

RELIGIÓN Y GLOBALIZACIÓN. LA DEFENSA DE LOS VALORES CULTURALES PROPIOS: EL CASO DEL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO

Roberto Marín Guzmán

1. INTRODUCCIÓN

Las religiones monoteístas de origen semita han tenido un fuerte renacer en los últimos años. Son muchas las causas que se señalan para estos movimientos que buscan en la religión la respuesta a los problemas contemporáneos. Los fundamentalistas -aquellos que vuelven sobre los fundamentos de la religión; es decir, los textos sagrados - opinan que los sistemas políticos han fracasado en sus planes y no han sabido responder a los retos del siglo XX. El renacimiento de los fundamentalismos religiosos en este siglo ha ido paralelo a otros movimientos igualmente extremistas e intolerantes, como algunos nacionalismos, los movimientos que claman por la supremacía étnica, las aspiraciones políticas de ciertos grupos y por último también los racimos actuales.

Movimientos fundamentalistas cristianos han surgido, en los Estados Unidos, por ejemplo, a raíz del desarrollo del materialismo, de los problemas raciales, sociales y el poder de la tecnología en la sociedad de este país. Estos movimientos en los Estados Unidos, que se han extendido también por América Latina y sobre otras áreas del mundo, plantean una vuelta al Cristianismo primigenio como la única respuesta a todos los problemas que enfrenta el hombre contemporáneo. Por ello han incrementado sus planes de predicación y de fundación de iglesias nuevas. Simultáneamente, los movimientos fundamentalistas judíos en Estados Unidos y en Israel pretenden lograr un Estado mesiánico y constituyen un rechazo radical contra los palestinos y contra los

árabes y musulmanes en general. Asimismo, claman por lograr una total seguridad dentro de las fronteras de Israel, lo que para muchos no constituye más que un pretexto para la expansión territorial.

Los movimientos fundamentalistas musulmanes, por otra parte, aspiran constituir también una nueva alternativa a los fracasos del liderazgo de los distintos gobiernos, en especial de aquellos de los países del Medio Oriente. Los fundamentalistas, que buscan volver sobre los fundamentos del Islam, también se llaman a sí mismo *islamiyyun* (islamistas) y acusan a los gobiernos seculares que imperan en los países musulmanes de no haber sabido dar una respuesta adecuada a los problemas contemporáneos. Sin duda, los movimientos fundamentalistas son actores nacionales e internacionales importantes y constituyen ejemplos claros de la fuerza ideológica del Islam, del rescate de sus valores culturales propios y el rechazo a la globalización. La fuerza del fundamentalismo islámico ha atemorizado al Occidente, que a su vez ha reaccionado contra los diversos grupos islamistas. El propósito de este ensayo es explicar las causas y aspiraciones del fundamentalismo islámico y analizar sus planteamientos en defensa de lo propio, lo que significa también una reacción contra la globalización. Para los ideólogos fundamentalistas actuales la globalización intenta imponer el sistema capitalista y anular las formas económicas y sociales del Islam. En este ensayo también se analizan los conceptos teóricos del fundamentalismo islámico y las reacciones del Occidente, junto a la teoría fundamentalista en oposición a la globalización.

2. CONCEPTO DEL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO

El fundamentalismo islámico deriva su nombre de la aspiración de volver sobre las fuentes; es decir, el Corán, la *Sunna* (la tradición del Profeta, los dichos y hechos de Muhammad) y la *Shari`a* (la Ley Revelada). Dentro de los planes del fundamentalismo están el rescate de los valores propios e intrínsecos al Islam, la restauración del Estado Islámico y la oposición a todo lo que haya entrado en la sociedad (*umma*) musulmana como *bid`a* (innovación). *Bid`a* es todo aquello contrario al Islam. La globalización, que intenta cambiar muchos asuntos sociales y culturales del Islam, para los fundamentalistas es un asunto enemigo del Islam, por lo que la lucha contra este proceso es obligatoria para todo musulmán creyente. El fundamentalismo apegado al Islam primigenio no establece distinción entre política y religión. Por ello en algunos casos, como en Irán, los líderes islamistas suponen que la dirección política de la sociedad debe recaer en los *`ulama`* o líderes religiosos. Cuando los *`ulama`* son parte del gobierno o están en alianza con los políticos, los *islamiyyun* también dirigen su lucha contra ellos, como en Egipto. Para los fundamentalistas la restauración del Islam primigenio en la *umma* es la única alternativa viable, la respuesta religiosa frente a los fracasos, las crisis y el secularismo.

El fundamentalismo islámico tiene tres tensiones, que a su vez son también inherentes al Islam:¹

- 1- La tensión trascendencia-inmanencia de Dios
- 2- La tensión diversidad-unidad
- 3- La tensión de lo ajeno-lo autóctono

1-La primera tensión, la de trascendencia-inmanencia de Dios se encuentra en las principales tradiciones religiosas del Medio Oriente. En opinión de Max Weber, la definición de Dios en las religiones de esta área geográfica involucra los conceptos de personal, trascendental y ético.² Posteriormente con el desarrollo de la teología se presentaron algunas tensiones al definir los con-

ceptos de lo trascendental y personal de Dios. En los primeros tiempos del Islam los conceptos de la trascendencia de Dios cobraron gran fuerza debido al interés de contrastar esta idea con la del animismo naturalista.³ Asimismo, la inmanencia de Dios también encontró su lugar. La brecha entre lo humano y lo divino se llenó por el concepto islámico de que el hombre está cerca de Dios por su virtud y su piedad, así como por la misericordia de Dios.⁴ Dios está cerca del hombre piadoso.

La trascendencia de Dios significa que entre Dios y el hombre existe una gran distancia, una enorme separación. En el Islam Dios es todo perfección, poder y misericordia, mientras el hombre es todo imperfección. El hombre es la creación de Dios y por su imperfección tiende al mal, al orgullo y al egoísmo. El Islam utiliza los términos *Istakbara* (orgullo) e *Istaghana* (egoísmo), como las dos principales causas de la desviación y caída del hombre.⁵ Debido a esa enorme separación entre Dios y el hombre, por la perfección del Creador y la imperfección de la criatura, el hombre debe estar sometido a Dios. Tal es el verdadero significado del Islam (Islam= sometimiento, del hombre a Dios).

La inmanencia de Dios significa que Dios también está muy cerca del hombre, tal como aparece en el pasaje coránico: *Wa Laqad Khalaqna al-Insana wa Na`lamu ma Tuaswisu bihi Nafsuhi wa Nahnu Aqrabu Ilayhi min Habli al-Waridi* ["Hemos creado al hombre y sabemos lo que su alma le susurra, porque estamos más cerca de él que su arteria yugular"] (L, 16). Por esta idea de la proximidad de Dios al hombre, contenida en el texto sagrado, los sufíes, los místicos del Islam, buscaron a Dios y lo encontraron accesible por medio de la experiencia personal, la renuncia a todo lo mundano, el *tawakkul Allah* (confianza total en Dios), el *fana`* (autoaniquilación), la práctica del *Dhikr* (pensamiento constante en Dios), el *ma`rifa qalbiyya* (el conocimiento de Dios por el corazón, es decir por el amor), así como por las otras experiencias místicas.⁶

Los fundamentalistas, por otra parte, enfatizaron en el concepto de la trascendencia de Dios. Algunos de ellos, como Ibn Taymiyya (siglo XIII, m.1328), a quien se considera un fundamentalista aunque en realidad era un hanbalita, o

Muhammad Ibn `Abd al-Wahhab (siglo XVIII) —epónimo de los Wahhabitas— han insistido con fuerza en la idea de la trascendencia de Dios. Desde el punto de vista de la praxis política de los fundamentalistas, la trascendencia de Dios significa que así como el hombre debe estar sometido a Dios, igualmente la sociedad debe estar sometida a las autoridades. Los fundamentalistas insisten en que ellos como líderes religiosos deben ser las autoridades de la *umma* musulmana. Por tanto todos deben obedecer sus mandatos y seguir asimismo los principios del Islam de sometimiento a Dios, aceptar la revelación contenida en el *Qur'an* y los principios jurídicos de la *Shari`a*.

2- La segunda tensión surge como resultado de la diversidad y la unidad de las expresiones culturales de los pueblos dentro de la *umma* musulmana. La diversidad en el Islam nació a raíz de la expansión y la formación de un vasto imperio que abarcó un gran número de pueblos y culturas heterogéneas. El Islam se vio en la necesidad de definir los términos de unidad y de diversidad con el propósito de que su autenticidad no se perdiera en el marasmo de influencias y culturas.⁷ En general el Islam no rechazó a las culturas ajenas a la islámica, las que más bien incluyó en su imperio, y fue capaz de integrar antes que destruir, de ahí que el Islam se caracterizara ante todo por la asimilación de muchos elementos de las diversas culturas. Desde el inicio del Imperio Islámico se llevó a cabo un equilibrio entre los elementos de unidad y aquellos que constituían la diversidad. Esto se hacía con el propósito de definir a la *umma* musulmana. También se difundió la idea de que cualquier desviación de la palabra de Allah constituía una seria amenaza contra la integridad de la *umma*. Esta noción la comparte el fundamentalismo, que basa asimismo todas sus actividades en el Corán y en la *Sunna*. El Islam aceptó entonces todos aquellos asuntos culturales y progresos técnicos y científicos que no entraban en contradicción con los principios del Islam.

3- La tercera tensión es aquella surgida a raíz de la relación dialéctica de lo ajeno y lo autóctono al Islam. Lo ajeno viene a ser la aceptación de los logros o éxitos de las culturas no musulmanas. Lo autóctono, por otra parte, es la ac-

titud frente a las otras culturas, con el propósito de mantenerse fiel a la cultura propia. No hay duda de que esta tensión entre lo ajeno y lo autóctono surgió de la contradicción entre cuán literalmente debían los musulmanes interpretar su propia tradición y el margen de libertad válido para la aceptación y utilización de los elementos pertenecientes a otras culturas, no sancionados expresamente por la revelación. La sociedad islámica medieval aceptó los aportes de las otras culturas. La *umma* musulmana con gran rapidez admitió los aportes científicos, la filosofía, las artes y los nuevos avances técnicos provenientes de las otras civilizaciones. Así las instituciones administrativas imperiales las continuó el Islam para transformar a la *umma* de una base tribal y de confederación provincial en un imperio cosmopolita mundial.⁸ También se incorporó al Islam el pensamiento griego y muchos otros asuntos que no es necesario enumerar.⁹ A pesar de la aceptación de un gran número de elementos extranjeros, la *umma* musulmana no olvidó ni rechazó sus bases autóctonas. La teoría política del Estado nunca fue ni demasiado persa ni demasiado griega como para que hubiera perdido contacto con los elementos propios de la tradición musulmana.

Con relación a este último punto la corriente fundamentalista tomó la actitud de una interpretación cada vez más literal del Corán y de la *Sunna* pensándose en que la innovación (*bid'a*) podía afectar la fe.¹⁰ Asimismo, el fundamentalismo propone una vigorosa oposición a los elementos extraños al Islam, y postula eliminarlos en la medida de lo posible. Estos últimos planteamientos están estrechamente relacionados con la escuela Hanbalita. La tensión entre lo ajeno y lo autóctono ha continuado también en los tiempos recientes como resultado de los intentos por revivir la cultura tradicional.

Los fundamentalistas siempre han insistido en la importancia de la autenticidad de la *umma* y han tratado de orientar a la sociedad hacia el rechazo de los elementos extraños. El objetivo primordial de los fundamentalistas ha sido restaurar, en la medida de lo posible, las condiciones existentes en el tiempo del Profeta Muhammad, para fundar un Estado islámico en el que opere la ley revelada (*Shari`a*).

En general podemos resumir en tres aspectos las bases del fundamentalismo islámico: 1- Enfatiza la idea de la trascendencia de Dios sobre la inmanencia. 2- Predica la unidad de la *umma* y rechaza o elimina los elementos culturales de la diversidad que han entrado a la comunidad musulmana y que puedan crear contradicciones internas. 3- Da una especial importancia a la autenticidad de la tradición. Se adhiere a las primeras costumbres del Islam y se opone a las influencias foráneas y a la innovación. En estos asuntos es factible observar la reacción contra la globalización que intenta imponer el sistema capitalista y la difusión de la cultura occidental. Por estos asuntos teóricos y en rescate de sus valores culturales y religiosos propios, los fundamentalistas han reaccionado contra Occidente, que en opinión de muchos es una reacción contra la globalización.

3. PROPÓSITOS Y PRAXIS POLÍTICA DEL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO EN LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA. LAS REACCIONES DE OCCIDENTE

No hay duda de que los movimientos fundamentalistas en el Islam han surgido como una reacción a los fracasos del secularismo y contra los gobiernos locales que no cumplen el Islam, plantean una separación entre religión y Estado o imponen leyes contrarias a la *Shari`a*. En este aparte analizaremos con algún detalle las reacciones de Occidente y los planteamientos, aspiraciones y praxis política de los movimientos fundamentalistas en el siglo XX. Ya se ha señalado la aspiración básica de los fundamentalistas: establecer un Estado Islámico donde opere la *Shari`a*. Los medios que proponen son la oposición, la violencia y con frecuencia el terrorismo contra los gobiernos seculares que mandan en sus países y también contra Occidente que impone una nueva forma de vida y cultura que tiende a anular la islámica, lo cual se nota asimismo en las acciones de la globalización.

La conquista napoleónica de Egipto a finales del siglo XVIII y su posterior expansión so-

bre Siria, trajo a las naciones musulmanas árabes nuevas ideas como democracia, secularización, nacionalismo, patria, enseñanza laica, separación de política y religión, además de muchas otras. Los intelectuales musulmanes durante todo el siglo XIX y luego en el siglo XX respondieron a esas nuevas ideas y prácticas con posiciones que iban desde un extremo hasta otro. Algunos propusieron rechazar como *bid`a* todo lo procedente del exterior y quedarse solo con las bases fundamentales del Islam, mientras otros abogaban por adoptar todo lo que venía de Europa, aún en detrimento del Islam. En medio de estos dos extremos antagonísticos se dieron toda una gama de posiciones, que intentaban responder a las influencias de las nuevas ideas y prácticas europeas que entonces empezaban a difundirse en las sociedades musulmanas del Medio Oriente. Algunos grandes intelectuales promovieron la idea de adoptar aquello que no entrara en contradicción con el Islam, como por ejemplo el caso de Muhammad `Abduh a finales del siglo XIX en Egipto.¹¹ Estas posiciones conciliadoras triunfaron en la mayoría de los casos. Sin embargo, muchas otras opiniones también se difundieron, como por ejemplo los planes de nacionalización, secularización, separación de política y religión en el Islam, la adopción de leyes europeas en contradicción con el Islam y la ley revelada (*Shari`a*), como se dio en el caso de la Turquía moderna dirigida por el líder secular Kemal Atatürk.¹² Los planes de modernización de Turquía también significaron occidentalización en el sentido de que este país adoptó las letras latinas para la escritura del turco, "limpió" de árabe y otras lenguas extranjeras al idioma turco, adoptó los códigos civil suizo, penal italiano y de comercio alemán, en contradicción con la *Shari`a*. Por esta razón en la Turquía actual la poligamia, por ejemplo, no solo está prohibida, sino también abolida.¹³ El castigo al robo ya no se hace de acuerdo con la *Shari`a* cuya sentencia es cortale la mano al ladrón. El adulterio ya no se castiga con la muerte, ni se procesan muchos otros vicios siguiendo la ley revelada, sino de acuerdo con el código penal italiano que, obviamente, responde a otras realidades.

Debido a las respuestas a veces inadecuadas de los políticos egipcios, por ejemplo, a los

embates europeos, así como la alianza de las élites gobernantes en Egipto con los británicos, los líderes religiosos predicaron la vuelta al Islam primigenio. Los *ulama'* buscaron en la religión y en su cultura propia la respuesta a todos los problemas del momento.

La lucha fundamentalista contra Occidente, en especial contra los Estados Unidos se debió al apoyo de las potencias Occidentales a los gobiernos más retrógrados y pro-Occidentales como el de Nuri Sa'íd en Iraq, la dinastía Pahlavi en Irán y el de Numeiri en el Sudán. También los fundamentalistas han reaccionado contra Occidente debido al apoyo de las potencias, en especial los Estados Unidos, a Israel, un Estado hostil al mundo islámico. La aspiración básica de los fundamentalistas es acabar con todos los gobiernos "títeres" del capitalismo, para poner fin a la difusión de la cultura occidental en sus sociedades y establecer en cambio un Estado islámico donde operen las leyes de la *Shari'a* y los principios del Corán y la *Sunna*, con exclusión de todo lo que pueda considerarse innovación (*bid'a*).

Debido a la imposibilidad de enfrentar con éxito a Estados Unidos, a Europa Occidental o a Israel, o bien a los distintos gobiernos represivos contra ellos como Siria, Iraq, o anteriormente el caso de Egipto en la época de Nasser, los grupos fundamentalistas han recurrido al terrorismo, a la agresión y a la violencia. La reacción de Occidente ante la violencia y agresión de algunos de los grupos fundamentalistas ha sido de desprestigiar, difamar, y hacer generalizaciones incorrectas. Occidente ha dado a los fundamentalistas, y por extensión a todos los musulmanes, las categorías y etiquetas de violentos, agresivos, terroristas, radicales, militantes, de vestimentas tradicionales y en guerra con la modernidad, así como de seres irracionales.¹⁴ También se afirmaba, como señala el investigador James Piscatori, que:

*"El Islam era hostil hacia Occidente porque era fanático... consecuentemente llegaron a considerar [a los musulmanes] como una raza uniformemente emocional y a veces ilógica que se movía como un solo cuerpo y hablaba con una única voz."*¹⁵

Este párrafo resume las opiniones difundidas por la prensa internacional, en especial de los Estados Unidos, que clasifica a los musulmanes y además les agrega etiquetas. Esas opiniones revelan también lo equivocado de los conceptos, inclusive el de afirmar que los musulmanes son una raza, y el de considerarlos como un grupo unitario donde todos son uniformemente emocionales e ilógicos. Por todo ello es necesario señalar que no todos los musulmanes pueden ubicarse dentro de esas categorías, ni siquiera todos los grupos fundamentalistas, ni tampoco todos sus líderes. Algunos de los dirigentes de los grupos fundamentalistas son académicos, profesores, teólogos, escritores, estudiantes y miembros de las diversas profesiones como médicos, abogados, ingenieros, etc. Por otra parte Occidente, como pretende mostrarlo también Bernard Lewis, en un inexacto y tendencioso artículo, considera al Islam como el agresor, el responsable de los ataques, las *jihads* y las conquistas, mientras el Occidente es defensivo, responde con contraataques, cruzadas y reconquistas.¹⁶

En general se pueden notar las razones por las que Occidente ha reaccionado de esa forma contra el Islam ya que lo considera una amenaza en tres niveles: 1) político, 2) demográfico y 3) socio-religioso.

1) Político por el enfrentamiento histórico y la expansión del Islam sobre Europa. Muchos autores occidentales insisten en la importancia histórica de la batalla de Poitiers en el año 732 cuando Carlos Martel derrotó a los musulmanes y los hizo replegarse hacia la Península Ibérica. Posteriormente los europeos cristianos desarrollaron las Cruzadas como una forma de detener y derrotar a los musulmanes y de rescatar para la Cristiandad los lugares santos de Palestina, en especial la ciudad de Jerusalén. Para las Cruzadas se siguieron las prédicas del papa Urbano II a raíz del Concilio de Clermont. El papa en un emotivo sermón hizo el llamado a la primera Cruzada en el año 1095. En forma semejante y simultáneamente se desarrolló la Reconquista en España como ideología en el siglo XI.¹⁷ Cuando el Islam no fue más una amenaza política para Europa, se dio una mayor comprensión y asimilación

de lo islámico y se estudiaron en Occidente la religión y la cultura musulmanas como algo exótico e interesante.¹⁸ Después de la derrota del Imperio Otomano al finalizar la Primera Guerra Mundial se dio la fragmentación del Medio Oriente islámico en varias naciones. No obstante las aspiraciones de los nacionalismos, sobre todo el árabe (*al-Qawmiyya al-'Arabiyya*) que pretendía la creación de una gran patria para los árabes, como primer paso hacia el pan-islamismo que buscaba obtener de nuevo la grandeza del Islam, el colonialismo, la presencia occidental, los intereses de las burguesías locales y muchas otras razones internas, provocaron los fracasos de todos estos proyectos. La fragmentación política fue lo que siguió: aparecieron los nuevos Estados con fronteras más o menos artificiales y arbitrarias y se desarrollaron los movimientos nacionalistas locales. Debido a esa fragmentación y a los fracasos de lograr la aspiración del pan-islamismo, ha resurgido con fuerza el Islam, con su consecuente reacción contra los grupos dirigentes locales y contra el Occidente que intenta imponerse.¹⁹ Otra vez en la palestra política el Islam y sobre todo el fundamentalismo, vuelve a ser para Europa y en general para el Occidente una amenaza internacional.

2) Desde el punto de vista demográfico las poblaciones musulmanas tienen un alto crecimiento en contraposición al bajo crecimiento demográfico europeo. Los occidentales ven en este proceso una amenaza demográfica para Europa y en general para toda la cultura occidental. Por otra parte, también es necesario señalar que a Europa han llegado gran número de inmigrantes musulmanes de diversos países de Asia y África, lo que ha generado también una reacción de Occidente contra los musulmanes en Europa, por una parte por tener una religión y cultura diferentes y también por la xenofobia y los racismos que imperan en algunas naciones europeas contra los asiáticos y los africanos. Por ello en Gran Bretaña y en Alemania, por ejemplo, se han desarrollado sentimientos anti-árabes y anti-musulmanes.

3) La amenaza socio-religiosa y cultural se observa para Europa en la presencia de tan numerosos grupos de habitantes musulmanes que traen una cultura, religión y forma de vida dife-

rentes. En Francia, por ejemplo, se prohibió a las niñas musulmanas asistir a las escuelas con velo. Para la cultura europea todo esto constituye una amenaza muy seria pues impide que estos inmigrantes de una cultura distinta y étnicamente diferentes puedan absorberse en la cultura europea. En un artículo publicado en el *New York Magazine*, se señala con relación a los nuevos inmigrantes en Europa:

*"Nuestros inmigrantes en el pasado eran europeos; éstos no lo son. Las niñas musulmanas que insisten en usar el chuddar (chador, velo) en nuestras escuelas no son francesas y no quieren serlo... El pasado europeo era blanco y Judeo-Cristiano. El futuro no lo es. Dudo que nuestras vetustas instituciones y estructuras sean capaces de resistir la presión."*²⁰

La reacción de los fundamentalistas musulmanes contra la dominación y las imposiciones occidentales ha sido en los últimos años muy violenta. Muchos de los grupos fundamentalistas han acudido al terrorismo como medio para lograr sus fines, tanto contra Occidente como contra los gobiernos seculares y pro-Occidentales de los países donde habitan. En estas acciones se puede ver al fundamentalismo islámico con dimensiones de actor nacional y de actor internacional. La respuesta de Occidente ha sido también instantánea, como se ha explicado en los planes sistemáticos de desprestigio hacia todos los fundamentalistas y por extensión también hacia todos los musulmanes a quienes se consideran nuevamente una amenaza para Europa y para el Occidente cristiano. Toda esta situación se complicó aún más en la lucha de los fundamentalistas contra el comunismo soviético y la invasión de Afganistán (1979). Los *mujahidin* afganos, los soldados que luchan en una guerra santa contra los invasores soviéticos, tenían planteamientos similares a los otros grupos fundamentalistas, de liberación de su territorio nacional ocupado por tropas extranjeras y la eventual fundación de un Estado islámico en Afganistán. La percepción que tenían los soviéticos de los fundamentalistas en ese momento era similar a la

de Occidente, aunque por la Guerra Fría Occidente se opuso a la invasión soviética de Afganistán.²¹ La percepción soviética de los fundamentalismos y el entorno de la Guerra Fría queda reflejado en las explicaciones del profesor Bruno Étienne: "Uno de mis colegas rusos, especialista en el mundo musulmán, me decía que no comprendía el entusiasmo de la izquierda francesa por la causa afgana: para él la URSS "salvaba a Occidente de la barbarie islámica."²²

4. EL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO ANTE LA GLOBALIZACIÓN

La globalización es un moderno término que se utiliza, quizá en exceso, para significar la internacionalización e integración cada vez mayor de la economía y con ésta todo lo que lleve de tecnología, comunicaciones, electrónica, flujos comerciales, financieros y migraciones internacionales. Los bienes, servicios y capitales, superan las fronteras nacionales. La globalización o mundialización como llaman en Europa a este proceso, no se limita únicamente a los asuntos económicos sino también a lo cultural, lo que origina la transnacionalización de la cultura.²³

La globalización se experimenta en forma diferente en los países desarrollados (centro) que en los países subdesarrollados o en vías de desarrollo, como se prefiere llamarlos ahora, o los países de la periferia. Las naciones capitalistas occidentales se benefician de la liberalización de la economía, del comercio, de la expansión de los mercados, del movimiento libre de capitales y productos. En la periferia la globalización lleva a la decadencia del poder de la nación-estado, a las restricciones de sus mercados y al bloqueo a su desarrollo. Todo esto se debe a la fusión planetaria de las economías. Además, la globalización se ha convertido en un tema recurrente en el que se analizan las restricciones que enfrentan las políticas públicas en el mundo en desarrollo.²⁴ Con relación a todo esto también es oportuno señalar que la globalización impone tensiones inevitables sobre las condiciones de gobernabilidad de los países en desarrollo como lo demostraron Roberto Bouzas y Ricardo Ffrench-Davis.²⁵

Estos asuntos se han tratado también en los foros internacionales de las Naciones Unidas, en especial en la UNCTAD. En mayo de 1996, por ejemplo, varios líderes de países en vías de desarrollo describieron cómo la globalización y la liberalización provocaron la ruina y bancarrota de varias de las compañías locales y marginalizó sus economías.²⁶ El presidente de Tanzania, Benjamin Mkapa, afirmó en la UNCTAD que los países que siguen las directrices del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional han sufrido grandes costos sociales, incluyendo pérdidas de empleos, recortes en salud y educación.²⁷ El mismo fenómeno se ha vivido en los Territorios Palestinos Ocupados de Ghaza y Cisjordania que Israel ocupó militarmente en 1967. A pesar del proceso de paz y la devolución a la Autoridad Nacional Palestina de parte de los territorios, éstos siguen insertados dentro de la economía israelí, que a su vez está integrada y subvencionada por el mundo capitalista.²⁸

Las principales características de este fenómeno se pueden resumir así:

- 1- Ciencia, tecnología, comunicaciones, economía. La globalización favorece en especial a los países ricos frente a los países pobres. Los países desarrollados venden tecnología, dominan la industria, los mercados, venden manufacturas, invierten en diversos recursos. Dominan también las finanzas, las comunicaciones, la microelectrónica, etc. Los países pobres se ven forzados a esa integración, a esa globalización, por los mecanismos económicos, financieros, tecnológicos, de telecomunicaciones, en un mundo donde se da la desaparición paulatina de las fronteras y del proteccionismo que antes dividían a las naciones.²⁹
- 2- En este proceso de la globalización se da una dominación cultural, que lleva también a una transnacionalización de la cultura, que significa asimismo que los aspectos culturales de los países pobres, como las tradiciones, alimentos, danzas, música, vestimentas, artesanías, entre otros, también se venden en los países desarrollados.

Hasta hace poco, encontrar alimentos tropicales en algunos países de Europa Central era muy difícil. Hoy día existen miles de estos productos de países tropicales, así como sus artesanías, músicas, etc., no solo en Europa Central, sino también en todo el mundo. Esto ha llevado a una mundialización de los productos y las tradiciones culturales experimentan entonces una transnacionalización de la cultura, lo que significa que todas las culturas se van permeando de distintas tradiciones culturales de otras sociedades. Esto para muchos representa un camino abierto hacia la pérdida de la unidad cultural, en especial para los fundamentalistas musulmanes.

- 3- Mundialización y especialización de la producción. Con la globalización y los mecanismos económicos, de competencia y de dominio de los países más ricos que favorecen la globalización, se experimenta en todas partes una mundialización y especialización de la producción. Se dan, pues, los mercados integrados que logran elevar la eficiencia del uso de los recursos.³⁰ Esto quiere decir que cualquier producto de cualquier parte del mundo teóricamente se puede comerciar, comprar o vender en todos los lugares de la tierra. Al lado de esto se experimenta la especialización de la producción. Por los mismos mecanismos dentro de la globalización, de mundialización de los productos, algunos artículos dejan de ser rentables en ciertas áreas de la tierra, pues no pueden competir, y es entonces cuando se da la especialización de ciertos países en ese producto.
- 4- La integración financiera. Se logran las fusiones financieras. Para comprender este proceso es necesario tener presente que los movimientos de capitales están influidos por dos factores: a) La fuerza de atracción o repulsión determinadas por los elementos de riesgo o rentabilidad propios de cada país. b) El orden internacional: el comportamiento de las tasas de interés entre países o entre múltiples instrumentos financieros, sobre todo después de Bretton

Woods que garantizaba la cooperación monetaria mundial. Ahora se ha dado el proceso más abierto del mercado y por intervenciones del poderoso Grupo de los Siete.³¹

- 5- La globalización se caracteriza también por los grandes flujos migratorios. Por las comunicaciones, las integraciones económicas regiones, las especializaciones y las oportunidades que genera para algunos países la globalización, las poblaciones migran constantemente. Se nota el movimiento migratorio de México, Centro América y el Caribe hacia Estados Unidos, o de Asia Sudoriental también hacia Estados Unidos y Canadá, o de Argelia, Marruecos y otros países del Norte de Africa hacia España y Francia, o de Africa negra principalmente hacia Francia e Inglaterra. Asimismo de Pakistán, India y los países árabes hacia el Reino Unido y otros países europeos. Este fenómeno lleva a confluencias culturales y para algunos la amenaza de la pérdida de su integridad cultural. Dentro de los bloques de países pobres también hay movimientos migratorios como las migraciones de colombianos a Venezuela, de nicas a Costa Rica, de guatemaltecos a México, de libaneses y palestinos a Egipto, etc.
- 6- Las transacciones comerciales y financieras están en manos de las grandes compañías transnacionales que a su vez tienen una inversión directa y una creciente integración intersectorial e intrasectorial.³²

La globalización tiene también grandes impactos negativos, en especial sobre los países subdesarrollados. Entre los más importantes efectos negativos se pueden mencionar los siguientes:

- 1- También con la globalización se dan intentos de eliminación de las minorías nacionales que resisten la integración nacional, que llevaría eventualmente a la integración mundial en la globalización. Al respecto se pueden mencionar los casos de

los Ainú en Japón, los Kurdos en Irán, en Iraq y Turquía, o los dramáticos casos de Timor Oriental, Kosovo, Bosnia, etc.³³

- 2- Debido a las oportunidades que se abren para muchos en otros países, en las naciones pobres y en vías de desarrollo se da un proceso de "fuga de cerebros". Esto es, que los intelectuales, los ingenieros, los profesionales en general, emigran de sus países y buscan mejores condiciones de vida allende los mares, en especial en los países desarrollados. La India, por ejemplo, es un claro caso de un país subdesarrollado que exporta ingenieros y otros profesionales altamente calificados.
- 3- Pérdida de la identidad cultural, que la reemplaza la globalización, lo que se manifiesta, entre otros aspectos, en el uso de palabras en otros idiomas y la tendencia a sustituir el patrimonio cultural. El capitalismo que se impone, intenta destruir las formas propias culturales. Por ello se dan reacciones contra la globalización en los distintos países que intentan defender su patrimonio cultural.
- 4- Algunos expertos creen que los países más pobres pueden llegar a ser exclusivamente productores de materias primas y productos agrícolas, con la anulación casi total de la industria, la investigación y las universidades. Estos últimos asuntos que la globalización tiende a anular en los países pobres, se concentrarían en las naciones desarrolladas. De esta forma se notan los mecanismos de la globalización y la especialización de las actividades, la producción y los campos de acción para cada país en forma mundial.

Como se ha venido señalando, el fundamentalismo islámico, además de muchos otros asuntos, es también una reacción contra la globalización. En su lucha contra el capitalismo y por la defensa de los valores culturales intrínsecos al Islam en oposición a la *bid'a*, el fundamentalismo islámico se dirige asimismo contra la globalización en los siguientes aspectos:

1- Capitalismo, economía globalizada y búsqueda de justicia social

La difusión del capitalismo ha generado en los países islámicos grandes transformaciones en el nivel social, en lo político, en los campos culturales y en los asuntos económico. El capitalismo ha generado también grandes contrastes socio-económicos y ha ampliado la desigual distribución de la riqueza. El proceso de la globalización ha contribuido a acrecentar las injusticias sociales. Los fundamentalistas musulmanes pretenden lograr, entre muchos otros objetivos, que la justicia social del Islam prevalezca en sus sociedades, tal como lo contiene el mismo Qur'an en un gran número de *ayas*, como por ejemplo XCII, 5-11; XCIII, 9-10; CIV, 1-3.³⁴ Ya desde la década de los años sesenta el líder fundamentalista de los *al-Ikhwan al-Muslimun* de Egipto, Sayyid Qutb en su lucha contra el capitalismo, el secularismo y las injusticias sociales, escribió una obra titulada *Al-'Adala al-Ijtima'iyya fi al-Islam* (La Justicia Social en el Islam), que busca en las bases del Islam los principios de la justicia social. Esta obra ha servido de inspiración para muchos otros fundamentalistas más recientes en sus luchas por la distribución equitativa de la riqueza.³⁵

Con relación a lo anterior se pueden mencionar las actuaciones de los Hermanos Musulmanes en Egipto tanto contra la apertura (*Infitah*) de liberalización y privatización de la época de Sadat, como la oposición a ese mismo régimen en "la revuelta por los alimentos" de enero de 1977.³⁶ También su lucha hacia finales de la década de 1970 se dio contra este presidente por ampliar las brechas sociales con sus proyectos de la *Infitah*. Algunas cifras estadísticas de todo este proceso son reveladoras al respecto y son elocuentes por sí mismas: el 5% de la población pasó de concentrar el 19.2% de la riqueza del país en el período 1964-1965, durante el régimen de la estatización de Nasser, al 22% para 1979, cuando la *Infitah* estaba en un amplio despliegue. Esto contrasta con la caída dramática del 60% más pobre de la población. En 1964-1965 durante el programa de la estatización de Nasser, ese 60% de la población concentraba el 28.7% de la riqueza. Para 1976, con la *Infitah* bajó a 19.93%. El 30% medio de la población también se vio

afectado y de controlar el 40.2% de la riqueza en 1964-1965 cayó a 21.52% en 1976.³⁷ Todo lo anterior es sintomático de los cambios económicos y de la ampliación de la brecha social. La respuesta a todo ello ha originado un acrecentamiento de la lucha de clases y el renacer del fundamentalismo que ha logrado la creación de diversos grupos como alternativa a lo que consideraban un rotundo fracaso de los gobiernos seculares de Anwar al-Sadat y de su sucesor Husni Mubarak. Por estos motivos económicos y por razones políticas de los tratados de paz de Egipto con Israel, una agrupación fundamentalista islámica, el *Tanzim al-Jihad*, asesinó al presidente Sadat durante un desfile militar en setiembre de 1981.

Al-Da`wa, una de las más importantes revistas de los *al-Ikhwan al-Muslimun* de Egipto también publicó artículos con el propósito de lograr la justicia social en este país. Con frecuencia también criticaron la riqueza y opulencia de los dirigentes egipcios, lo que contrastaba enormemente con la pobreza de las masas de población.³⁸ Por ejemplo, así escribieron:

*“La clase gobernante en Egipto se ha apropiado de privilegios sin precedente. El ciudadano común percibe en Egipto una deslumbrante desigualdad. Muchas de las leyes recientes sirven y defienden los intereses de los pocos que están en la cúspide. La injusticia genera toda clase de enfermedades sociales: soborno, nepotismo, estafa y sabotaje de la moralidad humana...”*³⁹ *“Estas son tremendas fortunas de unos pocos que muestran despliegues opulentos para que todos los vean. Las cosas que los ricos están gastando en forma ostentosa en lujos... ¿no podrían haber solucionado un poco las penurias de los necesitados? Si nosotros no tomamos de los ricos para dar a los pobres, ¿no estaremos violando los mandatos del Sagrado Qur'an? ¿No estaríamos dejando entonces nuestra nación y nuestro gobierno a merced de la ira de Dios?”*⁴⁰

En Siria los *al-Ikhwan al-Muslimun* también lucharon por la justicia social y con fuerza

se opusieron al gobierno del presidente Hafiz al-Asad. Aún antes de la época de al-Asad, Mustafa al-Siba`i, uno de los más importantes líderes islamistas y uno de los más brillantes ideólogos del fundamentalismo islámico sirio insistió con frecuencia en la necesidad de lograr el *Al-Nizam al-Islami* el orden islámico, como base de la justicia social.⁴¹ Planteamientos sociales semejantes desarrollaron los fundamentalistas en el *Al-Jabha al-Islamiyya fi Suriyya* (El Frente Islámico en Siria), fundado en 1980 y que amalgamó a los diversos grupos fundamentalistas en la lucha contra el secularismo de Hafiz al-Asad y en la búsqueda por la justicia social. Todo esto luego se ha ido transformando en una oposición a la globalización. En los principios de *Al-Jabha al-Islamiyya*, el *Bayan al-Thawrat al-Islamiyya fi Suriyya wa Minhajuha*, los fundamentalistas declaran abiertamente la necesidad de lograr la justicia social y las reformas necesarias en el país. También robustecieron su lucha contra el gobierno de Hafiz al-Asad, la oposición a la minoría `alawita dominante y al secularismo. Los fundamentalistas demandaban lo siguiente:

- 1- La transferencia de la propiedad de las industrias del Estado hacia los trabajadores, que serán recompensados adecuadamente, pero no en exceso.
- 2- Oposición al rol del Estado como comerciante y por el contrario, apoyar al sector privado libre en comercio y producción de manufacturas. También se estimula a los artesanos.
- 3- Comprometerse con el “Socialismo Islámico” para promover la justicia social bajo la ley de la *Shari`a*.
- 4- Los vicios que han infectado la sociedad: alcohol, prostitución, clubes nocturnos, extravagancia, apuestas, etc., deben erradicarse. Debe protegerse la familia y el papel de la mujer en el hogar. La tecnología moderna no se rechaza, pero solo si se la integra dentro de un sistema de valores islámicos, podrán evitarse los males del materialismo que aquejan al mundo desarrollado.⁴²

La búsqueda de la justicia social, además de la liberación de toda Palestina son las aspiraciones de los fundamentalistas palestinos, que más recientemente se escindieron de los *al-Ikhwan al-Muslimun* en los grupos *Hamas (Harakat al-Muqawamat al-Islamiyya)* y el *Jihad Islámico*. Algo semejante se nota en los planteamientos fundamentalistas de Musa al-Sadr y del *shaykh* Muhammad Husayn Fadl Allah en el Líbano, cuyas actuaciones también obedecieron a los principios de justicia social y de mayor equidad en la distribución de los puestos administrativos a los distintos grupos en este país. Por los problemas de la desigual distribución de la riqueza y el poder, el Líbano vivió una cruenta guerra civil de 1975 a 1990. La búsqueda de justicia social entre los fundamentalistas en el Líbano también se dio entre los musulmanes sunnitas con el grupo *Jam`iyyat al-Mashari` al-Khayriyya al-Islamiyya* (La Sociedad Islámica de Proyectos Filantrópicos), cuyos propósitos quedan revelados en su mismo nombre.⁴³

El caso de Irán con el Ayatullah Ruhullah Khumayni es quizá uno de los movimientos fundamentalistas más relevantes en su lucha contra el capitalismo, contra las injusticias sociales y contra la desigual distribución de la riqueza. Su movimiento y el legado posterior en Irán es parte de la reacción fundamentalista contra la globalización y la lucha por la defensa de sus tradiciones y costumbres en oposición al capitalismo al que los fundamentalistas consideran “una catástrofe y un soplo aniquilador”, como lo señalaba el Ayatullah Sa`idi y que posteriormente siguió el Ayatullah Khumayni.⁴⁴ Khumayni se oponía a las injusticias sociales del Shah Muhammad Reza Pahlavi contra su propia gente. Asimismo, llamaba la atención sobre la pobreza y las múltiples privaciones que padecía el pueblo, así como los infortunios que las masas de población debían padecer de miseria y atraso, mientras paradójicamente el gobierno publicaba que el país vivía un gran progreso económico. Todo lo anterior lo manifestó el Ayatullah Khumayni en su carta abierta enviada al primer ministro Hoveyda, el 16 de abril de 1967.⁴⁵ Desde entonces la lucha contra las injusticias sociales y la desigual distribución de la riqueza fueron asuntos que caracterizaron la oposición fundamentalista al Shah.

Con el propósito de lograr esa justicia social, que Khumayni llamaba la justicia islámica, una vez que asumió el poder en Irán nacionalizó y estatizó casi todos los recursos de la economía como las minas, el petróleo, los transportes, muelles, ferrocarriles, bancos y seguros.⁴⁶

2- Tecnología, dominio de las telecomunicaciones y defensa de los valores culturales propios

La venta de la tecnología y el dominio de las telecomunicaciones que ejercen los países ricos sobre los pobres ha afectado también a las naciones musulmanas. Los fundamentalistas han reaccionado contra este proceso de muy diversas formas. Los *talibán* de Afganistán, por ejemplo, lo han hecho de manera absoluta y radical. Los fundamentalistas de Irán, mientras Khumayni estuvo en el poder, lo circunscribieron principalmente a la prohibición de los faxes y las antenas parabólicas y más recientemente, aún cuando los moderados hubieran asumido el poder, la prohibición total del internet. La finalidad principal de estas prohibiciones era la defensa de los valores culturales del Islam y evitar a toda costa que los musulmanes “se contaminaran” de las influencias occidentales, pues por las antenas parabólicas, o por internet, pueden las sociedades musulmanas verse expuestas a un sinnúmero de influencias occidentales, de las cuales muchas se ubican en la *bid`a* (innovación). Estos ejemplos son clara oposición al capitalismo, a la cultura occidental y en tiempos más recientes a la globalización. En otras naciones, como por ejemplo en Siria, se prohibieron también algunas de esas tecnologías, pero las razones obedecieron principalmente a asuntos políticos, con el propósito de mantenerse la minoría `alawita en el poder durante el gobierno de Hafiz al-Asad.

3. Oposición a las transnacionales y a la globalización de las transacciones económicas

La oposición a las transnacionales que llevan a la globalización de las transacciones

comerciales, financieras, industriales y tecnológicas, para los fundamentalistas es parte de la lucha contra Occidente que intenta por todos estos mecanismos imponer su cultura. La oposición de los fundamentalistas a la globalización significa una lucha por preservar su patrimonio cultural, sus tradiciones y su religión que impregna todos los campos de la sociedad. La desaparición de las fronteras que se da con el proceso de la globalización debido a los flujos financieros y por las transacciones comerciales, es otro asunto que rechazan los fundamentalistas musulmanes, pues consideran que la única forma de preservar los valores culturales del Islam es si se mantienen y conservan las fronteras nacionales. De esta forma podrían oponerse a todo lo que provenga de Occidente que entre en contradicción con el Islam. Además, también aseguran que el Islam es la única religión que no conoce fronteras, pues la consideran como la revelación válida, final y definitiva para todos los pueblos de la tierra y para todos los tiempos históricos.

Después de toda esta exposición es necesario hacerse algunas preguntas claves: ¿Qué posibilidades de éxito tienen los grupos fundamentalistas frente a la globalización? ¿Con su reacción violenta, su intransigencia e intolerancia serán capaces, aún cuando gobiernen en algún país, de detener los flujos financieros, la mundialización de los capitales, el comercio, la tecnología y las telecomunicaciones, asuntos todos que no respetan las fronteras nacionales? ¿Podrán preservar su propia cultura e ideología religiosa y también poner en práctica los principios de la justicia social del Islam frente al capitalismo y la globalización que se imponen y amplían las brechas sociales enriqueciendo aún más a los ricos y empobreciendo vertiginosamente a los ya muy pobres? ¿Qué será lo que a lo largo de los años podrán lograr?

Reflexionar sobre estas preguntas resulta más sencillo que dar las posibles respuestas, sobre todo al referirse a sociedades cuyo futuro parece incierto. La lucha por la defensa de los valores culturales y de su religión frente al capitalismo, la cultura occidental y la globalización, así como la aplicación de la justicia social islámica, que postulan los fundamentalistas musulmanes,

son claros y específicos programas de defensa de lo autóctono frente a la coyuntura existente que tiende a anular los valores culturales propios. Sin embargo, cuando los países musulmanes participan del comercio, de los flujos financieros y de las telecomunicaciones no hay duda de que, quieran o no, se ven inmersos en la globalización. El solo hecho de comerciar involucra en los procesos de mundialización a todos los países que participan de esta actividad. Con los países vienen los diferentes grupos, las sociedades enteras, en cuenta los fundamentalistas. Por esta razón los islamistas dirigen su lucha en un doble frente: contra los gobiernos seculares que imperan en sus sociedades (por ejemplo en Egipto, en Siria, Líbano, Palestina, etc.) y contra la mundialización y el dominio cultural del capitalismo y de Occidente.

No hay duda de que la percepción de la sociedad y del mundo es diferente para los fundamentalistas musulmanes que para las naciones poderosas que con sus compañías transnacionales y las enormes transacciones comerciales tienden a la transnacionalización de la cultura. Mientras los fundamentalistas musulmanes se inspiran en el pasado y buscan en los orígenes del Islam las bases que deben prevalecer en las sociedades de hoy,⁴⁷ la mundialización, en cambio, está dirigida hacia el futuro. Dos enfoques diferentes, dos percepciones contrarias. El dilema que deben enfrentar los dirigentes de las naciones musulmanas es que si desean progresar, competir, no quedarse atrás en ciencia, tecnología, economía, finanzas, etc., deben involucrarse en la globalización, para lo que hay, asimismo, grandes presiones y mecanismos internacionales. Los fundamentalistas musulmanes la rechazan, como se ha explicado. ¿Cómo conciliar, pues, ambas posiciones? Una difícil respuesta que aún no tiene solución, ya que la lucha es inminente y parece que continuará. Sin embargo, y no obstante todo lo anterior, ahora que los moderados dominan en Irán, hay planes de involucrar al país en los retos de la globalización, aunque con ciertas limitaciones, como lo demostró Zidane Zéraoui, al explicar los proyectos de zonas libres.⁴⁸ Estos asuntos pueden significar un paso en la dirección de la conciliación de las dos posiciones antagónicas,

con el propósito de no quedarse atrás en el proceso de globalización.

En conclusión, el fundamentalismo islámico, que busca rescatar los valores propios, las bases del Islam, la aplicación estricta y única de la *Shari`a*, así como la fundación de Estados islámicos, constituye también en sus objetivos una lucha contra la cultura occidental y contra la globalización que, como se explicó en este ensayo, lleva a la pérdida de los valores culturales propios. Los fundamentalistas enfatizan en la trascendencia de Dios sobre la inmanencia, con las implicaciones políticas que ello tiene en las sociedades musulmanas, como se explicó en este ensayo. Defienden también la unidad frente a la diversidad y lo propio del Islam contra lo ajeno. Estos asuntos significan de hecho la defensa de los valores culturales propios contra la globalización, así como la lucha por la justicia social islámica contra los gobiernos locales, contra el secularismo, la corrupción, contra Occidente, contra el capitalismo y en última instancia contra todo el proceso de la globalización, en los niveles económico, cultural y técnico. Para los fundamentalistas musulmanes el capitalismo y la globalización intentan anular y sustituir la identidad cultural islámica. Por ello la lucha, violenta, armada e incluso terrorista, la predicar como un deber de todo musulmán. Los alcances y lo que puedan lograr los fundamentalistas contra las poderosas fuerzas de la globalización aún está por verse. La lucha por preservar el patrimonio cultural, la identidad religiosa y lo autóctono del Islam, frente a un mundo globalizado que tiende a anular lo propio y a imponer valores culturales diferentes, continuará siendo uno de los grandes retos de los grupos islamistas en el futuro.

NOTAS

1. Para más detalles véanse: John Voll, "The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist", en *The International Journal of Middle East Studies*, Vol. X, Número 2, 1979, pp.145-166. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Religión y Política. Interpretación Mesiánica del Movimiento Mahdista Sudanés*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, pp.94-99.
2. Véase: Max Weber, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston, 1963, p.56. Marín Guzmán, *El Islam: Religión y Política*, p.94. Para mayores detalles véase también: Roberto Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001, *passim*.
3. Para más información véanse: Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, pp.310-312. Roberto Marín Guzmán, "Razón y Revelación en el Islam", en *Revista de Filosofía*, Vol. XXII, Números 55-56, 1984, pp.133-150.
4. Para más información véase: Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, George Allen and Unwin Ltd., Londres, 1971, Vol. II, pp.262 ss.
5. Véanse: J.A. MacCulloch, "Eschatology", en *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, T. and T. Clark, Edinburgh, 1964, Vol. V, pp.373-391. D.B. Macdonald, "Al-Kiyama", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1974, pp.263-266. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979, *passim*, en especial pp.67 ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.267-269. Roberto Marín Guzmán, "La Escatología Musulmana: Análisis del Mahdismo", en *Kānina*, Vol. X, Número 1, 1986, pp.99-114, en especial pp.99-100.
6. Para más información sobre el sufismo, misticismo islámico, se recomiendan las siguientes obras: Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, *passim*. Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam. An Introduction to Sufism*, Schocken Books, New York, 1975, *passim*. Margaret Smith, *An Introduction to Mysticism*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1977, *passim*. A.J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Mandala Books, Londres, 1979, *passim*. Martin Lings, *¿Qué es el Sufismo?* Taurus, Madrid, 1981, *passim*. Abdul Haq Ansari, "Shaykh Ahmad

- Sirhindi's Doctrine of Wahdat al-Shuhud", en *Islamic Studies*, Vol. XXXVII, Número 3, 1998, pp.281-313. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.191-202. Roberto Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", en *Collectanea Theologica*, (Varsovia), Vol. LX, 1990, pp.113-118.
7. Véase: Voll, "The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist", pp.145-166.
 8. Voll, "The Sudanese Mahdi", p.150. Marín Guzmán, *El Islam: Religión y Política*, pp.94-95.
 9. Para más detalles véase: Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, passim, en especial pp.91 ss.
 10. Con relación al concepto de *bid`a*, véanse: D.B. Macdonald, "Bid`a", en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1974, p.62. J. Robson, "Bid`a", en *Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, Vol. I, 1960, p.1199.
 11. Véanse: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, passim. Malcolm Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad `Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1966, passim, en especial pp.103-152 y pp.153-186. Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano*, passim, en especial pp.128-130. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, The University of Texas at Austin Press, Austin, 1982, passim, en especial p.28; pp.41-42; pp.47-56; p.61; pp.67-69; p.83; p.90; p.135; p.185.
 12. Con relación a la obra secular y de modernización de Kemal Atatürk véanse: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford, 1968, passim, en especial pp.239-319. George Lenczowski, *The Middle East in World Affairs*, Cornell University Press, Ithaca, 1952, pp.120-126. A pesar de que esta última es una obra un poco vieja, sigue siendo un libro de consulta muy importante.
 13. Con relación a los cambios legales que han tenido lugar en algunas de las sociedades musulmanas del Medio Oriente véanse las siguientes obras: A. Layish y R. Shahan, "Nikah in the Modern Islamic World. The Arab, Persian and Turkish lands of the Middle East", en *Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1973, Vol. VIII, pp.29-32. J.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, Londres, 1976. J.D. Anderson, *Islamic Law in Africa*, Londres, 1954. N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964. Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, París, 1965. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Londres, 1966, J.J. Nasir, *The Status of Women under Islamic Law*, Londres, 1990. Muhammad Abu Zahra, *Al-Ahwal al-Shakhsiyya*, El Cairo, 1957. Muhammad Mustafa Shalabi, *Ahkam al-Usra fi al-Islam. Dirasa Muqarina Bayna Fiqh al-Madhahib al-Sunniyya wa al-Madhab al-Jafari wa al-Qanun*, Beirut, 1973. Shahla Haeri, *Law of Desire. Temporary Marriage in Shi`i Iran*, Syracuse, 1989. John Esposito, *Islam and Development. Religion and Sociopolitical Changes*, Syracuse, 1980. Véase también: Roberto Marín Guzmán, "La Familia en el Islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XX-XI, Número 1 (99), 1996, pp.111-140.
 14. John L. Esposito, *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1992, passim, en especial p.178.
 15. James Piscatori, *Islam in a World of Nation States*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p.38, citado por Esposito, *The Islamic Threat*, p.180.
 16. Véase: Bernard Lewis, "Roots of Muslim Rage", en *Atlantic Monthly*, September, 1990, p.2, citado por Esposito, *The Islamic Threat*, p.178.
 17. Para más información véanse: Marcel Defourneaux, *Les français en Espagne aux XIe et XIIe siècles*, Presses Universitaires de France, París, 1949, passim, en especial pp.59-124. Roberto Marín Guzmán, "Crusade in al-Andalus: The eleventh century formation of the Reconquista as an ideology", en *Islamic Studies*, Vol. XX-XI, No. 3, 1992, pp.288-318.
 18. Para más detalles véanse: Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, University of Washington, Seattle, 1987, passim, en especial pp.37-71. Montgomery Watt, *The Influence of Islam in Medieval Europe*, Edinburgh

- University Press, Edinburgh, 1979, passim. Roberto Marín Guzmán, "El Islam en Europa. Una aproximación histórica", en Arnoldo Rubio Ríos, *Problemas de Actualidad Europea*, Editorial de la Universidad Nacional, Heredia, 1999, pp.261-316.
19. Para más información con relación al Nacionalismo Árabe (*Al-Qawmiyya al-'Arabiyya*), véanse: Sylvia Haim, *Arab Nationalism. An Anthology*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1976, passim. Zidane Zéroui, *El Mundo Árabe. Imperialismo y Nacionalismo*, CEES-TEM, Nueva Imagen, México, 1981, passim, en especial pp.35-49. Roberto Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del Contexto Político-Económico del Medio Oriente*, Editorial Texto, San José, 1985 (segunda edición, San José, 1986), passim, en especial pp.121-152.
 20. Judith Miller, "Strangers at the Gate: Europe's Immigration Crisis", en *New York Magazine*, September 15, 1991, p.86. Véase también: Esposito, *The Islamic Threat*, p.177. Roberto Marín Guzmán, "El Islam en Europa", passim.
 21. Como reacción a la invasión soviética de Afganistán, el gobierno del presidente Carter de Estados Unidos boicoteó los juegos olímpicos a realizarse en Moscú en 1980. Muchos otros países aliados a los Estados Unidos tomaron la misma decisión. Para 1984 los juegos olímpicos se realizarían en Los Angeles. Los soviéticos y muchos de sus aliados boicotearon esa competencia internacional, como respuesta a la actitud de los Estados Unidos de 1980.
 22. Bruno Étienne, *El Islamismo Radical*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1996, p.2.
 23. El doctor Enrique Iglesias, presidente del BID, en una reciente entrevista publicada por el periódico *La Nación* (22 de mayo de 2000), define la globalización así: "Es la mundialización de los capitales, es cuando el mundo no tiene fronteras para el comercio y la tecnología, y la propia empresa privada se convierte en un complejo de insumos de origen muy diverso. El fenómeno es de extraordinaria complejidad y novedad porque afecta los gustos, el conocimiento, la forma de vivir, de pensar, de entender los hechos. Y además es irreversible."
 24. Véase: Zidane Zéroui, "La globalización y la problemática étnico-nacional", en *Revista Estudios*, Nos. 14-15, 1997-1998, pp.107-114. Véase también: David Ibarra, "Globalización, moneda y finanzas", en *Revista Cepal*, Número Extraordinario, Chile, 1998, pp.111-123, en especial p.113.
 25. Roberto Bouzas y Ricardo Ffrench-Davis, "La globalización y la gobernabilidad de los países en desarrollo", en *Revista Cepal*, Número Extraordinario, Chile, 1998, pp.125-137.
 26. *Third World Network*, 19 de agosto de 1996.
 27. *Third World Economics*, 16 de mayo de 1997. Véase también: Ibarra, "Globalización, moneda y finanzas", passim, en especial pp.111-115, donde explica también estos asuntos económicos y sociales de la globalización en el Tercer Mundo.
 28. Adel Samara, "Globalization, the Palestinian Economy and the Peace Process", en *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXIX, No. 2, 2000, pp.20-34, en especial p.20.
 29. Ibarra, "Globalización, moneda y finanzas", p.111. Bouzas y Ffrench-Davis, "La globalización y la gobernabilidad de los países en desarrollo", pp.126-127.
 30. Bouzas y Ffrench-Davis, "La globalización y la gobernabilidad de los países en desarrollo", pp.126-127.
 31. Véanse: Ibarra, "Globalización, moneda y finanzas", pp.113-114. Bouzas y Ffrench-Davis, "La globalización y la gobernabilidad de los países en desarrollo", p.127 y p.131.
 32. Gert Rosenthal, "Los desafíos de la globalización para Centro América", mimeografiado, p.2.
 33. Véase: Zéroui, "La globalización", passim, en especial pp.107-111.
 34. Para más detalles véanse: S.M. Yusuf, *Economic Justice in Islam*, Muhammad Ashraf, Lahore, 1977, passim. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.113-121.

35. Véase: Sayyid Qutb, *Al-`Adala al-Ijtima`iyya fi al-Islam*, Dar al-Ihya', El Cairo, 1958, passim. (También más recientemente publicado por Dar al-Shuruq, Beirut, 1983, passim.)
36. Para mayores detalles al respecto véanse: *Al-Da`wa*, octubre de 1976, passim, para un balance general sobre los antecedentes a estos asuntos. *Al-Ahram*, 19 de enero de 1977, passim. *Al-Ahram*, 20 de enero de 1977, passim. *Al-Ahram*, 21 de enero de 1977, passim. *Newsweek*, 23 de enero de 1977, passim. *Al-Da`wa*, febrero de 1977, passim, en especial pp.2-3 y pp.16-17. Nazih Ayubi, *El Islam Político. Teorías, Tradición y Rupturas*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996, pp.113-114. Saad Eddin Ibrahim, "An Islamic Alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", en *Arab Studies Quarterly*, Vol. IV, Números 1-2, 1982, pp.75-93, en especial pp.81-82. Para un balance general de estos acontecimientos y su impacto social, véanse: *Al-Jumhuriyya*, 15 de julio de 1979, passim, y *Al-Akhbar*, 8 de agosto de 1979, passim. Véase también: Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, pp. 167-168.
37. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, Syracuse, 1995, p.99. Véanse también: Derek Hopwood, *Egypt. Politics and Society, 1945-1984*, George Allen & Unwin, Boston, Londres, Sydney, 1986, pp.184 ss. Para mayores detalles del impacto económico y social de los programas de la *Infatih*, véanse: *Al-Ahram al-Iqtisadi*, Número 636, 16 de marzo de 1981, pp.43-47. Ibrahim, "An Islamic Alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat", p.78. Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, pp. 160-163.
38. Véanse: *Al-Da`wa*, octubre de 1976, passim. *Al-Da`wa*, febrero de 1977, passim, en especial pp.2-3 y pp.16-17.
39. *Al-Da`wa*, febrero de 1977, p.16.
40. *Al-Da`wa*, febrero de 1977, p.7. Véase también para mayores detalles: Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, pp 111-112.
41. Para más información véanse: Mustafa al-Siba'i, *Ishtirakiyyat al-Islam*, Dar al-Qawmiyya, El Cairo, 1958, passim. Sa'id Hawwa, *Jawalat fi Fiqhayn al-Kabir wa al-Akbar*, Dar al-Qadiyya, Alejandría, 1980, passim, en especial pp.19-21; pp.76-82 y pp.126-127. Véanse también: Dekmejian, *Islam in Revolution*, pp.106-107. `Umar F. `Abd Allah, *The Islamic Struggle in Syria*, Mizan Press, Berkeley, 1983, p.93. Hanna Batatu, "Syria's Muslim Brethren", en Fred Halliday y Hamza Alavi, *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, MacMillan Education, Londres, 1988, pp.113-132. Raymond Hinnebusch, "Syria", en Shireen Hunter, *The Politics of Islamic Revivalism. Diversity and Unity*, Indiana University Press, Bloomington, 1988, pp.39-56. Véase también: Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, pp. 233-234.
42. Para mayor información véase el texto completo del manifiesto del *Al-Jabha al-Islamiyya fi Suriyya*, el *Bayan al-Thawrat al-Islamiyya fi Suriyya wa Minhajuha*, Damasco, 9 de diciembre de 1980. Véase también: Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, pp. 230-231.
43. Para más información véanse: Dekmejian, *Islam in Revolution*, pp.164-165. Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, pp. 339-341.
44. Para más información sobre los procesos de la Revolución Islámica de Irán, véanse: Behrang, *Irán. Un Eslabón Débil del Equilibrio Mundial*, Editorial Siglo XXI, México, 1980, passim. Hellmut Braun, "Iran in the 19th. and 20th. Centuries", en F.R.C. Bagley, *The Muslim World. A Historical Survey*, E.J. Brill, Leiden, 1981, pp.62-105. Claire Brière y Pierre Blanchet, *Irán: La Revolución en Nombre de Dios*, Terra Nova, México, 1980, passim. León Rodríguez Zahar, *La Revolución Islámica-Clerical de Irán, 1978-1989*, El Colegio de México, México, 1991, passim. Ervand Abrahamian, *Iran between two Revolutions*, Princeton University Press, Princeton, 1982, passim. Cheryl Bernard y Zalmay Khalilzad, *Iran's Islamic Republic*, Columbia University Press,

- New York, 1984, passim. Michael Fischer, *From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1980, passim. Roberto Marín Guzmán, *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán. Ensayo histórico sobre la caída de la Dinastía Pahlavi (1925-1979)*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1989, passim, en especial pp.96-97.
45. Para mayor información véase: Ayatullah Ruḥullah Khumayni, *Islam and Revolution*, traducción del persa por Hamid Algar, Mizan Press, Berkeley, 1981, passim, en especial pp.189-194.
46. Para mayores detalles al respecto y para un estudio del proceso inverso, cuando los moderados asumieron el poder y con la llamada Segunda República iniciaron la apertura, la privatización y la liberalización de la economía, véase: Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini. The Iranian Second Republic*, Routledge, Londres y New York, 1995, passim, en especial pp.100-125. Véase también: Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo. Análisis de casos*, pp. 88-108.
47. La mayoría de las obras sobre el resurgir del Islam y sobre el fundamentalismo islámico explican claramente, o dejan entrever, esa idea del Islam de volver sobre el pasado. Al respecto véanse por ejemplo: Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Mentor Books, New York, 1963, passim, en especial pp.11-47. Youssef Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Twayne Publishers, Boston, 1990, pp.69 ss. Etienne, *El Islamismo Radical*, passim, en especial pp.1-30. Nehemiah Levtzion y John O. Voll, *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse, 1987, passim. Shireen T. Hunter, *The Politics of Islamic Revivalism. Diversity and Unity*, Indiana University Press, Bloomington, 1988, passim. John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1983, passim, en especial pp.3-15. Esposito, *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, passim, en especial pp.3-24.
48. Zidane Zéroui, "El Mundo Árabe ante los retos de la Globalización", en *Revista Estudios*, Número 16, 2002. Ver supra.