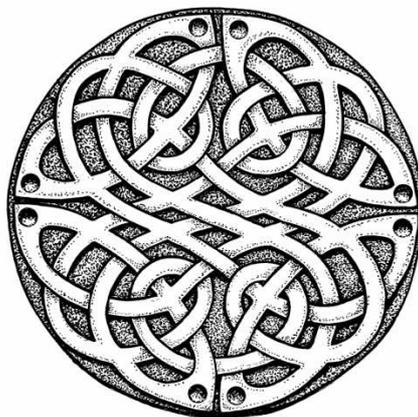


**Cuadernos de Trabajo
del
Centro de Estudios de Asia y África**

Núm. 7

Para el uso crítico de los conceptos de
secularización, cambio social
y globalización

Juan José Ramírez Bonilla
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México



**El Colegio de México, A. C.
Centro de Estudios de Asia y África
2005**

“PARA EL USO CRÍTICO DE LOS CONCEPTOS DE SECULARIZACIÓN, CAMBIO SOCIAL Y GLOBALIZACIÓN”*

JUAN JOSÉ RAMÍREZ BONILLA
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México
Septiembre 24 de 2004

Existe una propensión natural, presente en todos los individuos, a tratar de interpretar al otro a partir de la forma personal de insertarse en el mundo y de percibir dicha inserción. Se trata de una tendencia normal, en la medida en que cada individuo es el resultado de experiencias determinadas por su propio contexto social e histórico; dichas experiencias, por lo tanto, son erigidas en parámetros a partir de los cuales se intenta aprehender a individuos pertenecientes a otras sociedades.

Esa tendencia se expresa de manera particular en nuestro ámbito intelectual ya que, debido a la innegable influencia de las ciencias sociales anglosajonas, las categorías de la secularización, el cambio social y la globalización nos son ofrecidas como instrumentos incontestados del análisis social. Ahora bien, tales instrumentos, en modo alguno, son “neutros;” antes bien, presuponen un esquema conceptual normativo que, por una parte, sacraliza el orden “occidental” como el único aceptable y, por la otra, descalifica a las sociedades “no occidentales”.

Cierto, en “Occidente,” el tránsito de una economía agraria a una industrial tuvo como saldo el surgimiento de la sociedad urbana. Ese proceso, a su vez, estuvo acompañado, en el ámbito político, por la superación de un orden social basado en el derecho “divino” y la instauración de otro fundado sobre el derecho “natural.” Con ello, los derechos del ciudadano devinieron el *leit motiv* del nuevo orden político y la religión fue relegada a la esfera de la vida privada de los individuos. Estas serían algunas características de las sociedades occidentales modernas.

Para los racionalistas europeos de finales del siglo XVIII, por otra parte, tales cambios expresaban el triunfo de la razón; una razón que opera a partir de un esquema dicotómico construido, por lo tanto, a partir

* Conferencia presentada en el Curso “Asia, África y América Latina. Aproximaciones a la democracia”; organizado por el Instituto Electoral del Estado de México, la Universidad Autónoma del Estado de México, Orientalia Asesoría en Estudios de Asia y de África; Toluca, Edo. de México.

de una relación de exclusión mutua de los elementos integrantes de la dualidad. En efecto, el principio cartesiano *cogito ergo sum* establece que la única certeza absoluta es el reconocimiento, por parte del individuo pensante, de su propia existencia. Fuera de esa existencia, todo, absolutamente todo, es puesto en duda. Es decir, si reconozco mi existencia como absoluta, lo que hay fuera de mí, lo otro, puede existir, pero sólo de manera relativa; existe para mí, por haberme esforzado en reconocerlo; además, existe en mí, puesto que detento el conocimiento de su existencia. Yo, que reconozco mi propia existencia y que conozco la existencia del mundo exterior, detento la verdad del ser, del mío propio y del de lo otro; en consecuencia, lo otro, sin capacidad para reconocerse a sí mismo, carece de verdad y, si carece de ella, es falso.

A partir de la oposición *Yo-lo otro* se construyen los conceptos del discurso racionalista: si el Yo es la esencia, lo otro es el fenómeno; si lo primero es la afirmación del ser, lo segundo, por necesidad, es su negación. Esta lógica se encuentra en filigrana en los esquemas teóricos de las ciencias sociales “occidentales:” la modernidad se opone a la tradicionalidad, la secularidad excluye la religiosidad, el localismo es la antítesis de la globalidad, *et ainsi de suite*. En el ámbito de los valores, la afirmación del Yo-occidental excluye, se opone y es la antítesis de el-otro-occidental.

El uso de conceptos como secularización, cambio social y globalización para entender las experiencias de la sociedad musulmana debe ser cuidadoso, para evitar quedar atrapados en los esquemas normativos subyacentes en ellos y para evitar reproducir los prejuicios inherentes. En el presente trabajo, por lo tanto, nos proponemos establecer un contraste entre “occidente” y la sociedad musulmana, para ver en qué puntos hay convergencias o diferencias en las experiencias correspondientes a los procesos de cambio en ambos casos.

Acerca de la secularización

En su controvertido libro *The End of History and the Last Man*, Francis Fukuyama pretende recuperar el esquema teleológico de la filosofía de la historia de Wilhem Friedrich Hegel. Para Fukuyama, el derrumbe del bloque soviético es la prueba fehaciente de la superioridad de los principios que rigen el orden occidental. La democracia representativa, el libre mercado, el individualismo, así, representan el pináculo de la evolución de la humanidad; ésta, para Fukuyama, ha alcanzado su fin último, en la medida en que el comunismo soviético demostró, de manera palmaria, su inviabilidad histórica y en que los principios del liberalismo estadounidense se afirmaron en la confrontación comunismo *vs.* capitalismo.

Hasta aquí, existe cierto paralelismo con la concepción teleológica de la historia hegeliana: para el autor de la *Fenomenología del Espíritu*, en efecto, el último estadio alcanzado por el Espíritu, en el ámbito de la objetividad, representa la finalidad de la historia; el fin último, por lo tanto, solo se devela *a posteriori*, como una realización de la historia misma, y sirve de punto de partida para una nueva fase del desarrollo histórico. En ese contexto, para la filosofía, la tarea intelectual consiste en, y se limita a, explicar la necesidad de dicha realización. Por lo tanto, dado que la finalidad sólo es conocida *a posteriori*, la filosofía se prohíbe a sí misma la imposición de normas sobre el movimiento histórico; ella sólo puede y sólo debe explicar la necesidad del ser, del devenir histórico.

Fukuyama se aproxima a Hegel cuando considera que, luego del derrumbe socialista, el capitalismo es la fuerza motriz de la historia; pero se separa de él cuando, *a priori*, intenta imponer los principios del liberalismo capitalista como la finalidad última de todas las sociedades. La normatividad, contra la cual Hegel prevenía, es introducida sin más en el discurso y, con ella, es impuesto el esquema dicotómico antes señalado: los valores occidentales son proclamados como los únicos válidos y los no occidentales son condenados a desaparecer, tarde o temprano.

Un segundo error metodológico cometido por Fukuyama consiste en considerar a la humanidad en sentido general, haciendo abstracción de sus diversos componentes nacionales. En efecto, olvida que, en la filosofía hegeliana de la historia, el Espíritu se realiza, en sí y para sí, en el ámbito de la objetividad y que el Estado es el sujeto de dicha realización. Por lo tanto, cuando Hegel afirma que el Estado es lo racional y que lo racional es el Estado se refiere, no a una forma genérica del Estado, sino a su expresión concreta en la sociedad prusiana de su época; Fukuyama, por lo tanto, pierde de vista que el tratado hegeliano sobre la filosofía del derecho, esencia de la filosofía de la historia, tiene como eje central el análisis de la constitución prusiana.

Se impone, por lo tanto, la necesidad de abandonar la dimensión de los conceptos universales, para adoptar otros de una concreción mayor. Así, la humanidad genérica deja el lugar a las sociedades concretas existentes hoy día. Una sociedad concreta, por lo tanto, es el sujeto del cambio social, de la secularización y de la globalización. El análisis podría ser llevado todavía más lejos, haciendo referencia al cambio social, la secularización o la participación en la globalización de un grupo social particular o de un individuo concreto. Sin embargo, para los fines del presente trabajo, el análisis permanece en el ámbito de las sociedades concretas.

Por regla general, cuando hablamos de sociedades, hacemos referencia implícita a sociedades nacionales. Es decir, en el discurso cotidiano, hacemos abstracción del largo proceso histórico mediante el cual las sociedades europeas instituyeron los Estados nacionales modernos. Por si eso fuera poco, también dejamos de lado que, a partir de la influencia europea sobre prácticamente todos los países que existen en la actualidad, estos países también instituyeron Estados nacionales. Esta abstracción involuntaria, en consecuencia, nos impide tomar conciencia de la forma concreta de la institucionalización del Estado nacional, en cada caso particular.

En las sociedades occidentales, ese proceso se remonta a la época clásica griega y pasa por la formación del Imperio romano y por la difusión del cristianismo; después, se consolida en el periodo del renacimiento, con la filosofía racionalista, con el surgimiento del protestantismo y con el tránsito de las teorías del derecho divino al jusnaturalismo; durante este largo proceso surgieron los valores fundamentales del orden occidental:

- a) La libertad como condición intrínseca de los miembros de la comunidad política.
- b) La igualdad en muy diferentes acepciones: entre miembros de la *polis*, de todos los individuos ante un Dios único o de todos los ciudadanos sobre la base del derecho romano.
- c) La individualidad como esencia absoluta (racionalismo), como sujeto capaz de establecer una relación directa con la divinidad (protestantismo) o contractual con sus semejantes para instituir la autoridad política (jusnaturalismo) o un sistema económico basado en el trabajo asalariado (capitalismo).

Ahora bien, cuando hablamos de valores, hacemos referencia a nociones abstractas y, también, evocamos instituciones concretas que garantizan y rigen la existencia efectiva de las nociones abstractas:

La libertad, en el sentido que la entiende Aristóteles, supone la superación de la coacción de la naturaleza sobre los individuos; es decir, para existir físicamente, el individuo requiere el aire que respira, los alimentos que sacian su hambre, los elementos que le dan cobijo y abrigo. Mientras la existencia de los individuos depende directamente de lo que la naturaleza ofrece, ellos llevan una existencia puramente animal. A partir del momento en que son capaces de crear instituciones que delegan sobre unos la responsabilidad de producir los satisfactores de las necesidades materiales de todos los miembros de una sociedad y que permiten a otros dedicarse exclusivamente a los aspectos esenciales de la vida en sociedad,

surge la noción de la libertad, entendida como la ausencia de obligación de trabajar directamente sobre la naturaleza (como esclavo, siervo o trabajador asalariado) para procurarse el sustento material y la capacidad para dedicarse exclusivamente a la *polis* (como ciudadano libre, patricio, señor o, diríamos en México, político). El esclavismo, la servidumbre o el capitalismo serían, por lo tanto, las instituciones que condenan irremediabilmente a algunos al trabajo material, para garantizar a otros la libertad de desenvolverse en la vida social, o política en el sentido aristotélico del término.

La igualdad, instituida por Juan en su versión del evangelio, sitúa en un mismo plano a judíos y gentiles, es decir, a todo el género humano. El universalismo del pensamiento cristiano, pronto, entró en sintonía con el universalismo del derecho romano, ante el cual todos los residentes (libres, por supuesto) de cualquiera de las diferentes provincias tenían los mismos derechos civiles. Luego del periodo oscurantista, la ilustración recuperó el principio de la igualdad y lo ubicó en el centro de un nuevo orden social, sancionado por las constituciones políticas y por las instituciones consagradas por ellas.

El individuo (considerado como ciudadano libre, como obra del *pantocrator*, como objeto del derecho o como sujeto del Leviatán) es el elemento central en torno del cual se organiza cada uno de los diferentes órdenes que han regido las sociedades occidentales. Éstas, a su vez, adquirieron la connotación de nacionales, en la medida en que fueron sometidas a la dinámica de la constitución de los Estados nacionales modernos.

En consecuencia, es necesario tener siempre presente que los valores y las instituciones que rigen el funcionamiento de las sociedades modernas occidentales son el resultado de un largo proceso secular; también se debe reconocer que ese proceso difiere del que ha marcado la evolución de las sociedades musulmanas.

En efecto, en el islam (como en todas las religiones monoteístas), la divinidad es concebida como la creadora de todas las criaturas; los individuos, por lo tanto, son la obra de su voluntad y, en esa medida, son *muslim*, musulmanes. Si profesan el judaísmo, el cristianismo o cualquier otra religión diferente al Islam, se trata de situaciones puramente circunstanciales que los musulmanes deben respetar mientras se reconozca la existencia de un solo Dios o deben cambiar mediante la persuasión y el convencimiento pacíficos; al fin y al cabo, el Dios de los musulmanes se presenta, él mismo, como “el Benéfico, el Misericordioso.”

Por otra parte, si bien es cierto que, desde el punto de vista teológico, todos los individuos son obra de la divinidad, en la práctica, no todos

pertenecen a la comunidad islámica propiamente dicha. Para pertenecer a ella, es necesaria una profesión de fe: reconocer que Alá es el único Dios, y que Mohamad es su profeta; la profesión pública de fe permite al individuo integrarse a la *Umma*, ó comunidad islámica, y ser reconocido como igual por todos los miembros de la comunidad. Así, la Umma está constituida por todos los musulmanes, sin distinción de raza, sexo, grupo étnico, nacionalidades; todos los musulmanes son iguales ante la divinidad y, por ende, entre ellos.

En el islam se establece, por lo tanto, una diferenciación de carácter teológico: todos los individuos son reconocidos como obra del Creador; sin embargo, entre todos se destacan aquellos que, por la profesión de fe, reconocen la omnipotencia de la Divinidad, se someten voluntaria y concientemente a ella y se integran a la comunidad islámica. De ellos, la Divinidad exige sometimiento absoluto y respeto hacia aquellos que no forman parte de la Umma (pues también son obra suya). La comunidad islámica, concebida en términos unitarios, se somete a la voluntad divina y se rige por la ley coránica, la *Sharia*.

En términos históricos reales, sin embargo, la Umma se encuentra fragmentada y, por lo tanto, es necesario reconocer la existencia de diferenciaciones concretas. La primera de ellas se establecen entre aquella parte de la comunidad que vive en el marco de las instituciones regidas por la *Sharia*, y aquella que, por las circunstancias, se encuentra inserta en un marco institucional diferente.

El mapa adjunto muestra las principales fases históricas de la expansión musulmana en Asia, África y Europa. A partir de las ciudades santas de La Meca y Medina, el islam se propagó, primero, a todo el Cercano Oriente, luego, al norte de África; en esa amplia región mediterránea, fueron establecidas las instituciones del califato. El califa es el sucesor del profeta y, como tal, detenta una autoridad omnímoda que lo convierte en el punto de referencia de toda la comunidad islámica.

Con el tiempo, el islam se extendió a áreas todavía más alejadas de las ciudades santas; en esas zonas, con frecuencia, el califa carecía de autoridad sobre los miembros de la Umma que allí residían, debido a la presencia y al predominio de instituciones no islámicas.

Las regiones del sur de África, Sudeste Asiático, Asia central o Asia oriental estaban completamente alejadas del epicentro político-religioso del islam. Cuando los musulmanes predominaban, en términos poblacionales, adaptaban las instituciones islámicas al medio local (como sucedió con los sultanatos malayos, acehneses, javaneses o moros); cuando eran minoritarios, estaban obligados a vivir bajo instituciones no islámicas. En

unos u otros casos, todos los musulmanes allí residentes también eran considerados parte de la Umma.

En el segundo de los casos, sin embargo, surge una problemática práctica: el ideal de todo musulmán piadoso es vivir de acuerdo con las reglas del islam, en una comunidad organizada sobre la base de la ley islámica, en lo que en la tradición islámica se denomina *Darul Islam* o Tierra del Islam; se trata de un territorio donde los musulmanes son numéricamente predominantes y donde rigen las instituciones islámicas. Donde eso no sucede, los especialistas en la doctrina deben formular una *fatwa* para reconocer que la convivencia entre musulmanes y no musulmanes es posible, dentro del marco de las instituciones existentes.

En regiones de la India o de la isla de Java, por citar tan sólo dos ejemplos, cuando las pequeñas comunidades musulmanas tenían que acomodarse a las estructuras políticas existentes, ya fueran precoloniales, coloniales o postcoloniales, los doctos en la religión proclamaron las instituciones no islámicas existentes como susceptibles de permitir la convivencia de las minorías musulmanas con las mayorías no musulmanas.

La Umma, hasta el momento de la caída del imperio otomano, se encontraba diferenciada entre la parte que vivía en la Darul Islam y la que debía acomodarse a instituciones políticas no islámicas. La caída del Imperio otomano, a finales de la Primera Guerra Mundial, representa uno de los grandes traumas de la comunidad islámica: las instituciones que habían permitido la eclosión de la sociedad musulmana desaparecieron, dando paso a las instituciones del orden colonial en prácticamente toda el área cubierta por la Umma.

A partir de ese momento, la Umma experimentó una nueva fragmentación y sus componentes se diferenciaban tanto por el lugar geográfico ocupado como por la potencia colonial que les había tocado en suerte. La influencia de los valores no islámicos se extendió a lo que había sido el último reducto de la Darul Islam.

El primer impulso marcó la distribución y la colonización de los restos del Imperio otomano, por las potencias europeas: Marruecos por los españoles; Argelia por los franceses; Egipto y buena parte del Medio Oriente por los británicos. La consecuencia de la colonización fue una tensión entre los principios tradicionales del islam y los principios que regían las instituciones impuestas por las potencias coloniales.

La religión fue evacuada de la vida pública y reducida a la esfera privada. La secularización, que en Occidente había marcado el desarrollo

histórico de las sociedades nacionales, en el mundo islámico fue impuesta desde arriba por las potencias coloniales.

La secularización, no obstante, adquirió un carácter contradictorio y generó tensiones entre los diversos componentes de las comunidades islámicas locales. Las elites musulmanas empezaron a ser educadas en las instituciones coloniales y adoptaron, en buena medida, parte de la cultura occidental. Fueron ellas las primeras en tratar de acomodarse al nuevo contexto político y de normar su propia conducta, ya no a partir de los principios musulmanes, sino de los principios que les imponían las sociedades coloniales.

La secularización fue, por lo tanto, un proceso propio de las elites, no compartido necesariamente por el común de la población. Este cambio desembocó, luego del fin de la Segunda Guerra Mundial, en la constitución de estados nacionales, a imagen y semejanza de los estados nacionales europeos.

En el marco de los nuevos sistemas políticos dominados por las elites locales, de origen musulmán pero partidarias de los principios seculares del orden político de tipo occidental, las masas populares, profundamente ligadas a la práctica tradicional del islam, empezaron a tomar distancia de los nuevos dirigentes. Así, se instauraron dos tendencias opuestas: las elites favorecían la secularización de las estructuras políticas y los grupos populares reclamaban el retorno a la Sharia. Con el tiempo, surgieron tendencias intermedias que buscaban conjugar los aspectos formales de la modernidad política con los contenidos fundamentales del islam; en última instancia, estas corrientes coinciden con quienes conciben y desean practicar el islam en términos tradicionales.

Cierto, la secularización ha permitido la consolidación de los estados nacionales contemporáneos, existentes en las regiones predominantemente musulmanas; pero eso no significa que las grandes mayorías acepten los principios de la secularización. Más bien, la tendencia ha sido a cuestionar en permanencia la secularización; en la mayoría de los países donde predomina la población musulmana, después de algunos años de vivir procesos de secularización, en la actualidad las corrientes tradicionales exigen volver a los principios islámicos y a restablecer la Sharia como principio regulador de la vida en sociedad.

Cambio social y globalización

Otro tema del cambio social, en Occidente, está ligado a las transformaciones económicas: se trata del cambio de una sociedad

agrícola a una sociedad industrial. En el caso de Occidente este proceso también tuvo un carácter secular; recuérdese que la industrialización tuvo su origen en la Inglaterra del siglo XVII, pero fue antecedida por un largo desarrollo comercial que permitió a Europa vincularse con el resto del mundo.

La industrialización, diría Hegel, es la culminación y, por lo tanto, la finalidad de un largo proceso durante el cual se fueron gestando las condiciones necesarias para un cambio económico radical representado por la Revolución Industrial. Con la industrialización, la población empezó a concentrarse masivamente en las ciudades, transformando los estilos de vida y las relaciones entre los individuos. En Occidente, esta manifestación del cambio social ha tomado siglos en cristalizar; en el mundo musulmán, debe tenerse en cuenta que este proceso de cambio económico y social es extremadamente reciente.

En el caso de buena parte de los países musulmanes de África, de Asia o de Europa la industrialización y la urbanización son bastante tardías y no se puede decir que ya hayan culminado. Por lo tanto, no han tenido todavía el tiempo de provocar cambios importantes en los sistemas de valores que rigen el comportamiento social de los individuos.

Tal vez sea necesario esperar un largo tiempo para ver si la adopción de la economía moderna influirá en un cambio de actitud con respecto a la religión. Por el momento, más bien, parece suceder lo contrario: la modernización de la economía implica el surgimiento de facciones religiosas que reafirman la práctica tradicional del islam.

El tema de la globalización parecería ser el de mayor actualidad y el que menos tendría que ver con un largo proceso histórico. Sin embargo, esta es una visión muy parcial que nos ha sido transmitida por los teóricos liberales del tema; para éstos, ese proceso habrá de desembocar en la consolidación de una economía mundial, en la cual las fronteras tendrían funciones mínimas y los estados nacionales serían superfluos.

Ahora bien, en sus *Fundamentos para la crítica de la economía política*, Marx señalaba que la producción industrial capitalista tuvo como precondition necesaria un mercado mundial plenamente consolidado. Es decir, la revolución industrial de Inglaterra no hubiese sido posible si previamente los países europeos no hubiesen estado vinculados en términos comerciales con el resto del mundo, a través de un mercado global.

La globalización también es, en consecuencia, un fenómeno secular. Si observamos el mapa, recordaremos que, desde el siglo VII, los árabes habían empezado a unificar en términos políticos, económicos y religiosos

una buena parte de la Cuenca del Mediterráneo; en esa época, en Europa, el atraso cultural y económico marcaba a todas las sociedades; éstas que se encontraban dispersas y tardarían todavía algún tiempo para iniciar la construcción de los Estados nacionales. Mientras tanto, en las riberas meridional y oriental del Mediterráneo ya existía una civilización floreciente.

En términos históricos, los árabes fueron los principales agentes que consolidaron, en su inicio, el desarrollo del mercado mundial. Recordemos que ellos eran los mediadores comerciales entre Europa y Oriente y que el consumo de especias y de bienes de lujo provenientes de Asia apuntaló su potencia económica y militar, mucho antes de que los europeos llegasen a desarrollar su propia fuerza económica y militar. Después, es cierto, hubo un giro drástico: al consolidarse las potencias económicas occidentales, surgieron nuevas formas de organización económica y comercial y los antiguos mercaderes árabes fueron desplazados.

En épocas más recientes, los árabes también han sido agentes activos de la globalización: los excedentes financieros provenientes de los países árabes petroleros han sido utilizados para promover la industrialización no solo de una buena parte de los países en desarrollo, sino también la de las potencias económicas. Estados Unidos los ha utilizado para financiar sus propios déficits comerciales; Japón los ha usado para afianzar su propia industrialización, pero también para inducir la industrialización de los países vecinos del Este y del Sudeste Asiáticos, de manera tal que esos excedentes también han contribuido a apuntalar la economía global contemporánea.

Los países árabes tampoco han quedado excluidos de la globalización, y, por supuesto, también existen tentativas de orientar el proceso de la globalización hacia formas propias del islam. Por ejemplo, es poco conocida la existencia de un sistema financiero basado en instituciones islámicas, sin embargo funciona en prácticamente todos estos países y también ha contribuido, de alguna forma, a la globalización.

La globalización no es, por lo tanto, única y exclusivamente la imposición de los mecanismos de mercado, también implica otras formas de organización económica que, en el caso particular citado, también está ligado a las tradiciones islámicas. Como podemos ver, cuando se hace referencia a los temas de la secularización, el cambio social y la globalización, hay que proceder con cierta relatividad en el caso de las comunidades islámicas.

No es posible establecer un paralelismo inmediato entre el mundo islámico y Occidente. Hay diferencias importantes y esas diferencias deben

ser tomadas en cuenta para tratar de comprender cómo se comportan, hoy, las sociedades islámicas.



1964-2004

XL Aniversario del Centro de Estudios de Asia y África