de Sociología, Universidad de Santa Cruz, California.

HIRO, D. (1999), "The Cost of an Afgan Victory", *The Nation*, 268, 6, 17-20 (2.16.99).

HIRST, P. y G. Thompson (1996), *Globalization in Question*, Cambridge, Polity Press.

HODGSON, M. (1974), *The Venture of Islam*, Chicago, Chicago University Press.

HUNTINGTON, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon y Schuster.

KRAMER, Grufrun (1993), "Islamist Notions of Democracy", *Middle East Report* 23, núm. 4 (Julio-Agosto), pp. 2-8.

LUBECK, P. (1997), "Globalization and the Islamist Movement: Explaining Communal Conflict in Muslim Majority States", en *The Myth Of Ethnic Conflict*, B. Crawford y R. Lipschutz (eds.), Berkeley, Area de Estudios Internacionales/Universidad de California.

LUBECK, P. (1987), *Islam and Urban Labor: The Making of a Muslim Working Class in Northern Nigeria*, Cambridge, Cambridge University Press.

MITCHELL, Richard P. (1996), *The Society of the Muslim Brothers*, Londres, Oxford University Press.

POLANYI, K. (1944), *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.

RICHARDS, A. (1987), "Oil Booms and Agricultural Development: Nigeria in Comparative Perspective", en M. Watts (ed.), *State Oil and Agriculture in Nigeria*, Berkeley, California University Press.

RICHARDS, A. y J. Waterbury (1996), *A Political Economy of the Middle East*, (2^a. ed.), Boulder, Westview.

ROY, O. (1994), *The Failure of Political Islam*, Cambridge, Harvard University Press.

SEDDON, D. y J. Walton (1994), *Free Markets and Foot Riots: The Politics of Global Adjustment*, Oxford, Blackwell.

SULLIVAN, Denis J. (1994), *Private Voluntary Organizations in Egypt: Islamic Development, Private Initiative, and State Control*, Gainesville, FL, Florida University Press.

TURNER, Byan (1994), *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Londres, Routledge.

WALLERSTEIN, Immanuel (1983), *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World System*, Cambridge, Cambridge University Press.

WALTON, John y David Seddon (1994), *Free Markets and Foot Riots: The Politics of Global Adjustment*, Oxford, Blackwell.

WICKHAM, Carrie Rosefsky (1997), "Islamic Mobilization and Political Change: The Islamic Trend in Egypt's Professional Associations", en Joel Beinin y Joe Strok (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report*, California University Press.

ZUBAIDA, S. (1989), *Islam, the People and the State*, Londres, Routledge.