

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

# **La sociología contemporánea y la comprensión del Islam político.**

Silvia M. Montenegro.

Cita:

Silvia M. Montenegro (2004). *La sociología contemporánea y la comprensión del Islam político*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/99>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **La sociología contemporánea y la comprensión del Islam político**

Silvia M. Montenegro – [silviamontenegro@arnet.com.ar](mailto:silviamontenegro@arnet.com.ar)

Dra. en Sociología, Investigadora del CONICET

Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

**Resumen:** Los esfuerzos por comprender el Islam político no son nuevos en el ámbito de la sociología; no obstante, desde hace unas décadas, la literatura sobre el tema se ha multiplicado en las publicaciones periódicas internacionales. Al mismo tiempo, autores no vinculados directamente a la temática han elaborado algunas aproximaciones, ya sea en el marco de la comprensión de las identidades transnacionales de la sociedad globalizada o en torno al análisis de los conflictos políticos del mundo posguerra fría.

En ese contexto, se prestó mayor atención a los escritos dispersos de Max Weber sobre el Islam, produciéndose una reapropiación de sus indagaciones. Esta reactualización se plasmó, por ejemplo, primero de la mano de Bryan Turner y luego de W. Schluchter, en dos libros denominados “Weber y el Islam”, donde se compilan numerosos ensayos sobre el tema. En esta ponencia presentamos algunas de las líneas de indagación abiertas por la sociología, comparando aproximaciones diversas que no permanecen exentas de ciertos debates que marcaron este campo de estudios: orientalistas vs. contra-orientalistas y las relaciones entre Islam y modernidad occidental. Nuestra

propuesta se relaciona con la necesaria sistematización de esas discusiones en el marco de la investigación de comunidades musulmanas específicas.

Los esfuerzos por comprender el Islam político no son nuevos en el ámbito de la sociología, aunque sólo recientemente asistimos a una multiplicación de la literatura sobre el tema. En esta presentación haremos referencia exclusivamente a la sociología, si bien es necesario tener en cuenta que la proliferación reciente de abordajes comprende otras disciplinas de las ciencias sociales, como la ciencia política, las relaciones internacionales y la antropología<sup>1</sup>.

Podemos reconocer dos etapas bien marcadas en el análisis sociológico del Islam, la primera fue inaugurada casi que exclusivamente por la sociología de Maxime Rodinson<sup>2</sup> y por la recuperación de los escritos de Max Weber sobre el Islam; la segunda proviene del conjunto de interpretaciones del 11 de septiembre, donde las visiones más agudas fueron realizadas básicamente por autores interesados en los movimientos y las identidades sociales propias de la globalización, algunas de éstas interpretaciones fueron implícita o explícitamente críticas de las sociologías estado-céntricas y de la capacidad explicativa, en el actual contexto, de los conceptos forjados para comprender la dinámica de la primera modernidad.

---

<sup>1</sup> En esas disciplinas cabe destacar el aporte de autores como Gilles Kepel, Oliver Roy, Ernest Gellner, Dale Eickelman y Aziz Al Azmeh, entre otros.

<sup>2</sup>Sociólogo y orientalista francés nacido en 1915 y fallecido en 2004.

## Antecedentes

En lo que se refiere a Maxime Rodinson, su obra, en tanto historiador y sociólogo, se remitió originalmente a la etapa formativa del Islam. Sobre ese período escribió su famosa biografía de Mahoma, publicada en 1966. Rodinson analizó el Islam desde una perspectiva marxista, aunque marxista independiente, desde que en 1958 se desvinculara del Partido Comunista. Sin embargo, fue ese punto de vista el que marcó su interés por analizar el Islam en relación al capitalismo y lo hizo básicamente a través de dos libros aparecidos entre la segunda mitad de la década del 60 y comienzos del 70, *Islam y capitalismo* y *Marxismo y mundo musulmán*<sup>3</sup>. Esa parte de su obra puede ser inscripta de manera ambigua en la tradición sociológica, más bien puede englobarse dentro de los estudios de la disciplina orientalista. Se trataba de comprender el mundo del cercano oriente pero basándose en el análisis de los textos coránicos, en fuentes secundarias y en discusiones alejadas del estudio de campo de las sociedades musulmanas. Sin embargo, el uso de las categorías marxianas lo puso a salvo del culturalismo exagerado y del esencialismo que compartían los orientalistas. Rodinson intentó explicar los “orígenes sociológicos” del Islam de acuerdo a las condiciones materiales y políticas de las sociedades en las que este credo se expandió y analizó luego, de manera crítica, la visión de algunos economistas occidentales que, entre 1910 y 1950, habían aludido a las sociedades musulmanas como incapaces de adaptarse al tipo de comercio propio de la industria capitalista. No obstante, en parte, su interés se centró en corresponder el estudio de la “revolución ideológica” que

---

<sup>3</sup> Publicados originalmente en 1966 y 1972, respectivamente.

propició el Islam con el análisis de las condiciones materiales de las sociedades en las que echó raíces, interesándose también por debatir con una serie de orientalistas de la época en torno a la hipótesis de un supuesto socialismo de la primera comunidad musulmana.

Cuando en la década del 70 sobrevino una fuerte crítica de la disciplina orientalista Rodinson también fue alcanzado, aunque de modo más tenue que el conjunto de los orientalistas y neo-orientalistas debido, en parte, a que sus estudios se estaban desarrollando en una dirección menos vinculada a esa corriente de estudios. En cierta forma él también fue crítico del orientalismo cuando a comienzos de la década del 80 escribió *Europa y la fascinación del Islam*, donde analizó el pasado de la disciplina orientalista y la visión europea del Islam, al mismo tiempo que consideró el teologocentrismo de esos estudios y el desafío que devino del reconocimiento de cierto eurocentrismo presente en esa disciplina, desafíos que suponían para Rodinson la conformación de un nuevo tipo de estudios a partir del encuentro con nuevos campos y disciplinas de análisis. Por otro lado, su interés comenzó a centrarse en el análisis de la naturaleza general del conflicto palestino-israelí, declarando públicamente que su posición al respecto era la de la creación de un estado palestino. Sin embargo, en ciertos ámbitos del mundo musulmán también fue criticado, por ejemplo, su biografía de Mahoma fue prohibida en los programas de las

universidades del Cairo, condenada a través de periódicos y debates como un libro que agredía la fe de los musulmanes<sup>4</sup>. Maxime Rodinson decía al respecto: *“Me excuso ante los musulmanes que lean estas páginas de tratar aquí el Corán como una obra inconsciente (no se trata de superchería) de Muhammad. Comprenderán que si no se es musulmán, es la única manera de considerar ese texto. Tomarlo como palabra de Dios sería adherirse al islamismo. Si aceptan leer un artículo sobre los orígenes del Islam escrito por un no musulmán, es necesario que se dispongan a encontrar en él lo que para ellos es una blasfemia. (...) la franqueza me parece la mejor política. O el Corán es la obra de Dios o lo es de un hombre. No hay una tercera posición”*<sup>5</sup>

Pero dentro de la sociología si intentamos buscar los antecedentes más remotos de estudio del Islam debemos remitirnos a Max Weber y a los textos dispersos que sobre el tema aparecen en su *Sociología de la religión* y en *Economía y Sociedad*, desde el punto de vista de las relecturas que se hicieron de sus escritos sobre el tema desde finales de la década del 70 . Desde ese momento el interés por dilucidar lo que Max Weber había dicho sobre el Islam se tradujo dentro de la sociología en una serie de esfuerzos por parte de autores que fueron pioneros en ese sentido y procedieron a “resucitar” las potencialidades de la perspectiva weberiana para comprender el islamismo. El sociólogo inglés Bryan S. Turner fue uno de éstos, escribió en 1974 un libro llamado *Weber y el Islam: una visión crítica*. Turner, más conocido por sus varios libros sobre teoría

---

<sup>4</sup> Al reconocer el Corán como una producción inconsciente de Mahoma Rodinson tocaba un punto clave de las creencias musulmanas que afirman que Mahoma, lejos de ser el autor del Corán, es apenas el mensajero que trasmite la revelación divina, dado que el Corán “baja del cielo”.

<sup>5</sup> Rodinson (1958) pag. 39.

sociológica en general y weberiana en particular, los estudios sobre sociología del cuerpo, posmodernidad, etc. se preguntaba por aquel entonces si la sociología tenía algo que decir acerca del Islam o en todo caso si había dicho ya algo sustancial sobre el tema. Su pregunta pareció conducirlo a analizar y sistematizar los pasajes dispersos de Weber sobre el Islam, en cuya lectura era evidente que Max Weber se había interesado por comprender la ética del islamismo en relación a su compatibilidad con el moderno capitalismo racional. Como es sabido varios de los requisitos que conformaban la definición weberiana de capitalismo racional estaban ausentes en las sociedades donde la visión de mundo del Islam era influyente.

Weber enfatizó el carácter patrimonialista de la dominación en las sociedades islámicas entendiendo que ésta se conformaba a partir de un feudalismo de prebendas donde los estratos guerreros tenían un papel fundamental. Al mismo tiempo, visualizó la presencia de una ética hedonista dominando ciertos estratos en el Islam de los primordios, hizo referencia a las relaciones entre hombres y mujeres, al lujo y una visión alejada de la ética puritana que conformaba una ética mundana encarnada por los estratos guerreros que expandían el islamismo. Así también consideró que el énfasis del Islam en el monoteísmo en cuanto religión de salvación se transformaba en base a la conquista secular del mundo a través de la guerra. En sus propias palabras:

*El primitivo interés religioso del Islam en el proselitismo encontró sus límites en el interés de la clase guerrera conquistadora. Convenía que hubiera una población no islámica y, por consiguiente, con menos derechos, a la cual pudiera*

*imponer cargas e impuestos para el sostenimiento de los creyentes con plenos derechos; una situación que nos ofrece el tipo de muchos fenómenos semejantes (Weber, 1992: 279)*

También la impronta monoteísta se atenuaba o coexistía con la impronta emocional y mística que el sufismo imprimía a esa religiosidad, por lo cual el “deseccamiento del mundo” en tanto “desmagificación” no aparecía allí de manera acabada sino a través de dos caminos seguidos por la tradición islámica:

*“Los obstáculos prácticos al desarrollo del monoteísmo riguroso, iniciado en alguna forma casi en todas partes, que hicieron no solo relativamente prevaleciera en la religión corriente-con excepción del judaísmo, el Islam y el protestantismo, obedecen por una parte, a los poderosos intereses ideales y materiales del sacerdocio en los cultos y lugares de culto de los dioses particulares; por otra, al interés religioso de los laicos por un objeto religioso palpable, próximo, que se puede poner en relación, excluyente, con la concreta situación vital o el círculo concreto de personas, y que, sobre todo, es accesible a la influencia mágica. Pues la seguridad que proporciona la magia ya probada es mucho mayor que la que inspira el efecto posible de la adoración de un dios no influenciado por vía mágica por ser demasiado poderoso. La concepción de los poderes suprasensibles como dioses, y hasta como un dios supramundano no elimina de ningún modo las viejas representaciones mágicas (ni siquiera en el*



*cristianismo*), pero abre una doble posibilidad de relacionarse con ellos (Weber, 1992: 342-343).

Así, en su visión el Islam tomó dos direcciones, la propiciada por los estratos guerreros vinculados a una ética militarista y la propiciada por los sufistas centrada en aspectos místicos. Las dinastías Abásidas, Mamelucas y Otomanos fueron vistas por Weber como burocracias patrimonialistas cuya estructura política y financiera dependía de la conquista de nuevas tierras que eran mantenidas para sustentar la burocracia central. Al mismo tiempo Weber consideró que el desarrollo de un sistema legal racional encontraba trabas en el Islam, cuyo sistema legal estaba estrechamente vinculado a la religión.

Distintos análisis de los textos de Weber sobre el Islam coincidieron en que éste apenas se había centrado en la etapa formativa, es decir, que generalizó sobre el Islam a partir de su génesis histórica sin ser consciente de las transformaciones que se sucedieron durante siglos<sup>6</sup>.

No obstante, en la década del 90 Wolfgang Schluchter, sociólogo alemán neweberiano que ocupa en Hidelberg la cátedra que perteneciera a Weber, insistía en la resurrección de las tesis weberianas sobre el Islam sólo que intentando esta vez actualizarlas para comprender el Islam contemporáneo. Así en un conjunto de ensayos diversos autores se volcaban a esa tarea analizando la secularización en el Islam y elaborado una exégesis de las tesis weberianas para analizar la ley islámica en relación al ascenso del capitalismo y reconsiderando las observaciones weberianas para interpretar diversos aspectos

---

<sup>6</sup> Una nueva aproximación actual puede verse en Pierucci, 2002.

de la islamización<sup>7</sup>. En trabajos más recientes<sup>8</sup> Schluchter postuló que las ideas weberianas no fueron eurocéntricas y que su paradigma podía tenerse en cuenta para emprender un análisis de las múltiples modernidades, sin renunciar a la comparación intercivilizacional y tomando a la modernidad occidental como un tipo ideal heurístico desde el cual puedan medirse los apartamientos y los desarrollos endógenos de, por ejemplo, las sociedades islámicas, cuya interpretación era evidente que ya no podía anclarse en las teorías de la modernización basadas en la convergencia que concebían toda diferencia como desvío.

Las discusiones antes apuntadas, sin bien productivas para los estudiosos del Islam permanecieron confinadas a los pocos sociólogos que se interesaban por esa tradición religiosa así como a los científicos políticos y antropólogos, estos últimos con larga tradición en el estudio empírico de las sociedades islámicas. La segunda etapa que deseamos señalar se refiere al impacto que en la sociología tuvo el ataque al World Trade Center en el 11S, es decir, a las distintas interpretaciones ensayadas, en las cuales encontramos la presencia más fuerte de autores anteriormente interesados en conceptualizar las sociedades contemporáneas.

### **La sociología y el Islam después del 11 S**

Es posible realizar un análisis de conjunto de los diversos artículos que aparecieron después del 11 de septiembre en revistas especializadas de

---

<sup>7</sup> Ver Schluchter, 1998

<sup>8</sup> Ver Schluchter y Eisenstadt, 2000.

sociología. En principio es fácil notar que en algunos de esos escritos se torna evidente que la expansión de los grupos islamistas aparecía ya como un tópico de estudios no tan reciente, sin embargo, en esos abordajes la voz de la sociología había aparecido de manera menos visible, en tanto fueron los científicos políticos y los analistas de las relaciones internacionales los que habían tomado la delantera o al menos habían resaltado la cuestión con más presencia en la sociedad y en los medios de comunicación. Es conocido el papel que jugaron en la década anterior las tesis de Huntington (1997) acerca del choque de civilizaciones y la vasta crítica que éstas suscitaron.

Es interesante notar que los análisis más profundos fueron producidos en ese momento por los autores que venían desarrollando sus estudios en el campo que podemos llamar, de manera general, sociología de la globalización, del sistema mundial, de la modernidad líquida, etc. Evidentemente fueron los que más rápidamente pudieron contextualizar los eventos en la dinámica de conflictos inherentes a la globalización. Para éstos el 11 de septiembre no apareció como un hecho inexplicable sino como el evento que inauguraba la percepción social definitiva de que el mundo en que vivimos no funciona de la manera en que fue pensado por la sociología clásica de la primera modernidad. Algunos de esos abordajes marcaron la continuidad de acciones que distintos movimientos sociales venían desarrollando en respuesta a la globalización económica<sup>9</sup>, remontándose a la movilizaciones contra la reunión de la Organización Mundial del Comercio en Seattle en 1999 y la oposición a la reunión del Grupo de los 8 en Italia o los movimientos que encarnaron el intento

---

<sup>9</sup> Tal es el caso del trabajo de MacDonald, K, 2003.

de bloqueo a la reunión del Foro Económico Mundial en Australia, también el 11 de septiembre, pero del año 2000. Para estas visiones la sociología tenía elementos para nominar lo ocurrido el 11 de septiembre o al menos para tornar inteligible ese evento, elementos que irían más allá de las críticas realizadas en lenguaje político por distintos analistas, tanto a los atentados como a la contrarespuesta norteamericana por entonces no tan estructurada. El lenguaje sociológico debía ser capaz de inscribir la comprensión de los acontecimientos más allá de la matriz de entendimiento forjada en el lenguaje de los estados y sus estrategias de poder. Pero volviendo a la cuestión de los movimientos antiglobalización, uno de los argumentos utilizados para evaluar los procesos del 11 de septiembre fue considerar productiva la tipología de los movimientos sociales construida por Alain Touraine para entender cómo el Islam político, en cuanto movimiento, se atomizó dando espacio a la acción de organizaciones terroristas desprendidas de su fuente de inspiración. Se trató entonces de pensar el terrorismo a través de las categorías desarrolladas para explorar otros procesos de acción e identidad y entenderlo como un “antimovimiento”, concepto construido sobre la base del modelo tripolar de Alain Touraine. Según ese modelo, el primer polo es el de la identidad, en éste los actores son construidos a través de las relaciones sociales, el segundo es el opositor, que es también un actor en relaciones sociales, y el tercero es el tema de la totalidad, el cual se define como la cuestión que implica el conflicto (de orientación cultural de valores, etc.) y que es, al mismo tiempo, compartido y contestado por los actores involucrados en el conflicto. En el caso del terrorismo existiría una

inversión de los 3 polos, en éste el polo de la identidad deja de incluir cualquier referencia a una entidad social (tales como ser trabajadores, ser estudiantes o mujeres, etc) y pasa a ser construido únicamente en los términos de principios abstractos (justicia, historia o pureza); el polo de oposición comienza a ser definido en términos militares o de martirio, el oponente social se torna el enemigo, (definido como la sociedad, ley, el estado, el sistema geopolítico), un enemigo que es posible fusionar en un solo concepto, ese enemigo es visto como poderoso al punto que la dinámica del “antimovimiento” se va caracterizando como una cultura de la lealtad; el polo de totalidad se redefine dando paso el tema de la necesidad de la destrucción del sistema o del orden existente. Así todo movimiento posee la potencialidad de devenir en un “antimovimiento” y de éstos últimos tienden a emerger las acciones terroristas definidas sólo por la devoción a la causa. En esa dinámica el enemigo pasa de ser una entidad abstracta para convertirse en un blanco concreto a ser atacado; el polo de la totalidad se transforma en tanto la utopía desaparece, deja de existir una construcción de la sociedad ideal por la cual combatir, los medios se transforman en fines. En ese abordaje, por ejemplo, el Islam político no aparece como una expresión tradicionalista, sino que es incluso un intento por destruir la tradición. Su análisis se coloca en la dimensión crítica de constitución de las identidades y subjetividades en el presente de las interacciones culturales de la globalización<sup>10</sup>. Tales análisis localizan el desarrollo del terrorismo

---

<sup>10</sup> Teniendo en cuenta que las elites intelectuales de los movimientos islamistas tenían en común el haber pasado en la mayoría de los casos por instituciones educativas de los países centrales de occidente.

contemporáneo dentro de la problemática de la globalización en el contexto de las tensiones crecientes dentro de la cultura, la identidad y la modernidad. Ciertamente los análisis sociológicos no confundieron el movimiento del Islam político con el terrorismo, más bien señalaron la transformación del primero, su declinación. Como argumentó Alain Touraine (2001) asistimos a la transformación del Islam político en un Islam guerrero o a su conversión en un antimovimiento, tesis que sería retomada luego por el cientista político Gilles Kepel (2004). De esta manera el terrorismo no podría ser visto como producto de los estados, ni de las comunidades, sino que necesitaba ser entendido como una expresión de la globalización, donde los agentes que lo protagonizan se mueven en red, viajan constantemente, hablan varias lenguas, tienen acceso a sistemas de financiamiento internacional y son educados en las universidades de distintas partes del mundo.

En un registro similar y previo a ese momento Manuel Castells (1997) había analizado el Islam político en la clave de las identidades posibles en la sociedad red. Las ideas de Manuel Castells, no diferían demasiado de las de Wallerstein (1998), a no ser por el énfasis de éste último sobre los aspectos geopolíticos y los intereses económicos de occidente en el mundo musulmán, para comprender los movimientos islamistas. Al trabajar con el concepto de sociedad red Castells, interesando en las formas de identidad que allí prosperan, se refirió a las identidades de resistencia construidas por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación. El movimiento islamista sería, para ese enfoque, una identidad

de ese tipo, aquellas que construyen trincheras de resistencia y supervivencia, basadas en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad. Este sería el tipo de identidad que conduce a la formación de comunas o comunidades, para perspectivas como la Castells, la principal tendencia de construcción de identidad en las sociedades contemporáneas.

A estos análisis subyace la presunción de que el ascenso de la sociedad red, de la globalización o de la crisis del sistema mundial pone en tela de juicio las antiguas formas identitarias, simplemente porque la sociedad contemporánea se basa en la disyunción sistémica de lo local y lo global, afectando a la mayoría de los grupos sociales. En ese contexto la búsqueda de sentido bien puede asentarse en la reconstrucción de identidades defensivas en torno a principios “comunales”. Pero estas identidades parecerían coexistir con lo que Castells llama “identidades proyecto”, aquellas que producen sujetos más que comunalización. Siguiendo esos argumentos es posible ver a los movimientos islamistas como basados en marcos culturales religiosos y políticos que se construyen en virtud de la deconstrucción de otros referenciales. Es por eso que ese abordaje supone que el islam político opera sobre la deconstrucción de los sujetos en cuanto individuos, en cuanto miembros de un grupo étnico y en cuanto ciudadanos de una nación para politizar lo sagrado y sacralizar la política, para componer la elaboración de los materiales tradicionales como respuesta al problema de una modernización inalcanzable, por sobre las perversas consecuencias de la globalización y el derrumbe del proyecto nacionalista poscolonial, es decir, para recrear un mundo comunal.

Algunos argumentos como el esgrimido por Castells fueron retomados para analizar la transformación del Islam político y su relación con las acciones terroristas. Evidentemente, porque en el análisis del 11 S algunos autores reconocieron en esos trabajos un paso ya dado en la ahora urgente tarea de la sociología: reconstruir la capacidad de dar sentido a la vida social en términos de actores, conflictos e identidades. Para algunas visiones las lecciones del 11S para la sociología consistieron en mostrar el agotamiento de la comprensión del mundo social a través de las teorías estado-céntricas y aquellas que trabajaban en el registro del paso de la tradición a la modernidad. Se advirtió acerca de la necesidad de pensamientos que descentralicen occidente y consideren los procesos de crítica de la modernidad basados en otras experiencias culturales (Mac Donald, 2003) En ese sentido el 11S fue una experiencia de espejamiento acelerada por el proceso de globalización y como tal se la vió constituyendo los temas y debates futuros de la disciplina. Prontamente aparecieron en revistas como el *Annual Review of Sociology* artículos que intentaban sistematizar los temas de análisis que otras disciplinas habían realizado sobre la relación entre cultura, Islam y política (Moaddel 2001) mostrando también la supuesta tarea urgente de la sociología.

La lectura del 11 S realizada por Zygmunt Bauman (2002) no precisó instar, como en otros casos, a una revisión de la teoría sociológica sino que se realizó inscribiendo el evento en los contornos de lo que este autor llama “modernidad líquida” o de la sociología de la globalización, como viene haciéndolo la sociología de Bauman. En su visión este evento tuvo el significado de demostrar



el fin simbólico de la era de los espacios, no porque los espacios hayan desaparecido sino porque el mundo se ha transformado en una tierra de fronteras planetaria. El 11 S forzó a que se preste atención a desarrollos subterráneos que llevan décadas pero que irrumpieron de manera simbólica y real en ese acto terrorista, una tragedia que mostró como pueden realmente ser los eventos globales, poniendo en evidencia empírica la idea antes abstracta de la interdependencia global. Se tornó evidente que el territorio dejó de ser garantía de seguridad y el poder territorial dejó de ser la base de sustento de esa seguridad. También fue otra expresión de la forma en que la seguridad se percibe en la era global, cuando el lugar que deja de proteger se arma y fortifica. Bauman argumentó que los enemigos también están ahora de manera evidente “desterritorializados”, por más que la respuesta estadounidense se haya volcado a la invasión de territorios. El mundo vuelto una “tierra de fronteras” propiciaría sólo alianzas temporales, guerras de reconocimiento que, perpetuando el desorden global, sirven tanto a los intereses de los terroristas como a los de la dominación mundial.

No obstante para Bauman este estado de cosas se enmarca en un juego global cuyas reglas no están predeterminadas, no existen instituciones políticas globales capaces de limitar sistemáticamente las elecciones de los jugadores y forzarlos respecto de sus límites. Las respuestas a los asaltos terroristas muestran la esencia sin ley de la tierra de fronteras y su irresistible seducción para las tácticas que tienden a perpetuarla. En lo que este autor llama el “desorden global”, también debe pensarse la guerra como revistiendo nuevas

especificidades, la transformación de los enfrentamientos bélicos tradicionales en ciclos de “batallas de reconocimiento”, que sólo parecen terminar cuando no haya nada para reconocer. Desde ese punto de vista, estamos ante la emergencia de “la guerra como vocación” dado que el fin del estado territorial coincide con el fin de los soldados conscriptos como ejército, éstos son reemplazados por profesionales altamente especializados, “empleados” profesionales que aparecen como nuevos señores de la guerra de la era de la modernidad líquida. Este tópico de análisis parece importante desde que el advenimiento de los ejércitos profesionales supondría una desinstrumentalización del fervor patriótico a nivel mundial, en síntesis las nuevas guerras libradas contra el terrorismo internacional ya no precisan de los largos entrenamientos ideológicos y patrióticos de las guerras anteriores, los soldados pueden buscar resarcimientos en términos de contratos de trabajo. Al mismo tiempo esto implica una extraordinaria metamorfosis del lenguaje de las guerras, donde la muerte de civiles pasa a ser corrientemente denominada en términos de “daños colaterales” o “precio que se debe pagar”, lenguaje que demuestra el vaciamiento ético que está en la base de tales clasificaciones.

En cierta forma Bauman señala hasta que punto la sociología seguía ecuacionando naciones con estados, estados con soberanía y soberanía con fronteras controladas, mientras el mundo se movía hacia una realidad muy diferente de aquella que era posible aprehender bajo aquel modelo. En su análisis volvió sobre las tensiones que analiza su sociología de la posmodernidad, la búsqueda de seguridad devenida en autogueterización y la

opacidad de las reglas de un mundo fluido. Es posible ver que no se trata de celebrar las transformaciones del mundo contemporáneo sino de buscar la adecuación no sólo de las herramientas de análisis sino también indicar hasta que punto en un mundo donde el adentro y el afuera se han corrido, no existirán soluciones locales a problemas globales.

En la visión de Bauman que el mundo se haya convertido en una “tierra de fronteras” es una de las consecuencias perversas de la globalización, pero no se trata de una nostalgia por la “era de los espacios”, sino más bien una advertencia que la sociología puede realizar respecto a la necesidad de construir una causa y una política basada en la idea de una humanidad compartida, en cuanto sólo la práctica que sigue a esa asunción sería el paso más confiable que puede darse en una larga historia que recién comienza, casi una utopía en el pensamiento de Zygmunt Bauman.

### **Referencias bibliográficas:**

Bauman, Z. (2002) “Living and Dying in the Planetary Frontier-Land”, *Tikkun*, Vol 17/2: 33-44.

Castells, M.(1997) “Los paraísos de Dios: el fundamentalismo religioso y la identidad cultural”, *La era de la información*, Vol II El poder de la identidad, México, Siglo XXI, 34-45.

Eisenstadt S. y Schluchter, W. (2000) “Paths to Early Modernities - a Comparative View”, *Daedalus*, Vol. 127, N 3, 1-12.

Schluchter, W. y Huff, T. (ed.) (1998) *Weber and Islam*, Transaction Publishers.

Esposito, J.(2003) "Beyond the Headlines: Changing Perceptions of Islamic Movements". *Harvard International Review*, Vol. 25, N 2, 16-21.

Huntington S. P. (1997) "El Resurgimiento islámico", *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 129-144.

Kepel, G. (2004) *Fitna. Guerre au coeur de l'Islam*, Paris, Gallimard.

Mcdonald, K. (2003) "From S11 to September 11-Implications for Sociology", *Journal of Sociology*. Vol. 38.

Moaddel, M. (2001) "The Study of Islamic Culture and Politics: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology*, N 28, 359-386.

Pierucci, F. (2002) "Máquina de guerra religiosa: o Islã visto por Max Weber", *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, N.62, 73-96.

Rodinson, M. (1957) "La vida de Mahoma y el problema sociológico de los orígenes del Islam" *Diógenes* N 20, Editorial Sudamericana, Bs. As. pp 37-64.

Rodinson, M.(2002) *Europe and the Mystique of Islam*, I. B.Tauris & Company, (1980)

Rodinson, M. (2002) *Israel: A Colonial-Settler State*, Pathfinder Press,(1973)

Touraine, A. (2001) "De l'islamisme politique a l'islamisme guerrier", *Libération* 14 Septiembre.

Turner, B. (1974)*Weber and Islam: A critical study* , London, Routledge and Kegan Paul.

Wallerstein, I. (1999) "Islam, the West and the World", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 10 N2, 109-125.

Weber, M. (1992) *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.