

LA SOCIEDAD CIVIL MUSULMANA EN LOS ESPACIOS PÚBLICOS URBANOS: GLOBALIZACIÓN, CAMBIOS DISCURSIVOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES*

PAUL M. LUBECK
BRYANA BRITTS

*Center for Global, International and Regional Studies
Universidad de California, Santa Cruz*

Las ciudades son procesos, no productos. Los tres elementos islámicos que pusieron en marcha los procesos que originaron el surgimiento de las ciudades islámicas fueron: una diferenciación entre los miembros de la *umma* y los no pertenecientes a ella, lo cual dio lugar a una distinción jurídica y espacial por parte de los habitantes de los barrios; la segregación de los sexos, lo cual dio origen a una solución específica a la organización espacial; y un sistema legal que, antes que imponer regulaciones generales sobre los usos del suelo de diversos tipos en diferentes lugares, dejó al litigio de los pobladores la adjudicación detallada de los derechos mutuos sobre el espacio y su uso.¹

Planteamiento: movimientos musulmanes en situaciones urbanas

Vivimos en un momento intelectual en que la complejidad del renacimiento islámico global dificulta las generalizaciones acerca de las instituciones, de los movimientos sociales y de las prácticas discursivas musulmanas. Aunque la diversidad y la

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 26 de agosto de 2002 y aceptado para su publicación el 13 de febrero de 2003.

* Publicado en J. Eade y C. Mele (comps.), *Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives*, Blackwell, 2001.

¹ Abu-Lughod, 1987, p. 173.

localización siguen siendo aspectos primordiales de las ciudades musulmanas, la globalización ha propiciado que la silenciosa expansión de los sistemas musulmanes transnacionales dé lugar a una red de ciudades interconectadas. De manera bastante oportunista, en la actualidad las redes musulmanas de las ciudades prosperan en los intersticios creados por las nuevas infraestructuras globales de comunicaciones y transportes. ¿Cuáles son, entonces, los patrones de largo alcance para los musulmanes de las ciudades?

A partir del último milenio, tal como nos recuerda Janet Abu-Lughod, “la ciudad islámica” ha sido el lugar esencial para definir las relaciones de poder entre el gobernante y el gobernado, para determinar los derechos y las identidades de las comunidades espaciales y para regular las relaciones sociales urbanas entre los géneros. La ciudad musulmana actual sigue siendo el epicentro de una esfera pública pujante, en la cual las personas informadas debaten temas islámicos muy controvertidos relativos a la justicia social, al espacio público urbano, al gobierno legítimo y a las relaciones de género.² La sociedad civil musulmana de las ciudades es numerosa, plural y ubicua, abarca organizaciones de beneficencia, grupos profesionales y asociaciones culturales, todos ellos de inspiración musulmana, en los cuales participan miembros de todas las clases sociales.³ La ciudad musulmana, por tanto, crea un ambiente en el que los grupos de la sociedad civil y los discursos musulmanes se fusionan en una corriente diversificada de movimientos sociales unidos en su oposición a lo que consideran un orden político poscolonial ilegítimo y fallido.

En la tabla 1 se muestra el proceso de urbanización de los musulmanes. Para el año 2015, al menos la mitad y posiblemente hasta dos tercios de las poblaciones de los estados de mayoría musulmana vivirán en ciudades con una distribución del ingreso polarizada y en condiciones de vida miserables.⁴ A pesar de que estos centros urbanos se han integrado cada vez más a una red urbana dominada por Occidente, se extienden a lo largo de una zona cultural geográfica contigua —la islamidad—,

² Eickelman y Anderson, 1999.

³ Norton, 1995; Sullivan y Abed-Kotob, 1999.

⁴ United Nations Development Programs, 1999.

TABLA 1. Tendencias de la población en las principales ciudades musulmanas
 Pob. (millones)

	<i>Argelia</i>	<i>Egipto</i>	<i>Indonesia</i>	<i>Irán</i>	<i>Malasia</i>	<i>Nigeria</i>	<i>Jordania</i>	<i>Marruecos</i>	<i>Pakistán</i>	<i>Siria</i>
Pais 1997	29.4	64.7	203.4	64.6	21.0	103.9	6.1	26.9	144.0	14.9
Ciudad más grande**	Argel	El Cairo	Jakarta	Teherán	Kuala Lumpur	Lagos	Amán	Casablanca	Karachi	Damasco
Pob. 1995*	3.7	9.7	8.6	6.8	1.2	10.3	1.2	3.1	9.7	2.0
Tendencia urb.										
% 1975	40.3	43.5	19.4	45.8	37.7	23.4	55.3	37.7	26.4	45.1
1980**	43.0	44.0	22.0	50.0	42.0	27.0	60.0	41.0	28.0	47.0
1997**	57.0	45.0	37.0	60.0	55.0	41.0	73.0	53.0	35.0	53.0
2015	67.5	53.5	52.4	68.8	66.2	55.4	79.8	64.3	46.7	62.1

* Fuente: Sitio en la red de las Naciones Unidas.

** Fuente: World Bank Development Report 1999/2000.

Todos los demás datos proceden de United Nations Human Development Report 1999.

en que la mayor parte de los estados tienen mayorías musulmanas o muy importantes minorías.⁵ Dicha zona en forma de diamante que se encuentra en expansión, y que Gellner denomina el “Cinturón del Corán”, va de Marruecos a Indonesia en su eje este-oeste y de Kazajistán a Tanzania en su eje nort-sur. Allí habita la mayor parte de los 1 200 millones de musulmanes que se calcula que existen, de los cuales la mayoría, esto es, al menos 650 millones, reside en el sur y el sureste de Asia.

Procesos estructurales urbanos y discursos y movimientos urbanos

Nuestro objetivo es enfocar históricamente y analizar el significado y las consecuencias del cambio inesperado que se dio en los discursos, que pasaron de un tono secular nacionalista a otro islámico, así como los grupos de la sociedad civil y los movimientos sociales en las ciudades de mayoría musulmana a partir de la década de los setenta. Nos centramos en el islamismo y en los islamistas como categoría diferente de lo islámico, el cual es un término más amplio y que está menos politizado, esto es, nos centramos en los grupos modernos muy urbanizados que cuentan con educación occidental y no en los estudiosos tradicionales, como son los *ulama* o las hermandades místicas, es decir, las órdenes sufíes (*tariqa*). En suma, el islamismo o islam político es un movimiento político moderno, dominado por hombres que buscan la reinstitucionalización de su concepción de las leyes islámicas (la *sharia*), de las instituciones islámicas (el *zakat* o limosna) y de otras prácticas que supuestamente realizaban los primeros musulmanes.⁶ En forma similar al protestantismo del siglo XVI y a otros movimientos urbanos modernistas, las estrategias islamistas pueden distinguirse mediante un espectro táctico: la insurrección armada (Argelia, Aceh e Israel-Palestina), la creación de una sociedad civil paralela (en todas partes), las manifestaciones populares (Nigeria, Marruecos e Irán) o las urnas electorales (Malasia, Indonesia, Turquía, Egipto y Jordania).

⁵ Hodgson, 1974.

⁶ Esposito, 1992; Guazzone, 1995.

Nuestra tesis principal es que el islamismo es un movimiento urbano moderno legitimado por un cambio discursivo profundo que abarca virtualmente a todas las clases sociales, a todos los géneros y a todas las categorías sociales. Irónicamente, la energía que impulsa el islamismo, que es mayor en las ciudades más integradas al sistema global, se concentra en los jóvenes educados de las ciudades, quienes han quedado atrapados en las redes nefastas causadas por las numerosas crisis poscoloniales. El islamismo constituye una fuerza palpable que se manifiesta en todos los espacios urbanos: en las producciones culturales y de los medios, en el consumo cotidiano, en los grupos de la sociedad civil, en las instituciones educativas y en los movimientos sociales. Tal como Burke (1998) muestra, este cambio constituye un auténtico viraje discursivo en la conciencia popular, que va del nacionalismo secular a una narrativa islámica. El islamismo opera en múltiples niveles: se considera a sí mismo como una fuerza que conduce al renacimiento de la unidad islámica global y, al mismo tiempo, como un movimiento destinado a reformar el Estado nacional definido territorialmente y a crear una economía moral en las áreas urbanas.

En un momento en que el Estado nacional poscolonial ha perdido innumerables facultades soberanas debido a la reestructuración neoliberal mundial, el islamismo ha capturado la imaginación popular al atraer la corriente del nacionalismo antiimperialista y populista en casi todos los Estados mayoritariamente musulmanes.⁷ Por tanto, a causa del deterioro de los puntos de vista alternativos rituales, el islamismo ha surgido como la fuerza social antisistémica más poderosa que se opone a la globalización comandada por Occidente, especialmente a partir de la caída del modelo soviético (1989). Visto desde la perspectiva micro de los barrios urbanos, el islamismo crea una red variada de grupos de la sociedad civil que distribuyen bienes y servicios, cada uno de los cuales comparte una narrativa cultural atractiva que pretende ser “auténtica”, y que, sin embargo, corresponde a las prácticas discursivas cotidianas y significativas para las comunidades musulmanas urbanas.⁸

⁷ Lubeck, 2000.

⁸ Denoëux, 1993; Lubeck, 1998.

A fin de explicar el cambio discursivo hacia el islamismo urbano, estudiaremos brevemente la importancia de los factores estructurales —el ciclo del *boom* y del desplome de los precios del petróleo y la crisis del Estado poscolonial— para, posteriormente, evaluar el “efecto de demostración” que ejerció la Revolución iraní en la conciencia popular urbana. A continuación, analizaremos detenidamente el islamismo como discurso, como un grupo de la sociedad civil y como un movimiento social en el caso egipcio desde una perspectiva comparativa. Por último, concluiremos con una explicación de las actitudes contradictorias expresadas por las mujeres tal como ellas se ven en los espacios públicos urbanos y las nuevas prácticas discursivas de los grupos feministas musulmanes.

Reestructuración global: los petrodólares y el surgimiento de la regulación neoliberal

Debido a que nueve de los catorce países que originalmente conformaban la OPEP eran de mayoría musulmana, durante el *boom* del petróleo se quebrantó en forma considerable el equilibrio relativo con el nacionalismo secular y con la regulación de la economía por parte de la sociedad y del Estado. Más allá de revivir la autonomía económica nacional, el *boom* petrolero de 1973 a 1974 demostró ser el último aliento del desarrollo económico centrado en el Estado y la partera de una regulación más amplia por parte de los mercados globales y de las instituciones multilaterales, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.⁹

Como resultado del ciclo del *boom* y del desplome de los precios del petróleo, tuvieron lugar tres grandes cambios estructurales. En primer lugar, el *boom* originó el surgimiento de una élite estatal rentista, corrupta y autónoma, que distribuía contratos entre los clientes sin acompañar estas acciones de una estructura social disciplinada de acumulación. Las élites estatales invirtieron en proyectos de construcción no competitivos y en industrias capitalistas del Estado (refinerías, acero,

⁹ Lipietz, 1987.

automóviles, proyectos agrarios), permitieron que la inflación y la desigualdad destruyeran la economía moral y urbana preexistente y, lo que es más importante, minaron la estructura del mercado de alimentos rurales y del mercado de trabajo. De este modo, como respuesta al *boom* del desarrollo urbano, se alentó la migración rural a las ciudades.¹⁰

En segundo lugar, por el *boom* petrolero se efectuó un traslado de enormes recursos financieros a Arabia Saudita y a los estados del Golfo, con lo que los trabajadores inmigrantes quedaron expuestos a doctrinas conservadoras (*wahhabi-hanbali*). A su vez, los estados del Golfo crearon una red global de mezquitas y de asociaciones, escuelas y sociedades de beneficencia musulmanas, todas ellas financiadas por los Estados seculares más poblados y más pobres. Al-Azmeh,¹¹ hablando en nombre de los modernistas musulmanes, afirma que “El petro-Islam... ha roto el monopolio cultural secular y nacionalista, mediático y, en menor grado, educativo del Estado árabe moderno”.

En tercer lugar, con el desplome de los precios del petróleo de 41 dólares el barril en 1981 a menos de 8 dólares el barril en 1986, las ciudades de la islamidad, las cuales habían aumentado su tamaño y contaban cada vez con mayor número de nuevos inmigrantes y graduados, se vieron sumergidas en una fase de austeridad provocada por el descenso de los precios del petróleo.¹² El neoliberalismo global obligó a los estados a poner en práctica políticas de ajustes estructurales, como son la devaluación, la privatización de la industria, la reducción de los déficits, la eliminación de subsidios para las necesidades básicas y el repliegue del Estado, todo lo cual aumentó la desigualdad urbana y el desempleo entre los graduados.¹³

La crisis de legitimidad del Estado secular poscolonial

No cabe duda de que el ciclo del *boom* y del posterior desplome de los precios del petróleo, así como la reestructuración

¹⁰ Richards, 1987.

¹¹ 1993, p. 32.

¹² Lubeck, 1998.

¹³ UNDP, 1999.

global, minaron la legitimidad del Estado nacionalista secular, incluso antes de que la Revolución de Irán convirtiera al islamismo en una opción política viable. Históricamente, desde el surgimiento de la Turquía de Atatürk, el Irán de Pahlavi y el Egipto de Nasser, la propagación del proyecto etnonacionalista secular fue muy reducida entre la sociedad civil musulmana. En realidad, el nacionalismo secular nunca se originó en la base de la sociedad: casi siempre fue un proyecto aplicado de arriba hacia abajo, autoritario, articulado desde la cumbre por las élites nacionales, en su mayoría militares que asumieron el control del aparato estatal colonial, caracterizado por su autoritarismo. Por tanto, para las élites militares, intelectuales y burocráticas, el Estado constituyó un instrumento para transformar la sociedad orientándose hacia un modelo occidental de la modernidad. Resulta interesante que los regímenes musulmanes monárquicos (los estados del Golfo, Arabia Saudita, Jordania y Marruecos), además de Pakistán, son excepciones que a menudo se ajustaron más rápidamente al cambio discursivo islamista.

El efecto combinado de algunos desastres como la guerra árabo-israelí de 1967, el estancamiento generalizado del modelo de desarrollo y la puesta en práctica de los programas de ajustes estructurales neoliberales (PAE) destruyeron el contrato social entre las élites estatales y los habitantes de las ciudades. La liberalización y la austeridad dieron como resultado la reducción de los subsidios del Estado a las poblaciones más vulnerables y la disminución de las oportunidades de empleo para los profesionales en las industrias públicas y en la burocracia. Los PAE no sólo violan las prohibiciones musulmanas relativas al pago de intereses sobre una deuda y se oponen a la obligación de los Estados musulmanes de distribuir limosna y subsidios a los pobres (*zakat*), sino que la evidente administración extranjera de los PAE hizo que se desvaneciera rápidamente cualquier vestigio de legitimidad de las élites políticas seculares.

Todas las fuerzas encauzaron la tensión social hacia las ciudades. La crisis afectó severamente a los estudiantes y a los graduados de universidades de origen occidental auspiciadas por el Estado, pero no a los estudiantes que aspiraban a conver-

tirse en *ulama* de las instituciones de educación tradicional, las *madares*. El estancamiento económico, la amplia corrupción y la incompetencia burocrática acabaron con la movilidad y las aspiraciones de seguridad económica de los estudiantes de las escuelas secundarias y universitarias. Como consecuencia, éstos constituyen una “intelectualidad lumpen”, lista para ser reclutada.¹⁴ Otros autores describen un panorama sombrío de la región del Medio Oriente y África del Norte. Esta región está en segundo lugar sólo después de África subsahariana en tasas de crecimiento de la población; se estima que la población de dicha región se duplicará en 27 años, y la mayor parte de esta población es menor de 20 años. Además, el islam y la fertilidad están universalmente correlacionados en forma positiva.¹⁵ De manera característica, los presupuestos del Estado destinados a la educación se desvían a la educación secundaria y terciaria con el propósito de que el Estado emplee a los varones en puestos que ya no existen. Dichas políticas generan una ola constante de posibles reclutas —provenientes del campo, de la economía informal y de las instituciones educativas—, que son absorbidos rápidamente por una red de movimientos islamistas urbanos y grupos de la sociedad civil.¹⁶

Cambio discursivo: la Revolución iraní como “Efecto de Demostración”

A pesar de su universalidad, los factores estructurales por sí solos no permiten explicar el cambio discursivo estructural hacia el islamismo en la conciencia popular de los habitantes musulmanes de las ciudades. El acontecimiento medular lo constituyó la Revolución de Irán (1978-1979) y su éxito para institucionalizarse como la República Islámica de Irán. Al ser una clásica insurrección urbana dirigida contra un régimen secular corrupto y autoritario, evidentemente, la revolución dependió de una coalición de grupos nacionalistas, marxistas y musulmanes diversos dirigidos por el carismático Jomeini con

¹⁴ Roy, 1994.

¹⁵ Richards y Waterbury, 1996, pp. 80-85.

¹⁶ Sullivan, 1994; Wickham, 1997.

el apoyo de la clerecía shiíta, la cual actuó como un grupo corporativo disciplinado. Lo que resultó más importante fue que el avance de los medios de comunicación mundiales (occidentales) permitió que la Revolución se televisara a millones de musulmanes que vivían fuera de Irán. Posteriormente, a medida que los ajustes estructurales penetraban en las ciudades musulmanas, la Revolución de Irán demostró a las generaciones de excluidos que se enfrentaban a la austeridad y a la miseria, que la opción islamista era un proyecto político alternativo, viable y racional. La Revolución no sólo ejerció un “efecto de demostración” en los activistas musulmanes de las ciudades, sino que transformó radicalmente la visión global de la comunidad musulmana acerca de lo que era políticamente posible imaginar, precisamente cuando la globalización y los ajustes estructurales estaban castrando el Estado poscolonial. Zubaida¹⁷ capta adecuadamente el impacto de la Revolución: “Para algunos... el islam es más accesible a la gente en su forma política y progresiva cuando procede, como está sucediendo, de sus raíces culturales históricas... [con lo que] adquiere muchos adeptos, una respetabilidad y una factibilidad... firmemente establecidas en la tendencia dominante principal”. Para los activistas urbanos que descartaron los modelos occidentales de transformación social, la Revolución constituyó una ruptura sin paralelo con el pasado. Esto se debió a que, a diferencia de otros movimientos, el Irán revolucionario sobrevivió a la embestida violenta de poderosos antagonistas: el aislamiento y la desestabilización por parte de Estados Unidos, las campañas, financiadas por Arabia Saudita, para deslegitimar la revolución como un discurso islámico y la invasión iraquí.

Por razones de espacio no analizaremos si el papel de las doctrinas shiítas de los “duodecimanos”, las instituciones clericales y el concepto de Jomeini sobre “el gobierno de los juristas” son únicamente iraníes o pueden aplicarse parcialmente a contextos urbanos sunnitas. Sólo resumiremos lo que es aplicable: la revolución movilizó a grupos excluidos con anterioridad, como las mujeres y personas que habían inmigrado recientemente a las ciudades, en un movimiento de masas que

¹⁷ 1989, p. 40.

organizaba manifestaciones en ciudades como Teherán, cuya población se incrementó de 3 a 9 millones entre 1970 y 1990.¹⁸ La sociedad civil urbana y la esfera pública se multiplicaron aceleradamente, con la creación de nuevos comités, fundaciones, asociaciones civiles y publicaciones que abarcaron todos los aspectos de la vida urbana. Con la nueva Constitución se creó una República islámica con sufragio universal para las mujeres, quienes, una vez movilizadas por la revolución, pronto demandaron acceso equitativo a la educación, al trabajo, a la función pública y derechos especiales para las mujeres, como por ejemplo, un contrato prenupcial que excluía la poligamia, e incluso salario por el trabajo doméstico en caso de divorcio.¹⁹ En realidad, Jomeini fortaleció la exigencia islamista de reinterpretación (*ijtihad*). Su aseveración determinante (1988) sostenía el principio de la necesidad revolucionaria: “el estado islámico tenía poder absoluto... para adoptar las medidas que considerara necesarias para los intereses del Estado islámico aun cuando éstas pudieran estar en conflicto con la ley islámica o con una obligación religiosa fundamental como la peregrinación a La Meca”.²⁰ Gran parte de este discurso innovador se ha difundido en las comunidades shiítas, como en las del Líbano, e incluso en la corriente principal sunnita.

La reforma islámica: los orígenes de los movimientos urbanos islamistas modernos

De acuerdo con los historiadores, la reforma islámica (*islah*) se remonta a las reacciones que tuvieron lugar en el siglo xvii frente al imperialismo y al sincretismo hindo-musulmán. En el siglo xviii el wahhabismo, doctrina radical puritana que se opone a la reinterpretación racional de la *sharía* y a las hermandades sufíes, unificó Arabia bajo la familia saudí. Durante el siglo xx, esta última utilizó los ingresos del petróleo, su control sobre los lugares de peregrinación (1924-1925) y el patronazgo de los peregrinos-estudiosos musulmanes para difundir

¹⁸ Roy, 1994, p. 53.

¹⁹ Hoodfar, 1998.

²⁰ Mayer, 1993, p. 120.

una visión wahhabi de los *ulama* acerca de la reforma islámica.²¹ Preocupados por el poder técnico y organizativo del Estado colonial europeo, los intelectuales modernistas de las ciudades intentaron crear la teoría de un Estado islámico moderno capaz de revivir o de remplazar al califato. Los modernistas islámicos —Al-Afgani, Muhammad Abduh y Rashid Rida— exigieron el retorno al islam “original” (*salaf*), el reestablecimiento de la *ijtihad* y la inclusión de la experiencia histórica del islam en la ciencia, la tecnología y la razón, al mismo tiempo que denunciaron la imitación pasiva del canon islámico por parte de los *ulama*, la corrupción de las prácticas mágicas sufíes y la colaboración de los gobernantes musulmanes con el colonialismo. Sin embargo, ni intelectual ni prácticamente lograron llevar a cabo su proyecto. Esto se debió a que, a pesar de su considerable influencia entre los intelectuales de las ciudades, los modernistas islámicos siguieron siendo intelectuales y nunca desarrollaron una estructura organizativa moderna capaz de movilizar a la sociedad civil musulmana hacia un proyecto islamista.

El giro discursivo necesario hacia una organización moderna basada en la sociedad civil tuvo lugar en 1928, cuando Hasan al-Banna, profesor egipcio de escuela primaria, quien era un sufi practicante y lector asiduo del periódico de Rashid Rida, *Al Manar*, fundó la Hermandad Musulmana. Inicialmente una asociación reformista islámica en que participaban trabajadores de la zona del Canal de Suez, controlada por los británicos, y al poco tiempo trabajadores de El Cairo (1934), la Hermandad fue la primera organización moderna de masas con múltiples funciones que habló de las necesidades de las nuevas clases urbanas, que en aquel tiempo estaban apareciendo en las ciudades coloniales. El programa de al-Banna proponía un “regreso” a los principios y las prácticas islámicas originales, el rechazo a la influencia corruptora de la cultura occidental, el reconocimiento del islam como una forma de vida inclusiva para los habitantes de las ciudades y, por primera vez, una estrategia para tomar el poder político a fin de crear un Estado islámico moderno como alternativa al movimiento nacionalista secular y liberal que a la sazón era dominante.²²

²¹ Lapidus, 1988.

²² Abu-Rabi, 1996.

¿Qué es lo que explica el éxito de la Hermandad Musulmana de al-Banna en las ciudades musulmanas? Lo más importante fue su modernidad: estrategias innovadoras de reclutamiento y de registro de miembros, técnicas organizativas disciplinadas y amplios servicios sociales para los nuevos trabajadores migrantes que abarrotaban las ciudades egipcias. Inicialmente, no obstante, al-Banna exigía que los miembros de la Hermandad siguieran las prácticas rituales derivadas de las órdenes sufíes (*tariqa*), como pronunciar un juramento, realizar ejercicios devocionales regularmente y recitar azoras del Corán diariamente.²³ En términos generales, a pesar de que la Hermandad exige un Estado islámico, su punto de vista es panislamista e internacionalista, y actualmente afirma tener delegaciones en más de 70 países.²⁴ Con delegaciones en Siria, Sudán, Jordania y el Magreb, la Hermandad también se benefició con las contribuciones de Arabia Saudita y los estados del Golfo durante el *boom* petrolero. Su objetivo es la islamización de la sociedad civil: escuelas, mezquitas, clubes, asociaciones y servicios de asistencia social para trabajadores, empleados y profesionistas que trabajan en el sector urbano moderno de orientación occidental. Ramadan²⁵ resume el cambio organizativo del activismo islámico de la siguiente manera:

La Hermandad cambió la responsabilidad de establecer gobiernos islámicos de la clase con educación religiosa a la clase con aculturación occidental, de los jeques a los abogados, doctores, ingenieros, boticarios y funcionarios del ejército y la policía... vinculando el Egipto panislámico anterior a la Primera Guerra Mundial con el Egipto nacionalista de la posguerra, de la misma manera que vinculó la religión con la ciencia moderna...

Organizativamente similar a los movimientos de masas comunistas y fascistas de la década de los treinta, la Hermandad instituyó, en las ciudades musulmanas, un aparato organizativo moderno con una burocracia disciplinada, dirigido por un Guía Supremo, con listas de miembros, departamentos especializados, unidades secretas, medios modernos de comuni-

²³ Voll, 1991.

²⁴ www.ummah.org/ikhawan.

²⁵ 1993, p. 155.

cación y delegaciones locales. La organización original tenía cuatro clases de miembros: “miembro asistente, miembro afiliado, miembro trabajador y *mujahid* o miembro combatiente”.²⁶ En ocasiones, con el fin de lograr los objetivos, se utilizó un entrenamiento cuasi atlético y militar, y una milicia secreta. En el nivel local, las estructuras de las células estaban integradas por cinco y posteriormente por diez miembros, unidos por lazos personales y que contaban con un jefe electo que representaba a la célula en las reuniones de las delegaciones.²⁷ Mitchell calculó que, en 1949, la Hermandad egipcia tenía 500 delegaciones y 500 000 miembros. Proscrita un año antes por representar una amenaza al Estado y, posteriormente, por el asesinato del Primer Ministro egipcio, la organización pasó a la clandestinidad, aunque apoyó a Nasser y el golpe de los Oficiales Libres contra la monarquía hasta que sus políticas estatales socialistas y su negativa a establecer un Estado islámico desilusionaron a sus líderes. A continuación, la Hermandad se dividió en una facción radical y otra moderada. Después de sobrevivir a la represión de Nasser, la rama moderada finalmente se consolidó como un movimiento de clase media a favor del gradualismo y la no violencia.

Discursos islamistas radicales: Sayid Qutb como teórico de la insurrección

La mayor parte de los islamistas optan por las estrategias moderadas, gradualistas y no insurreccionales. Sayid Qutb (1906-1966), no obstante, se convirtió en el teórico de la tendencia radical, insurreccional y apasionada del islamismo. Nacido en Assiut, sur de Egipto, en el seno de una familia próspera, se educó en El Cairo y trabajó como inspector de educación. Gracias a la ayuda de Estados Unidos, recibió una beca para estudiar en Washington y California en 1949. Disgustado por el liberalismo estadounidense, por la alianza de Estados Unidos con Israel y por el racismo hacia los árabes, a su regreso a

²⁶ Auda, 1994, p. 381.

²⁷ Mitchell, 1969; Denooux, 1993.

Egipto ingresó a la Hermandad, con la función de publicista y activista militante. Después de ser encarcelado por conspiración y torturado en varias ocasiones, Qutb fue ejecutado por traición en 1966, pero no sin antes haber defendido la idea de un Estado islámico inflexible en su juicio.²⁸ Qutb fue prolífico. Sus escritos incluyen un comentario sobre el Corán de 30 volúmenes, escrito en un estilo claro y didáctico, lo que lo convirtió en una obra popular entre los islamistas, la Nación del Islam e incluso entre los estudiantes revolucionarios iraníes.²⁹ Escribió el texto canónico de los musulmanes insurreccionales, *Hitos*, en el periodo en que estaba siendo torturado antes de su ejecución.

Los argumentos teóricos de Qutb marcan un rompimiento radical con las ideas islamistas principales de la Hermandad. Debido a que alienta y justifica los movimientos insurreccionales y vanguardistas comprometidos con el derrocamiento de los estados gobernados por musulmanes practicantes, Qutb representa para el islamismo lo que Lenin representó para el marxismo. En pocas palabras: mediante ideas sintetizadoras que van del medievalista ibn Taymiyya al islamista pakistaní Maududi, Qutb definió la situación contemporánea como equivalente a la condición preislámica de la *jabiliyya*, un estado de ignorancia similar al “estado de la naturaleza” de Hobbes, las mismas condiciones sociales que obligaron a Muhammad a retirarse a Medina.³⁰ Por tanto, la sola observancia de los cinco pilares del islam no es suficiente si un musulmán coopera con las autoridades existentes; antes bien, sólo la puesta en práctica sin compromisos de la autoridad absoluta de Dios (*bakimiyya*), como se define en la *sharia*, permite que un individuo sea definido como musulmán observante. De ahí que los verdaderos musulmanes estén obligados a practicar la retirada sagrada (*bijral*), alejándose con los “elegidos” de los musulmanes corruptos que no prestan atención al llamado (*da'wa*). A los musulmanes corruptos se les tacha de ateos o apóstatas (*kafir*), de modo que pueden ser eliminados o se les puede declarar la guerra santa (*jihad*) y, lo que es más importante para Qutb,

²⁸ Haddad, 1983.

²⁹ Haddad, 1983, p. 68.

³⁰ Abu-Rabi', 1996.

“una vanguardia debe tomar la resolución de declararla (la guerra santa)”.³¹ De acuerdo con Qutb:³²

Esta religión es una declaración universal, a otros hombres o a los deseos humanos, de la liberación humana de la esclavitud en la Tierra... La declaración de la soberanía de Dios significa la revolución total contra los gobiernos humanos en todas sus concepciones, formas, sistemas y condiciones... La función de la *jihad* es la de llevar a cabo la idea de la revolución universal, pero no con el propósito de gobernar, dominar u obtener botín.

Además, el islam, siendo universal, no se limita al hombre árabe. “Su objetivo es el mundo, el mundo entero... Donde haya opresión, el islam tiene la encomienda de erradicarlo, de combatirlo, sea que esta opresión se ejerza contra los musulmanes, contra pueblos protegidos o contra otros pueblos con quienes los musulmanes no tienen tratados.”

Resulta fácil percibir cómo la tortura, el martirio y el llamado a la liberación global de Qutb proporcionaron a las sectas urbanas insurreccionales un discurso canónico las cuales se definen a sí mismas como vanguardias revolucionarias que luchan contra la desigualdad y la miseria dominantes en las ciudades musulmanas. Numerosos grupos subrepticios y disidentes se han inspirado en los escritos de Qutb. La Jihad Islámica asesinó a Sadat; Al-Juma'a al Islamiyya atacó a turistas, y su líder, Al Rahman, fue sentenciado por el ataque con bombas al World Trade Center. Otros grupos como Takfir wa Hijra, la Jihad Islámica y el Grupo Armado Islámico organizaron insurrecciones en Egipto, Afganistán, Argelia e Israel-Palestina.³³

Sin duda, los grupos islamistas moderados e insurreccionales han adoptado formas organizativas marxistas y han tomado conceptos, como vanguardismo, liberación humana, anti-imperialismo y revolución urbana, del libreto marxista. Los estudios confirman actualmente los antecedentes marxistas de muchos de los principales islamistas. A guisa de ejemplo, una encuesta realizada entre los activistas de Hamas en Gaza reveló que 60% de ellos reconocieron haber pertenecido anterior-

³¹ Voll, 1991, p. 371.

³² Haddad, cit. pos. Outb, 1983, pp. 82-83.

³³ Esposito, 1992; Ramadan, 1994; Sullivan y Abed-Kotob, 1999.

mente a organizaciones marxistas.³⁴ El estudio de Burgat y Dowell³⁵ sobre los islamistas del norte de África muestra su pertenencia a grupos izquierdistas y su contacto con ellos en el pasado: "...una parte de los intelectuales seculares ha comenzado a cambiar su enfoque a fin de acercarse más a las preocupaciones culturales del planteamiento islamista". Willis³⁶ señala el cambio que experimentó Ben Bella: habiendo sido un aliado socialista del Partido Comunista pasó a ser un partidario entusiasta de la Revolución de Irán y de los islamistas argelinos. Finalmente, Roy³⁷ es más explícito: los islamistas "no recibieron su educación política en las escuelas religiosas, sino en las universidades y en sus *campus*, en donde se codeaban con los militantes marxistas, de cuyos conceptos se apropiaron... añadiéndoles terminología coránica...".

El Egipto urbano: Un estudio de caso del islamismo dentro de la sociedad civil

En ninguna parte, el cambio discursivo del nacionalismo secular hacia alguna de las reiteraciones de la narrativa musulmana es más completo y más ubicuo que en las ciudades de Egipto. No obstante, la ubicuidad va en detrimento de la coherencia discursiva. La fragmentación de la autoridad da lugar al surgimiento de una multitud de sectas *takfir* pequeñas y violentas, la "normalización" de la Hermandad Musulmana dentro de las clases medias urbanas, una nueva alianza entre el Estado autoritario y el *establishment* islámico basado en los *ulama* y, desde luego, el florecimiento de las mezquitas y de asociaciones informales, clubes, grupos de estudio y servicios sociales musulmanes.³⁸ Para fines de la década de los noventa, las prácticas discursivas expresadas en las esferas públicas urbanas eran predominantemente islámicas, incluyendo los discursos apoyados por los ministerios estatales y por sus clientes procedentes de

³⁴ Eickelman, 1997, p. 34.

³⁵ 1993, p. 83.

³⁶ 1995, p. 90.

³⁷ 1994, p. 3.

³⁸ Sullivan, 1994.

los *ulama* tradicionales. La política parlamentaria cambió aún más en el 2000. A pesar de la persecución, la intimidación, la negativa a concederle un estatus legal y el fraude generalizado en las votaciones, los miembros de la Hermandad Musulmana ganaron 17 escaños como candidatos independientes, con lo que esta asociación se constituyó en el mayor bloque de miembros de la oposición en el parlamento.³⁹

En Egipto, la muerte prematura de Nasser en 1970 marcó el apogeo del desarrollo centrado en el Estado, terminó con las políticas populistas de redistribución y realmente acabó con el proyecto de desarrollo nacionalista y secular árabe. Sadat (1970-1981) se adaptó a la reestructuración global, al estancamiento económico y a la legitimidad popular en descenso de manera contradictoria, mediante el reposicionamiento de Egipto como aliado de Estados Unidos, la negociación de un tratado de paz con Israel, la liberalización cautelosa de la economía (*infitah*), la represión de los nasseristas y los izquierdistas, y, lo más importante de todo, la alianza de su régimen con los *ulama* conservadores de la Universidad de Al-Azhar, así como con los saudíes. Sadat, a quien se promovía con eslóganes como “ciencia y fe” y el “Presidente creyente”, también liberó de la prisión a los líderes de los grupos radicales islámicos *takfir* y de la Hermandad Musulmana. Cuando Sadat fue asesinado por un grupo *takfir* en 1981, ya se había visto presionado a hacer malabares con las políticas externas contradictorias, al mismo tiempo que intentaba equilibrar las demandas conflictivas de los grupos nacionales.

A pesar de la liberalización, del ajuste estructural y de la apertura a nuevas clases capitalistas, el Estado siguió siendo extenso, ineficiente y autoritario. “El gasto público como porcentaje del PIB se incrementó... de 34.4% en 1975 a 43% en 1984”.⁴⁰ Además, tristemente, Sadat tampoco disminuyó el siniestro historial de violaciones a los derechos humanos. El Egipto de Sadat y de Mubarak ha sido un Estado retrógrado, autoritario, gobernado por leyes de emergencia que han prohibido cualquier asociación, que han permitido la detención sin pre-

³⁹ Howeidy, 2000.

⁴⁰ Richards, 1991; Springborg, 1992, cit. en Zubaida, 1997.

vio juicio, la tortura y las “desapariciones” generalizadas de sospechosos sin tener que responder ante ninguna instancia.⁴¹ La tortura hasta la muerte de Abdel Harith Madamí, abogado de la Organización Egipcia de los Derechos Humanos, en 1994, por parte de los cuerpos de seguridad del Estado, ha sido documentada por Amnistía Internacional, Human Rights Watch y la embajada de Estados Unidos.⁴² Por último, la creciente desigualdad del ingreso, las nuevas formas de consumo ostentoso entre los grupos privilegiados y el auge de la industria turística extranjera fomentaron nuevas divisiones sociales, incrementaron las tensiones culturales y aumentaron el resentimiento popular hacia los beneficiarios de la liberalización.⁴³

Política educativa, redes urbanas y sociedad civil

A continuación nos volveremos a centrar en la explicación de las fuentes estructurales que originaron el florecimiento de la sociedad civil y de los movimientos sociales urbanos musulmanes de Egipto. De acuerdo con Richards y Waterbury (1996), el exceso de oferta de graduados —de educación secundaria, postsecundaria y universitaria— en relación con la demanda de sus cualificaciones constituye una causa fundamental de este fenómeno. Entre 1970 y 1991, las matrículas de las escuelas secundarias se incrementaron más del cien por ciento, de 35 a 80% (124), con un aumento promedio anual de 14% entre 1971 y 1984. A partir de la era de Nasser, los graduados, generalmente como último recurso, esperaban ser admitidos por el sector estatal, el cual se encontraba estancado y ofrecía salarios muy bajos. Por ejemplo, entre 1976 y 1986, 90% de los nuevos empleos procedían del gobierno o de la emigración en el extranjero.⁴⁴ El prejuicio de clase y de género reflejado en el gasto educativo también influye en este fenómeno. En una sociedad en que, a grandes rasgos, la mitad de la población es analfabeta, esto es, 60% de las mujeres y 34% de los hombres,⁴⁵ 38% del

⁴¹ Human Rights Watch, <http://www.hrw.org/2000/egypt>.

⁴² Weaver, 1999, p. 52.

⁴³ Weaver, 1995.

⁴⁴ Richards y Waterbury, 1996, p. 119.

⁴⁵ Richards y Waterbury, 1997.

presupuesto educativo de 1984 a 1985 fue destinado a las trece universidades egipcias. De este modo, entre 1971 y 1976, las matrículas universitarias se duplicaron, y en 1984 aumentaron otro 50%, para llegar a sumar más de 660 000 estudiantes. No resulta sorprendente que el salario, la moral y las condiciones de trabajo sean muy bajas en el sector educativo, especialmente si se los compara con los de Arabia Saudita, donde los maestros egipcios preuniversitarios ganan diez veces el salario egipcio (121). Finalmente, décadas de una política educativa populista y de presupuestos austeros dieron como resultado el descenso del nivel de los graduados, de modo que sólo una minoría cuenta con el adiestramiento requerido por el sector privado que está surgiendo en el país.

La educación pública: generadora del cambio discursivo hacia el islamismo

Irónicamente, un factor clave que explica el cambio discursivo hacia el islamismo tuvo su origen en la tolerancia del Estado hacia la Hermandad Musulmana y en la islamización de la política educativa estatal. Sadat y, posteriormente, Mubarak cambiaron su política y decidieron apoyar a Al-Azhar y al Ministerio de Bienes Religiosos, lo que dio como resultado que se islamizaran las políticas que afectaban los derechos de la mujer, la ley familiar, la educación y la cultura.⁴⁶ Inicialmente, a fin de socavar a la izquierda y a los nasseristas, Sadat procedió de acuerdo con una política de “divide y vencerás” mediante el apoyo a grupos islamistas de las universidades y a las publicaciones (*Al-Da'wa*, *Al-Itisam*) de la Hermandad. La Constitución egipcia tuvo que ser reformada a fin de que se volviera obligatoria la educación religiosa en las escuelas y para dejar asentado que “El islam es la religión del Estado” y que “La *sharia* era el fundamento esencial de la legislación”.⁴⁷ Según Starrett,⁴⁸ con las nuevas iniciativas políticas, se destinaron recursos para la red de escuelas primarias de Al-Azhar que dieron como resultado

⁴⁶ Ramadan, 1991; Auda, 1993.

⁴⁷ Esposito, 1992, p. 96.

⁴⁸ 1998, p. 105.

el incremento de 70% en la matrícula de dichas escuelas entre 1976-1977 y 1980-1988 (80-81) y de 125% bajo el régimen de Mubarak. Cuando, en 1977, las políticas de ajustes estructurales desencadenaron un disturbio por los precios de los alimentos, encabezado por grupos islamistas, Sadat no sólo se retractó de la disminución de los subsidios a los alimentos, sino que demandó un mayor contenido islámico en la educación y una mayor autoridad de Al-Azhar y del Ministerio de Bienes Religiosos.

Cabe observar el cambio discursivo. En 1992 el partido político de Mubarak, el Partido Nacional Democrático, por la presión crítica ejercida por la Hermandad a causa del apoyo de Egipto a Estados Unidos en la Guerra del Golfo, tuvo que declarar que “Egipto no era un Estado secular, sino islámico”. Según Auda,⁴⁹ “valiéndose de la estrategia de los Ikhawan, el Estado comenzó a revestir su ideología oficial con la terminología islámica y a aparecer como el representante de la interpretación correcta de la religión islámica”. Preocupado por el aumento del poder de la sociedad civil controlada por los islamistas por medio de una red de mezquitas independientes, de los medios de comunicación de la Hermandad Musulmana y de las sociedades misioneras, el gobierno de Mubarak fundó el Alto Comité para el *Da'wa* Islámico bajo la autoridad del gran jeque de Al-Azhar. A fin de contrarrestar el control del *da'wa* por parte de los islamistas, el Ministerio de Bienes Religiosos emprendió la realización de caravanas “*da'wa*” para dialogar con los jóvenes en las mezquitas locales. A fines de 1988 se informó de la existencia de 72 caravanas de este tipo.⁵⁰

En un esfuerzo burdo por silenciar la voz independiente de la sociedad civil musulmana, el Ministerio trató de autorizar a mezquitas independientes mediante la incorporación de imanes (jefes de las plegarias) asalariados, con lo que se intentaba imponer el contenido de los sermones de los viernes. Además de violar una práctica espacial urbana de larga tradición musulmana relativa al control de las mezquitas por parte de los barrios, la estrategia del Ministerio quebrantó una norma

⁴⁹ 1994, p. 394.

⁵⁰ Auda, 1994, p. 390.

ampliamente establecida en la sociedad civil musulmana que consistía en que el imán de una mezquita de barrio debería ser lo suficientemente independiente del Estado como para poder guiar la vida moral de la comunidad. Wickham⁵¹ afirma que esta política fracasó debido a la extraordinaria capacidad de los activistas islamistas para obtener la licencia de las autoridades municipales con el fin de participar en los espacios de oración, incluso con la cooperación de funcionarios religiosos secundarios del Ministerio. En este caso también influyó la crisis fiscal del Estado, ya que el Ministerio sólo administraba 30 000 de las 170 000 mezquitas que existían en Egipto en 1993. Por tanto, el Ministerio no podía pagar y probablemente ni siquiera contratar suficientes funcionarios religiosos sumisos. En realidad, el gobierno ya padecía de una merma de 40 000 imanes debido a que en Al-Azhar únicamente se graduaron “5 000... en 1992, de los cuales sólo 3 000 desempeñaron sus funciones”.⁵²

El valioso estudio de Starrett, *Putting Islam to Work*, presenta numerosas evidencias del impacto que el islamismo, a través de la educación universal de la población, ha ejercido en las instituciones educativas, en los libros de texto y, en última instancia, en el espíritu de la cultura popular islámica. Irónicamente, a medida que el Estado moderno amplía y profundiza su alcance burocrático, de manera simultánea fortalece el cambio discursivo hacia la narrativa islámica. Starrett señala que mientras las matrículas de las facultades de artes y humanidades de las universidades aumentaron 8.2% entre 1981 y 1987, las de Al-Azhar se incrementaron 70%. Al mismo tiempo, las publicaciones mensuales religiosas del sector público aumentaron más de tres veces, de 181 000 a 558 000 números entre 1983 y 1986.⁵³ Asimismo, los programas de los medios electrónicos cada vez tienen un carácter más islámico. En otro estudio Weaver da a conocer que, en una entrevista, el ministro de educación reveló que “el islamismo había penetrado con éxito en las escuelas primarias, secundarias y preparatorias de todo Egipto

⁵¹ 1977.

⁵² Wickman, 1997, p. 125.

⁵³ Starrett, 1998, pp. 90-91.

to” y posteriormente confesó que “no podía creer que tuviéramos tantos profesores fundamentalistas en las escuelas”.⁵⁴ De este modo, las escuelas públicas se han convertido en agentes discursivos y lugares disputados en donde los islamistas, los *ulama* y el Estado contienden por el contenido de las lecciones y los libros de texto, con lo que imprimen su narración interpretativa en la memoria consciente e inconsciente de la nueva generación de egipcios musulmanes.

Aparte de la atención de los medios dedicada a las sectas *takfir*, impresionantes y marginales, Starrett subraya la manera como la narrativa islamista se inscribe en las prácticas discursivas conscientes e inconscientes más profundas que regulan la vida diaria. “La tendencia islámica egipcia, lejos de ser un movimiento marginal, es penetrante, persistente y normal, y sus efectos en los individuos y en la sociedad no están confinados a las organizaciones y a los movimientos políticos.” Más importante aún son “los cambios que ha producido en la forma como los egipcios practican, perciben y representan su herencia religiosa”; además “la educación popular obligatoria” es una institución clave a causa de que, “en lugar de desalentar el apego a la cultura islámica, la ha alentado. Uno de los resultados de la instrucción religiosa masiva ha sido la de preparar suficientemente a los estudiantes para que pongan en tela de juicio la autoridad de los guardianes de la tradición musulmana y para que [también] pongan en tela de juicio su propia exclusión de la instrumentalización de esta tradición”.⁵⁵

Además, la globalización, la liberalización y la modernidad han convergido para crear productos electrónicos portátiles e independientes, como audiocasetes, videocasetes y antenas de satélite, que la seguridad del Estado egipcio (ssi) no puede supervisar efectivamente y mucho menos controlar.⁵⁶ Asimismo, la fragmentación de la autoridad islámica, aunada a la diversidad de fuentes, ha debilitado a los intermediarios religiosos autorizados, dando como resultado el aumento de las interpretaciones individuales o sectarias del discurso islámico. Starrett⁵⁷ capta

⁵⁴ Weaver, 1999, p. 154.

⁵⁵ Starret, 1999, p. 187.

⁵⁶ Eickelman y Anderson, 1999.

⁵⁷ Starret, 1998, p. 219.

el dilema de un Estado corrupto y autoritario que trata de seguir el cambio discursivo hacia el islam:

... no es la limitación de la cultura islámica lo que explica el desarrollo de las tendencias opuestas en la corriente islámica, sino más bien su prodigalidad. Cada nuevo intento por corregir las ideas erróneas mediante una mayor penetración del discurso islámico en los espacios públicos intensifica el conflicto entre los grupos que intentan controlar tal discurso. Al volverse hegemónico, el islam se ve obligado por necesidad a provocar no sólo lenguajes opuestos limitados, sino que se convierte en el lenguaje con el cual la gran mayoría de los involucrados libran las batallas culturales y políticas.

La sociedad civil urbana: Sociedades de beneficencia islamistas y redes islamistas

Desde luego que el giro discursivo hacia el islamismo no tiene como sustento la sociedad urbana civil, sino que está firmemente arraigado en una variada red de organizaciones islámicas formales e informales: organizaciones voluntarias privadas y de beneficencia, redes sociales informales, mezquitas de barrio y, especialmente, las iniciativas subvencionadas por la Hermandad Musulmana. El neoliberalismo global abrogó el pacto entre la ciudadanía y el Estado, por el cual los ciudadanos “abandonan sus demandas de los derechos humanos y civiles básicos a cambio de que el Estado les proporcione educación y atención médica, empleo y subsidios para necesidades básicas, como alimentos, productos básicos, gas para cocinar y transporte”.⁵⁸ Estos cambios permitieron a los grupos de beneficencia y de la sociedad civil musulmanes ocupar los espacios sociales urbanos con un sector paralelo de servicio social. Las observaciones de Rugh ilustran la manera como opera la sociedad civil en los barrios de El Cairo:

Muchas mezquitas privadas han ampliado sus funciones al sector de servicios, que compiten directamente con los servicios públicos, los cuales son menos eficientes y de menor calidad. En esos servicios se incluye el otorgamiento de ropa y comida subsidiada, el servicio médi-

⁵⁸ Sivan, 1998, p. 2.

co, los programas regulares de educación (generalmente en el nivel de preprimaria y primaria), la asesoría a niños después de las clases, la instrucción religiosa, los subsidios para estudiantes, los cursos nocturnos, las actividades sociales de grupo... En zonas pobres los representantes de las mezquitas reparten comida y ropa gratis, así como dinero a cambio de, tal como lo expresó una mujer, "que usemos el vestido islámico". También se puede pedir dinero prestado de los bancos islámicos mediante el método aprobado de "beneficios compartidos", en donde no se requiere el pago de un interés determinado.

Otros autores subrayan la excelente calidad de los servicios sociales islamistas, otorgados a cambio de cuotas nominales, y el trato respetuoso a los usuarios. "Las clínicas médicas islamistas, con personal capacitado y con el equipo médico más avanzado, contrastan drásticamente con los hospitales dirigidos por el Estado, caracterizados por sus bajos niveles de sanidad y sus largas dilaciones."⁵⁹ En un informe de periódico de 1997, en el que se cita un estudio estadístico realizado por Amani Qandil, se calcula que las organizaciones de beneficencia islámicas suministraron 14% de toda la atención médica en Egipto.⁶⁰ Por último, cuando se comparan las reacciones del gobierno y de las instituciones de beneficencia islámicas al terremoto de 1992 y a las inundaciones de 1994 de El Cairo, los observadores destacan la actuación más efectiva de estas últimas.

Desde luego que los subsidios cuestan dinero y la atención médica de alta calidad requiere de profesionales comprometidos. Los nuevos bancos islámicos, así como las contribuciones de los hombres de negocios islamistas, quienes pagan su limosna islámica obligatoria (*zakat*) por medio de las instituciones de beneficencia islamistas, proporcionan el apoyo financiero para los servicios sociales islamistas. Los bancos islámicos, fundados originalmente por Arabia Saudita y por otros Estados del Golfo, han adquirido una importancia significativa en otras regiones del mundo musulmán, tal es el caso de Malasia, Pakistán e Indonesia. A partir de un número reducido de instituciones financieras islámicas que existían hace un cuarto de si-

⁵⁹ Sadowski, 1987, p. 45.

⁶⁰ Negus, 199, p. 2.

glo, ya hay 170, con activos que exceden los 150 000 millones de dólares, entre ellos de Citibank, Dow Jones y HSBC.⁶¹

Las asociaciones profesionales y los hermanos musulmanes: ¿un Estado dentro del Estado?

En setenta años de actividad, la Hermandad presenta patrones claros. Uno de ellos es un ciclo de alianza y ruptura con el régimen establecido. Un segundo patrón es la tensión generacional seguida de una renovación a través de la sucesión generacional. Un tercero lo constituye la formación constante de grupos que se separan de esta organización y que generalmente son más radicales, como Jama'a, Jihad Islámica, al-Sama-wiyya, aunque recientemente han sido más pragmáticos y pluralistas, como al-Wasat, que hace poco recibió autorización para crear una ONG denominada Sociedad Egipcia para la Cultura y el Diálogo.⁶² Un cuarto patrón es una incorporación gradual del liberalismo global en su retórica y en sus formas organizativas, aunque no siempre en sus prácticas.⁶³

Por supuesto que, la proscrita Hermandad Musulmana, que ha sido prohibida, oficialmente no existe en Egipto. Sin embargo, a partir de que los gobiernos de Sadat y de Mubarak empezaron a apoyar la corriente islámica con el fin de obtener legitimidad, el régimen ha mostrado una política cíclica hacia la Hermandad, que se ha caracterizado, por un lado, por un reconocimiento cauteloso, seguido del intento de incorporar el programa de la Hermandad en instituciones estatales y, por otro, posteriormente, se ha valido de la represión, llevando a cabo arrestos, asesinatos, torturas y detenciones sin juicio. No obstante, la Hermandad ha logrado intensificar y ampliar sus asociaciones y redes en la sociedad civil urbana. A causa del apoyo que ha recibido de la población, actualmente representa el único grupo civil de oposición con credibilidad, a pesar de que el régimen se valió de cortes marciales para en-

⁶¹ *The Economist*, 17 de febrero, 2001, 76; Islamic Index: <http://indexes.dowjones.com/djimi/imhome.html>.

⁶² *Cairo Times*, 13-19, abril, 2000.

⁶³ Piscatori y Esposito, 1991; Esposito y Voll, 1996; Sivan, 1998, 2000.

carcelar a sus líderes en 1995, 1999 y 2000. Según el Departamento de Estado, organizaciones locales de derechos humanos “señalan que existen entre 15 000 y 16 000 detenidos políticos; no se sabe con claridad cuántos de ellos están acusados y esperan sentencia, han sido declarados culpables y purgan su sentencia, o cuántos están detenidos sin cargos” (http://www.state.gov/www/global/human_rights/1999_hrp_report/egypt/html).

La represión y el encarcelamiento constantes de los líderes ha obligado a la Hermandad a desarrollar una estrategia política de múltiples aristas. A pesar de ser una organización proscrita, la principal estrategia de la Hermandad es la de obtener representación parlamentaria mediante alianzas con partidos políticos legales, primero con el Wakf y, subsecuentemente, con el Socialista del Trabajo. La alianza con este último le dio a la organización el control de un periódico de denuncia política, *Al-Shaab*, y 36 escaños en el parlamento en las elecciones de 1987. Además, la experiencia parlamentaria ha permitido que la Hermandad tenga una percepción más amplia de la complejidad del Estado moderno, así como de la necesidad de que exista un control legislativo del ejecutivo. A pesar de su compromiso con la aplicación total de la *sharia* en un estado islámico y de su apoyo a la persecución de intelectuales considerados apóstatas, un delito punible con la pena capital en la *sharia*, líderes parlamentarios de la Hermandad, como Ma'mun al-Hudaybi y al-Tilmisani, han abogado por la *shura* (consulta) como una institución legislativa en la que los legisladores y el público pueden debatir las aplicaciones la *sharia*.⁶⁴

A fines de la década de 1980, la Hermandad siguió una estrategia electoral nueva: contender por los puestos directivos de las asociaciones educativas y profesionales modernas, consideradas generalmente como los bastiones de la clase media educada y de la sociedad civil urbana. La Hermandad siempre ha tenido poder en el sector educativo. En la década de los setenta fundó asociaciones islámicas (al-Jama'a al-Islamiyya) para estudiantes universitarios y pronto llegó a controlar la mayor parte de las asociaciones de estudiantes universitarios. Dichas aso-

⁶⁴ Auda, 1994, p. 386.

ciaciones proporcionaban a los estudiantes servicios educativos valiosos, como apuntes, fotocopias de libros de texto y transporte para las estudiantes, “quienes sentían que su integridad se veía amenazada en las aulas mixtas abarrotadas”.⁶⁵ Sin duda, el paso subsecuente destinado a contar con el control de las asociaciones profesionales se dio en forma lógica cuando los estudiantes de la década de los setenta se graduaron de las universidades y se integraron a la vida profesional. Aunque sólo contaba con el apoyo de un reducido número de electores, el control de los puestos de dirección de asociaciones de profesionales por parte de la Hermandad fue sistemático y completo: los Ingenieros, 1987; los Médicos, 1988; los Boticarios, 1989; la Asociación de Graduados de Comercio, 1989; el Club del Profesorado de la Universidad de El Cairo, 1990; y los Abogados, 1992.⁶⁶

La austeridad y la liberalización explican hasta cierto punto las victorias electorales de la Hermandad. Wickham⁶⁷ cita una encuesta que realizó el gobierno en 1994 en que se concluyó que había 1.4 millones de graduados desempleados, de los cuales 200 000 contaban con un título universitario. El estudio de Ismail⁶⁸ sobre el sector informal en El Cairo describe la existencia de graduados universitarios de ingeniería y leyes que trabajaban como jornaleros y albañiles, pintando, colocando yeso y lozas. Además, bajo el liderazgo de la Hermandad, las asociaciones de profesionales “han comenzado a ofrecer empleo e ingresos a doctores, profesores y otros profesionales jóvenes, con lo que se ha reducido el porcentaje de sus ganancias procedentes del estado”.⁶⁹

Asimismo, los dirigentes de las asociaciones de médicos e ingenieros “han iniciado proyectos en las áreas de vivienda, atención médica y seguridad, han creado programas de entrenamiento y de pequeñas empresas de negocios piloto para los recién graduados...”.⁷⁰ Nótese la relación de esto con la globa-

⁶⁵ Denoeux, 1993, p. 151.

⁶⁶ Wickham, 1997; Starrett, 1998.

⁶⁷ 1997, p. 22.

⁶⁸ 2000, p. 377.

⁶⁹ Wickham, 1997, p. 123.

⁷⁰ *Ibidem*.

lización. En la medida en que las dos fuerzas constituidas por el ajuste estructural y el repliegue del Estado repercuten negativamente en los niveles de vida urbanos, los islamistas han aprovechado la oportunidad que les ofrece la reestructuración global para dar empleo a los graduados y a los profesionistas en su sector de servicios sociales y económicos paralelos. Paradójicamente, la política de privatización neoliberal ha reforzado el papel de las redes islamistas como proveedoras de servicios sociales urbanos y de beneficencia, mientras, al mismo tiempo, se alerta contra la “amenaza islamista”.

El Cairo: el islamismo y las estrategias de supervivencia entre las clases populares

Sin lugar a dudas, la calidad de la vida urbana de los migrantes y de los pobres de El Cairo, actualmente cerca de 14 millones, genera condiciones objetivas que favorecen los movimientos radicales de protesta. Sin embargo, el islamismo es el que se beneficia de esto. Richards y Waterbury afirman que existe un déficit de vivienda nacional de más de 2 millones de unidades. Dichos autores describen vastos distritos de El Cairo conformados por “casuchas”, en donde alrededor de medio millón de personas vive en los techos y en donde “los niveles de plomo del aire pueden producir daños cerebrales y retraso mental en los niños pequeños”.⁷¹ Bayat⁷² calcula que 6 millones de personas viven en El Cairo en “comunidades improvisadas” ilegales, que a menudo forman conglomerados de carpas de campaña y de chozas en cementerios y en otros lugares públicos. La liberalización y los PAE son la causa de la agudización de la brecha social: el porcentaje del ingreso de 10% de los ciudadanos egipcios más ricos aumentó de 26% en 1981 a 32.6% en 1991. Bayat llega a la conclusión de que, dado que más de la mitad de la población de El Cairo y Giza está constituida por “pobres” o “personas en extrema pobreza” (esto es, alrededor de 7 millones), la beneficencia de las ONG religiosas no puede ofrecer un nivel de vida mínimo a los pobres.

⁷¹ 1996, p. 258.

⁷² 1997.

El excelente estudio de Ismail sobre los grupos islamistas militantes que viven en los barrios populares de El Cairo da pruebas del gran apoyo que recibe el islamismo militante y radical por parte de los migrantes pobres, de las personas que viven en asentamientos irregulares y del sector informal. Para Ismail, “el islamismo... no es un movimiento religioso marginal o político”, sino más bien “una forma de contienda que encuentra terreno fértil en los espacios donde se desarrolla el posicionamiento de la oposición”.⁷³ En lugar de adoptar el enfoque de la patología social o la marginalidad, Ismail describe a los islamistas radicales como actores con arraigo regional, que organizan espacios vecinales específicos mediante el otorgamiento, a los habitantes de dichos espacios, de servicios económicos, políticos y de beneficencia social paralelos. Este fenómeno tampoco es nuevo en El Cairo. Basándose en el original e influyente análisis sobre los repertorios históricos relativos a la acción colectiva urbana del historiador Edmund Burke, Ismail explica en forma admirable la razón por la que los movimientos de protesta firmemente vinculados a los barrios, a los líderes locales y al descontento hacia los representantes locales del Estado son profundamente estructurales, no recientes. Más bien, estos movimientos se dan continuamente dentro de una tradición de protesta urbana popular históricamente legitimada.⁷⁴ Subvirtiendo las explicaciones esencialistas que adoptan el enfoque de la patología social (esto es, la anomia, la crisis moral y la marginalidad), Ismael⁷⁵ documenta la forma como algunos islamistas radicales como la Jihad, la Juma’a y la Samawiyya establecen gestiones con los residentes de los barrios a fin de construir un orden moral social y espacial, porque, “a fin de ampliar su apoyo popular, [los islamistas] deben operar dentro de la estructura socioespacial de las comunidades”.

Por tanto, la necesidad de resolver problemas urbanos racionales y objetivos es lo que explica el apoyo popular hacia los movimientos islamistas radicales. Entre esos problemas podemos mencionar la oposición a la corrupción y a la brutalidad de la policía, la regulación de las actividades artesanales,

⁷³ Ismail, 2000, p. 379.

⁷⁴ Lubeck, 1987; Burke, 1989.

⁷⁵ 2000, p. 393.

comerciales y laborales, las tensiones que surgen a causa de las viviendas sobrepobladas, en donde las mujeres tienen que compartir los servicios comunes con personas que no son sus parientes, la necesidad de los migrantes de encontrar parejas moralmente aceptables para su matrimonio y la atracción que ejercen los servicios educativos y de bienestar social islamistas que hemos descrito antes.⁷⁶ La capacidad pragmática para gestionar un orden social y moral gratificante en los tugurios empobrecidos de los inmigrantes explica el triunfo del islamismo como un discurso populista, nacionalista y antiimperialista dominante en las ciudades musulmanas.

Perspectivas comparativas: Islamismo, democracia e insurrección urbana

La estrategia pragmática y gradualista de los Hermanos Musulmanes en Egipto, basada en la movilización de la cautelosa clase media, se reproduce en forma generalizada en las ciudades de la islamidad: la Hermandad Musulmana en Jordania, el Partido Islámico de Malasia (PAS, sus siglas en malayo), Hamas en Argelia, el Movimiento de Tendencia Islámica (MTI)-al-Nahda de Ghannuchi en Túnez, Virtud-Bienestar en Turquía y el Renacimiento de los *Ulama* (NU, sus siglas en indonesio) de Wahid en Indonesia.⁷⁷ A grandes rasgos, existe una fuerte correlación entre el éxito del islamismo moderado y el nivel de desarrollo nacional así como con el grado de la cohesión social urbana. Las personas comprometidas con el pragmatismo, la moderación y la *shura* (consulta) dominan en los países más desarrollados y que cuentan con grupos sociales de mayor edad, mejor educados y con más seguridad económica, esto es, las clases medias urbanas. Por el contrario, los países que han experimentado fracasos económicos y políticos y/o desintegración social —Argelia, Afganistán y Nigeria— están dominados por movimientos islamistas radicales que cuentan con una vasta reserva de reclutas jóvenes, empobrecidos y desilusionados.⁷⁸ En las ciuda-

⁷⁶ Ismail, 2000.

⁷⁷ Kramer, 1993, 1995; Salame, 1994; Guazzone, 1995; Hefner, 2000.

⁷⁸ Kramer, 1995, Lubeck, 1998.

des de países como Nigeria, que sufrió las consecuencias del desplome del precio del petróleo, y en donde el crimen, los conflictos étnicos y la pobreza devastadora han llegado a ser normales, los musulmanes desilusionados con los modelos occidentales escogen en forma racional un sistema que conocen y que esperan que les brinde seguridad, justicia y orden, esto es, la *Sharia*.

Argel, sin lugar a dudas, es el ejemplo más importante de un polvorín urbano en un petro-Estado cuyas políticas aseguraron el triunfo de un movimiento islamista radical. Aquí nos encontramos con un caso ideal típico, donde los factores estructurales —la reestructuración global, el desplome de los precios del petróleo, la austeridad del ajuste estructural, un gran desempleo de los jóvenes, la brutal represión militar, la liberalización cautelosa y una crisis de legitimidad del Estado— convergieron para generar una poderosa base social que resultó en victorias electorales para el Frente Islámico de Salvación (FIS) en 1991. Si, además, tomamos en cuenta que Argel experimentó una reestructuración neoliberal, el resultado fue la apoteosis de la insurrección islamista urbana y la guerra civil. En una encuesta se mostró que 75% de los jóvenes de entre 16 y 19 años buscaban trabajo, mientras que, al mismo tiempo, “del sistema educativo egresaban 270 000 personas con título que estaban desempleadas. Alrededor de 80% de este grupo de edad continuaba viviendo con sus familias, a menudo ocho personas en un mismo cuarto”.⁷⁹ El petro-Estado autoritario introdujo ajustes estructurales, a los que siguió la liberalización política en un momento en que el desempleo era elevado y los ingresos del Estado provenientes de las exportaciones de petróleo y de gas se habían reducido en 40% en un año (1985-1986). Como resultado, la deuda externa se incrementó de 14 800 millones de dólares a 24 600 millones.⁸⁰

Con anterioridad, al igual que en Egipto, el régimen había tratado de incorporar a la corriente islamista, para lo cual había aplicado una nueva ley referente a la familia, la cual permitía a los afganoárabes y a otros grupos radicales operar abiertamente y había fomentado una política de arabización que for-

⁷⁹ Eickelman y Piscatori, 1996, p. 116.

⁸⁰ Willis, 1996, pp. 99-100.

taecía a los islamistas. Sin embargo, en octubre de 1988, las fuerzas de seguridad encendieron la mecha al disparar a manifestantes y personas que tomaban parte en protestas y disturbios en contra del régimen de austeridad. El resultado fue cientos de muertos en Argel y el fin de toda legitimidad concedida al Frente de Liberación Nacional (FLN). Dirigido por un maestro de escuela, Abassi Madani, y el predicador de una mezquita, Ah Belhadj, el FIS movilizó una red de más de 900 mezquitas, con lo que se convirtió en la voz de una generación de ciudadanos inconformes, miserables y desilusionados. Al temer, acertadamente, una victoria electoral de los islamistas en 1991, el ejército desencadenó una brutal guerra civil cuando tomó el poder, anuló las elecciones y encarceló a los líderes del FIS. Al eliminar la opción electoral para el cambio, los militares también abordaron cualquier posibilidad de una transición pacífica a un orden democrático musulmán.⁸¹ Las hipócritas evasivas y tergiversaciones por parte de Estados Unidos y el apoyo francés al gobierno golpista sólo contribuyeron a incrementar la desilusión de los musulmanes sobre las pretenciosas aseveraciones acerca del neoliberalismo global.

A diferencia de Argel, Kuala Lumpur representa el patrón opuesto. Malasia es una excepción. Este país redistribuyó el ingreso al mismo tiempo que reorientó su economía para no depender del petróleo y de otras materias de exportación, y a partir de la década de 1980 la enfocó hacia la industrialización basada en la electrónica y orientada hacia las exportaciones.⁸² En 1969 los disturbios étnicos entre los malayos musulmanes y los chinos obligaron a la coalición gobernante a aplicar la Nueva Política Económica (NEP, sus siglas en inglés). Los objetivos de la NEP eran los de abolir la pobreza absoluta, crear una clase profesional y de negocios indígena malaya, eliminar la división étnica del trabajo y redistribuir la participación corporativa entre todos los grupos étnicos. La mayor parte de estos objetivos se alcanzaron a finales de los noventa: la pobreza entre los malayos musulmanes disminuyó de 65% en 1970 a alrededor de 13%, y en las ciudades prosperó una clase media musulmana diversa.

⁸¹ Roberts, 1994; Willis, 1996.

⁸² Lubeck, 1992.

Hasta hace poco tiempo, antes de que el Primer Ministro Mahathir Mohammad actuara en contra de su rival más joven y heredero designado, Anwar Ibrahim, Malasia era elogiada como un caso en donde el partido etnonacionalista, la Organización Nacional de los Malayos Unidos (UMNO, por sus siglas en inglés) había logrado incorporar el reto de la juventud islamista representado por Anwar Ibrahim y el movimiento estudiantil islamista del Grupo de la Juventud Musulmana de Malasia (ABIM, sus siglas en malayo). La tabla 2 muestra algunas evidencias de los efectos positivos que produjo la NEP y la industrialización basada en la electrónica y orientada a la exportación en las oportunidades para los musulmanes jóvenes de Malasia. En 1998 los viernes en las mezquitas de Kuala Lumpur, los seguidores de Anwar dirigían manifestaciones de protesta contra los ultrajes que Mahathir había infligido a su líder. Influidos por los movimientos sociales musulmanes de Indonesia, los islamistas formaron coaliciones con personas no musulmanas con el fin de lograr una reforma política (*reformasi*). En las elecciones de 1999 se confirmó que muchos malayos habían desertado de Mahathir y del UMNO para sumarse al Partido de la Justicia de Anwar y al Partido Islámico de Malasia (PAS, sus siglas en malayo) el partido islamista dirigido por los *ulama*. Este último surgió como el principal partido de oposición con la conformación de una alianza democrática más extensa y con un amplio apoyo urbano multiétnico. El ejemplo de Kuala Lumpur ilustra la forma como la redistribución del ingreso y las políticas de industrialización orientadas a la exportación ayudan a consolidar el islam de la sociedad civil y no el islamismo autoritario como el discurso dominante.

Hasta ahora hemos argumentado que algunos acontecimientos que han constituido una “ruptura”, como la Revolución de Irán, el surgimiento del islam político y la introducción de instituciones pragmáticas islamistas en la sociedad civil, constituyen un reposicionamiento de los discursos islámicos en la imaginación moral de los musulmanes de las ciudades. Sin embargo, ningún aspecto es más significativo que el impacto que ha tenido el islamismo en las relaciones de género, tanto en la esfera pública como en la privada. Sin prestar atención a la fragmentación del discurso islamista y a la evidente adopción

TABLA 2. Género, educación y participación en la fuerza laboral

<i>Adultos alfabetizados (% 1997)</i>	<i>Argelia</i>	<i>Egipto</i>	<i>Indonesia</i>	<i>Irán</i>	<i>Jordania</i>	<i>Malasia</i>	<i>Nigeria</i>	<i>Marruecos</i>	<i>Pakistán</i>	<i>Siria</i>
Mujeres	47.7	40.5	79.5	65.8	81.8	81.0	50.8	32.7	25.4	56.5
Hombres	72.7	64.7	90.6	80.7	92.2	90.2	68.5	59.3	55.2	86.5
Educación primaria										
Mujeres Matrícula*	92.6	90.6	98.6	89.2	ND	99.9	ND	67.2	ND	90.6
Secundaria, Mujeres										
Matrícula* 1997	64.0	70.1	53.4	75.8	ND	68.5	ND	31.9	ND	39.4
Fuerza laboral										
% femenino de la fuerza laboral**										
1980	21.0	27.0	35.0	20.0	15.0	34.0	36.0	34.0	23.0	24.0
1998	26.0	30.0	40.0	26.0	23.0	37.0	36.0	35.0	28.0	26.0
% profesional y técnico femenino	27.6 ^c	28.4	40.8 ^c	32.6 ^c	28.7 ^a	43.2	ND	ND	21.0	37.0

Datos obtenidos de United Nations Human Development Report, 1999, a menos que se indique otra fuente:

^a Calculado con los datos de UN 1995 y la OIT, Yearbook of Labor Statistics, 1997.

^b Calculado con los datos de NV 1994 y la OIT, Yearbook of Labor Statistics, 1994 y 1995.

^c Calculado con los datos de NV 1994 y la OIT, Yearbook of Labor Statistics, 1993 y 1994.

* Proporción como % de grupo relativo de edad.

** Fuente: World Bank Development Report 1999-2000.

*** Como porcentaje del total.

ND: No disponible.

de las narrativas modernistas occidentales, ningún aspecto ha generado tanta controversia como la representación del cuerpo de las mujeres con el vestido islámico (*hijab*) en los espacios públicos urbanos.

No cabe duda de que el uso del *hijab* está vinculado estructuralmente al hecho de que cada vez mayor número de mujeres emigran del campo a las ciudades, esto es, después de haber formado parte de familias rurales patriarcales, en las que eran vigiladas por familias extendidas, pasan a vivir en barrios urbanos muy poblados y empobrecidos, ingresan a instituciones educativas modernas e impersonales y forman parte de la fuerza laboral de la que hemos hablado. Las tablas 1 y 2 resumen algunos de estos cambios estructurales relativos a la ubicación y a la actividad de las mujeres. Para 2015, entre la mitad y dos terceras partes de las mujeres musulmanas vivirán en ciudades. El creciente aumento de la migración y el asentamiento en ciudades tienen profundas consecuencias para las mujeres musulmanas: cada vez más mujeres de origen rural viven en cuartos individuales de edificios llenos de inquilinos varones sin parentesco con ellas; cada vez se ven más expuestas a ser humilladas y manoseadas en los transportes públicos atestados de gente; tienen cada vez más que competir para ingresar a la educación y al trabajo en las ciudades, y, en general, cada vez más tienen que adaptarse a innumerables productos y estilos de consumo de origen extranjero. Al mismo tiempo, el aumento de la alfabetización y de la asistencia a las escuelas primarias exponen a las mujeres musulmanas a los discursos islamistas e incluso a un nuevo género de literatura popular islamista (novelas sentimentales y otro tipo de novelas, biografías y panfletos).⁸³ Más significativo aún resulta el aumento de las matrículas de mujeres en la escuela secundaria, que asciende a 75% en Irán, 70% en Egipto y 68% en Malasia. Además, como consecuencia del aumento de la educación secundaria y postsecundaria, en términos generales, el porcentaje de trabajadoras profesionales y técnicas se ha incrementado.

⁸³ Eickelman y Anderson, 1999; Huq, 1999.

Conclusiones generales

Después de lo expuesto, ¿qué futuro se augura para los musulmanes de las ciudades? El islamismo seguirá siendo ubicuo en la vida cotidiana de las ciudades debido a que la globalización, el repliegue del Estado y el aumento de la desigualdad crean un medio completamente adecuado para el florecimiento de los grupos islamistas de la sociedad civil. ¿No se torna la ironía en teatro del absurdo cuando el presidente “W” Bush aboga por las iniciativas “basadas en la fe” como solución al hecho de que el Estado se ocupe cada vez menos de los servicios sociales urbanos? El islamismo difícilmente podría pedir una mejor partera que las políticas del neoliberalismo global. Siendo mucho más flexible y pragmático de lo que se piensa, el islamismo se convierte en un fenómeno ordinario a causa de que logra responder a las necesidades morales y materiales de los musulmanes de las ciudades.

No obstante, dada la historia de Irán, Sudán, Afganistán, Pakistán y de otros experimentos islamistas, sigue siendo cuestionable la puesta en práctica de la democracia islamista una vez que se ha asumido el poder. ¿Los islamistas tolerarán las diferencias, reconocerán los derechos humanos de las mujeres y de los no musulmanes, aceptarán los compromisos pragmáticos y renunciarán al poder como resultado de elecciones libres? Si se buscan respuestas innovadoras a estas preguntas, el influyente trabajo de An-Naim⁸⁴ define un punto de vista acerca del programa de reforma para el islam democrático y civil. La brutalidad de la guerra civil de Argelia constituye el precio de la exclusión simplista del islamismo del proceso democrático. Al reconocer la base popular de los islamistas urbanos, el teórico de la sociedad civil Richard Norton se basa en la conducta democrática de los islamistas turcos para abogar por una política de inclusión: “...una política de exclusión que intenta mantener a la población fuera del juego por definición es una política destructiva. Y una política de inclusión, estructurada inteligentemente, constituye una manera de estabilizar y consolidar un sistema político”.⁸⁵ Por tanto, los teóricos urbanos y los que elaboran los planes políticos deben ser mucho más realistas acerca de las

⁸⁴ 1990.

⁸⁵ Mahoney, 1998, p. 32.

tendencias complejas y contradictorias que contienen los discursos musulmanes. En la práctica, esto significa que deben dialogar con los representantes de los movimientos islamistas de la sociedad civil y que sus enfoques deben incluirse en sus planes y políticas. Porque, nos guste o no, el islamismo constituirá una poderosa fuerza social que será determinante en las ciudades de mayoría musulmana durante el siglo XXI. ❖

Traducción del inglés:

GABRIELA URANGA

Dirección institucional:
Center for Global,
International and Regional Studies
College Eight,
University of California
Santa Cruz
95064

Bibliografía

- ABDEL-LATIF, O., "Islamists Come into the Fold of Civil Society", *Al-Ahram Weekly Online*, 20-26, abril, núm. 478.
- ABU-AMR, Z. (1994), *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza*, Bloomington, Indiana University Press.
- ABU-LUGHOD, J. (1987), "The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance", *International Journal of Middle East Studies*, 19: 155-176.
- ABU-LUGHOD, L. (1998), "The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt", en *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, L. Abu-Lughod (comp.), Princeton, Princeton University Press.
- ABU-RABI, I. (1966), *Intellectual Origins of the Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany, Universidad del Estado de Nueva York.
- AHMED, L. (1992), *Women and Gender in Islam*, New Haven, Universidad de Yale.
- AL-AHSAN, A. (1988), *The Organization of the Islamic Conference: An Introduction to an Islamic Political Institution*, Herndon, VA, International Institute of Islamic Thought.

- AL-AZMEH, A. (1993), *Islams and Modernities*, Londres, Verso.
- AN-NAIM, A. (1990), *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and an International Law*, Siracusa, Universidad de Siracusa.
- Aliran Monthly* (diversos números), <http://www.malaysia.net/aliran/monthly/index.html>
- ASAD, T. (1993), *Genealogies of Religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- AUDA, G. (1994), "The 'Normalization' of the Islamic Movement in Egypt from the 1970s to the Early 1990s", en *Accounting for Fundamentalisms*, M. Martry y S. Appleby (comps.), 374-412, Chicago, University of Chicago Press.
- AYUBI, N. N. (1991), *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Londres, Routledge.
- BAYAT, A. (1997), "Cairo's Poor: Dilemmas of Survival and Solidarity", *Middle East Report*, invierno, núm. 202.
- BURGART, F. y W. Dowell (1993), *The Islamic Movement in North Africa*, Austin, University of Texas Press.
- BURKE, III, E. (1989), "Towards a History of Collective Action in the Middle East: Continuities and Change, 1750-1980", en K. Brown *et al.* (comps.), *Etat, ville et mouvement sociaux au Maghreb et du Moyen-Orient*, París, Harmattan.
- (1998), "Orientalism and World History: Representing Nationalism and Islamism in the Twentieth Century", *Theory and Society*, 27/4 (agosto), 489-507.
- CASTELLS, M. (1996), *The Rise of the Network*, Society, Oxford, Blackwell.
- DENOUX, G. (1993), *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran and Lebanon*, Albany, State University of New York Press.
- The Economist* (2001), 17 de febrero, 76-77.
- EICKELMAN, D. F. (1977), "Trans-state Islam and Security", en *Transnational Religion and Fading States*, Rudolph S. H. y J. Piscatori (comps.), 27-46, Boulder, Westview.
- EICKELMAN, D. F. y J. Anderson (1999), *New Media in the Muslim World*, Bloomington, Universidad de Indiana.
- EICKELMAN, D. F. y J. Piscatori (1996), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- ENAYAT, H. (1982), *Modern Islamic Political Thought*, Austin, University of Texas Press.
- ESPOSITO, J. (1992), *The Islamic Threat: Myth or Reality*, Oxford, Oxford University Press.
- (1993), *The Islamic Threat*, Nueva York, Oxford University Press.

- ESPOSITO, J. y J. Piscatori (1991), "Democratization and Islam", *Middle East Journal*, 45, 3: 427-40.
- ESPOSITO, J. y J. Voll (1996), *Islam and Democracy*, Nueva York, Oxford University Press.
- GHAMARI-TABRIZI, B. (1998), *Islamist and the Quest for an Alternative Modernity*, tesis de doctorado sin publicar, Departamento de Sociología, Universidad de California, Santa Cruz.
- GOLDBERG, E. (1992), "Samshing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism", en *Comparative Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization*, J. R. I. Cole (comp.), 195-236. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- GOLE, N. (1996), *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- (2000), "Snapshots of Islamic Modernities", *Dedalus*, 129, 1: 91-118.
- GUAZZONE, L. (comp.) (1995), *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Arab World*, Conferencia, Ithaca Press.
- HADDAD, Y. (1983), "Sayyid Qutb: Ideologue of the Islamic Revival", en *Voices of Resurgent Islam*, J. Esposito (comp.), Nueva York, Oxford University Press.
- HAMMANI, R. (1997), "From Immodesty to Collaboration: Hamas, the Women's Movement in the Intifada", *Political Islam: Essays from Middle East Report*, J. Beinin y J. Stork (comps.), 194-211, University of California Press.
- HEFNER, R. (2000), *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, Princeton University Press.
- HERRERA, L. (2000), "Downveiling: Shifting Socio-Religious Practices", *ISIM Newsletter*, Leiden, núm. 6, octubre.
- HODGSON, M. (1974), *The Venture of Islam*, Chicago, Chicago University Press.
- HOFFMAN, V. (1995), "Muslim Fundamentalists: Psychological Profiles", en M. Marty y S. Appleby (comps.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press, 199-230.
- HOODFAR, H. (1998), "Muslim Women on the Threshold of the Twenty-First Century", en *Women Living under Muslim Laws*, Dossier 21, septiembre, 112-123.
- HOWEIDY, A. (2000), "Watch this Space", *Al-Ahram Weekly Online*, 23-29, núm. 509, noviembre.
- HUQ, M. (1999), "From Piety to Romance: Islam-Oriented Texts in Bangladesh", en *New Media in the Muslim World*, D. Eickelman y J. Anderson (comps.), Bloomington, Universidad de Indiana.
- ISMAIL, S. (2000), "The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism: Socio-Spatial Determinants in the

- Cairo Urban Setting”, *Comparative Studies in Society and History*, 42, 2: 363-393.
- KIAN-THIEBAUT, A. (2000), “Women’s Religious Seminaries in Iran”, ISIM Newsletter, Leiden, núm. 6, octubre.
- KRAMER, G. (1993), “Islamist notions of Democracy”, *Middle East Report*, 23, núm. 4 (julio-agosto): 2-8.
- (1995), “Cross-Links and Double Talk? Islamist Movements in the Political Process”, en *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Arab World*, L. Guazzone (comp.), Conferencia, Ithaca Press.
- LAPIDUS, I. (1988), *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LIPIETZ, A. (1987), *Mirages and Miracles: The Crisis in Glogal Fordism*, traducido por D. Macey, Londres, Verso.
- LUBECK, P. (1987), *Islam and Urban Labor: The Making of a Muslim Working Class in Nothern Nigeria*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1992), “Malaysian Industrialization, Ethnic Divisions and the NIC Model: The Limits of Replication”, en *States and Development in the Pacific Rim*, J. Henderson y R. Appelbaum (comps.), Newbury Park, Calif., Sage Publications.
- (1998), “Islamist Responses to Globalization: Cultural Conflict in Egypt, Algeria and Malaysia”, en *The Causes of Cultural Conflict*, B. Crawford y R. Lipschutz (comps.), Berkeley, International and Area Studies.
- (2000), “The Islamic Revival: Antinomies of Islamic Movements under Globalization”, en *Global Social Movements*, R. Cohen y S. Rais (comps.), Londres, Athone.
- MACLEOD, A. (1991), *Accomodating Protest: Working Woman, New Veiling and Change in Cairo*, Nueva York, Universidad de Columbia.
- MAHONEY, L. (1998), “AUC Forum Tackles Islamist Movements”, *Washington Report*, marzo.
- MAYER, E. (1993), “The Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitutions in Iran, Pakistan, and the Sudan”, en *Fundamentalisms and the State*, M. Marty y S. Appleby (comps.), 110-151, Chicago, University of Chicago Press.
- MIR-HOSSEINI, Z. (1999), *Islam and Gender*, Princeton, Princeton University Press.
- MITCHEL, R. (1969), *The Society of the Muslim Brothers*, Londres, Oxford University Press.
- MUTALIB, H. (1990), *Islam and Ethnicity in Malay Politics*, Singapur, Oxford University Press.

- NEGUS, S. (1997), "Down, but not Out", *Cairo Times*, 3 de abril, 1, 3.
- NORTON, A. R. (comp.) (1995), *Civil Society in the Middle East*, vol. 1, Leiden, E. J. Brill.
- OTHMAN, N. (1999), "Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari'a and Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State", en *The East Asian Challenge for Human Rights*, D. Bell y J. Bauer (comps.), Cambridge, Cambridge University Press.
- RAMADAN, A. (1993), "Fundamentalism Influence in Egypt: The Strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups", en *Fundamentalisms and the State*, M. Martin y S. Appleby (comps.), 152-183, Chicago, Universidad de Chicago.
- RICHARDS, A. (1987), "Oil Booms and Agricultural Development: Nigeria in Comparative Perspective", en *State, Oil, and Agriculture in Nigeria*, M. Watts (comp.), Berkeley, International and Area Studies.
- (1991), "The Political Economy of Dilatory Reform: Egypt in the 1980s", *World Development*, 19, 12: 1721-30.
- RICHARDS, A. y J. Waterbury (1996), *A Political Economy of the Middle East* (seg. ed.), Boulder, Westview.
- ROBERTS, H. (1994), "Doctrinaire Economics and Political Opportunism in the Strategy of Algerian Islamism", en *Islam and Secularism in North Africa*, J. Ruedy (comp.), Washington, D. C., Universidad de Georgetown, Center for Contemporary Arab Studies.
- ROY, O. (1994), *The Failure of Political Islam*, Cambridge, Harvard University Press.
- RUEDY, J. (comp.) (1994), *Islam and Secularism in North Africa*, Washington, D. C., Universidad de Georgetown, Center for Contemporary Arab Studies.
- RUGH, A. (1993), "Reshaping Personal Relations in Egypt", en *Fundamentalism and Society*, M. Marty y S. Appleby (comps.), 151-180, Chicago, Universidad de Chicago.
- SADOWSKI, Y. (1987), "Egypt's Islamist Movement: A New Political and Economic Force", *Middle East Insight*, (septiembre): 34-45.
- (1993), "The New Orientalism and the Democracy Debate", *Middle East Report*, 23, núm. 4 (julio-agosto): 14-21, 40.
- SALAME, G. (comp.) (1994), *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, Nueva York, I. B. Tauris.
- SEDDON, D. y J. Walton (1994), *Free Markets and Food Riots: The Politics of Global Adjustment*, Oxford, Blackwell.
- SIVAN, E. (1990), "The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back", *Journal of Contemporary History*, 25, núm. 3 (mayo-junio): 353-64.

- (1998), “Why Radical Muslims Aren’t Taking over Governments”, *Middle East Review of International Affairs*, 2, 2 (mayo).
- STARRETT, G. (1998), *Putting Islam to Work*, Berkeley, Universidad de California.
- SULLIVAN, D. (1994), *Private Voluntary Organizations in Egypt: Islamic Development, Private Initiative, and State Control*, Gainesville, Florida, University Press of Florida.
- SULLIVAN, D. y S. Abed-Kotob (1999), *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State*, Boulder, Lynne Rienner.
- TARAKI, L. (1992), “Islam is the Solution: Jordanian Islamists and the Dilemma of the ‘Modern Women’”, *British Journal of Sociology*, 46, 2: 643-661.
- UNITED NATIONS http://www.un.org/pubs/cyberschoolbus//e_information.htm
- US DEPARTMENT OF STATE (2000), “1999 Country Report on Human Rights Practices: Egypt”, http://www.state.gov/www/global/human_rights/1999_hrp_report/egypt.html
- VOLL, J. (1993), “Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and Sudan”, en *Fundamentalisms Observed*, M. Marty y S. Appleby (comps.), 345-402, Chicago, University of Chicago Press.
- WEAVER, M. (1995), “The Novelist and the Sheikh”, *The New Yorker*, 30 de junio de 1995, 52-69.
- (1999), *A Portrait of Egypt*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.
- WICKHAM, C. R. (1997), “Islamic Mobilization and Political Change: The Islamic Trend in Egypt’s Professional Associations”, en *Political Islam: Essays from Middle East Report*, J. Beinin y J. Stork (comps.), 120-135, University of California Press.
- WILLIS, M. (1996), *The Islamic Challenge in Algeria: A Political History*, Conferencia, Ithaca Press.
- ZUBAIDA, S. (1989), *Islam, the People and the State*, Londres, Routledge.
- (1997), “Religion, the State and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt”, en *Political Islam: Essays from Middle East Report*, J. Beinin y J. Stork (comps.), 51-63, University of California Press.