

## TEICHOPOLÍTICAS Y EXTRANJERIDAD: EL CASO DEL MUNDO ISLÁMICO

*Teichopolitics and Strangeness:  
The Case of the Islamic World*

**GILBERTO ARANDA**

*Universidad de Chile*

**SERGIO SALINAS**

*Universidad de Chile*

### RESUMEN

La Modernidad y la globalización han generado condiciones y estímulos para la expansión del Islam. Las migraciones han trasladado a millones de musulmanes al corazón de Occidente. La incidencia de patrones globales, tanto políticos como culturales, ha provocado que los creyentes musulmanes más tradicionales se rebelen por medio de su cultura: desde Europa por ejemplo, por medio del uso del velo femenino; y desde tierras musulmanas, incrementando la participación en movimientos islamistas. Estos procesos han potenciado el temor occidental a la alteridad islámica. Fruto de este temor es que se han levantado barreras al desplazamiento humano, lo que aquí denominamos la *teichopolítica*: el intento de controlar el flujo de personas mediante el levantamiento de barreras físicas, ya sean alambradas o murallas, con el objetivo de dificultar la salida y entrada a un territorio. Sin embargo, esta respuesta de seguridad a menudo retroalimenta el resentimiento islamista, provocando más problemas de los que resuelve.

**Palabras clave:** Medio Oriente, Occidente, relaciones exteriores, *Teichopolítica*, globalización.

### ABSTRACT

*The dynamics of, first, modernity, and, later, globalization have generated conditions and stimuli for the expansion of Islam. Patterns of emigration have seen millions of Muslims become part of the West. Global political and cultural tendencies include a 'rebellion' or resistance from some traditional Muslims to preexisting cultural traditions in these places of insertion, exemplified in Europe in practices such as the use of the veil or hijab. Developments within Islamic territories themselves have included an increased participation in Islamist movements. These trends have generated reactions including a Western 'fear of the other' in regard to Islamism. One manifestation of this fear has been the erection of barriers to migration, constituting what we choose to denominate here as teichopolitics: The attempt of controlling the persons' flow by means of the raising of physical barriers, be they barbed-wired fences or walls, with the aim to impede the exit and entry to a territory. This securitized response however runs the risk of feeding resentment from Islamist groups in a counterproductive manner.*

**Key words:** Middle East, West, international relations, teichopolitics, globalization.

## I. INTRODUCCIÓN

El futuro de Medio Oriente todavía se encuentra condicionado por dos “grandes narrativas” de aspiración utópica y contrapuestas: la “guerra global contra el terrorismo”, que inició la administración Bush, y la “jihad global” de Al Qaeda. Como señaló en el año 2008 Gilles Kepel,<sup>1</sup> tanto la primera, que debía llevar a Oriente Medio la democracia liberal, como la segunda, que debía liberar al mundo musulmán de la dominación de los infieles y de gobiernos tiránicos, fracasaron.

A este escenario se le agrega en los últimos años una gran paradoja, un mundo globalizado, es decir, con fronteras cada vez más débiles, en las que se construyen todo tipo de cierres para evitar la permeabilidad de los límites físicos a la movilidad humana. La llamada *teichopolítica*. El vocablo, extraído del griego clásico τεῖχος (*teichos*) significa literalmente “muralla”, ha sido acuñado por el geógrafo y académico Stéphane Rosière (2009), para referirse a la política de clausura de las fronteras mediante el levantamiento de barreras físicas, ya fueran alambradas o murallas. En algunos casos particulares, esta decisión, como el muro que levantó Arabia Saudita en la frontera con Irak, es sentida como una agresión en el mundo islámico.

Y es que en el área fronteriza siempre se dan dos lógicas: la cooperación y el control. Por una parte, tal como sostiene Ahmad (2004: 184), pueden coexistir sistemas económicos y sociales diferentes dentro de la economía global, cada uno con su propio conjunto de valores compartidos, prioridades, objetivos comunes y zonas de cooperación. Pero también estos sistemas económicos y sociales pueden poseer características y capacidades únicas que les permiten aplicar diferentes caminos y explorar nuevas vías para hacer frente a desafíos cada vez más emergentes.

Como sostiene Marie Didot, la *teichopolítica* puede deberse a que actualmente la amenaza no es identificable con un ejército hostil, puede ser difusa, anónima y omnipresente, particularmente después de los eventos que marcaron el inicio de la década pasada, en particular los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos. Como afirma Didot: “La securización de fronteras –y por consiguiente del territorio– ha devenido [...] una prioridad para los gobiernos” (Didot, 2013).

En el caso de la lógica fronteriza del control, se puede señalar que en la eventualidad de que las amenazas, ya sean terroristas, delictivas, actividades ilícitas como la inmigración ilegal y/o el tráfico de drogas aumenten de nivel, el control se hace más relevante. De volverse una amenaza máxima, en cuanto a intensidad y envergadura, puede llegar a provocar la denegación de acceso fronterizo y la *teichopolítica*. En el caso del mundo islámico, tanto el terrorismo como el Islam radical pueden ser justificativos de la aplicación de esta política. Fred Halliday lo sintetiza en un triple prejuicio: islamofobia, eurocentrismo y estereotipación. Al respecto declara:

<sup>1</sup> Véase Kepel (2008).

La alarma concierne a la amenaza que, por un lado, plantea al mundo no musulmán, y por otro, que el Occidente plantea a los musulmanes. Las simplificaciones de los no musulmanes implican muchas referencias obvias: el terrorismo –como si la mayor parte de musulmanes fueran terroristas o la mayor parte de los terroristas fueran musulmanes; el grado de agresividad encontrado en el mundo de musulmanes y la responsabilidad de los musulmanes con ello; la apatía de los musulmanes para valorar la diversidad, el debate y el respeto por los derechos humanos (Halliday, 2002: 14).

En la última década –como sostiene Rosière (2012) – el doble temor a la migración y al terrorismo a menudo justificó la nueva atención a la seguridad fronteriza. A lo que se sumó el temor a la existencia de mil millones de musulmanes en 50 países, y entre 10 y 15 millones en Europa y Estados Unidos, según cálculos de Ahmed (2005: 2). Por ejemplo, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 y otra serie de atentados en el mundo, el gobierno de India aceleró la construcción de un muro en la frontera de Bangladesh. Curiosamente, las fronteras terrestres se endurecen después de estos acontecimientos pese a que en la mayoría de los casos los autores de atentados terroristas llegaron legalmente a los países y con documentos válidos. No obstante, estos problemas de seguridad tuvieron como resultado la construcción de nuevas barreras en todo el mundo (Janes y Rosière, 2012).

Para Robertson (2007) la globalización junto con crear la sensación de que estamos viviendo un mundo abierto y en red también aumentó. Nuestras percepciones de amenazas provocadas por los extraños o extranjeros, ha sido la llamada como extranjería (*strangeness*). “El aumento de securización de nuestras vidas exagera nuestro sentido de la alteridad (la amenaza planteada por el otro): el mundo se vuelve familiar, pero está lleno de extraños” (Rumford, 2013: 11). A este respecto, Bernhard Waldenfels (2009: 30) reconoce tres sentidos de las expresiones *Fremd* (extranjero) y *Fremheit* (extranjería): 1) *Fremd* refiere a lo que se encuentra fuera del dominio propio (ver *externum, extraneum, peregrinum, étranger, foreing*); 2) lo que pertenece a otro y 3) lo que es de un género extraño. De este modo, “lo extranjero se distingue de lo propio a partir de tres aspectos del ‘lugar’, ‘posesión’ y ‘género’” (Mena, 2012: 8).

En esta globalización segmentada, entre la occidental y la vivida en el mundo islámico, a mediados de la década de los ochenta, afirma Bruno Étienne (1996), el islamismo comienza a transitar desde una posición ortodoxa en que sostenía uno de los elementos básicos del pensamiento islamista, la idea de unidad (*tawhid*) y de su movilización, hacia una postura de aceptación de los sistemas estatales o del nacionalismo islámico.

Según esta interpretación, la unidad de la comunidad islámica en un solo Estado, necesariamente tiene que darse por la unidad política, social y territorial. Sin embargo, este objetivo político revolucionario que se enfrentaba a la mayoría de los gobiernos islámicos en el poder, ha dado paso progresivamente a la aceptación del nacionalismo islámico como en el caso de Hamas y/o de algunos sistemas estatales menos radicales (Izquierdo, 2001: 18-19).

Las excepciones a este cambio de postura son dos: por una parte, las opciones políticas de Al Qaeda que siguen apuntando a la reedificación del califato. Como sostuvo

Condoleezza Rice, Al Qaeda rechaza algunos elementos fundacionales de la política moderna, como el Estado-Nación, al buscar derrocar a los actuales Estados soberanos, borrar las fronteras nacionales, y restaurar la estructura imperial del antiguo califato (Rice, 2008). Este grupo tiene una narrativa ideológica de la lucha sin fin contra el mundo occidental, especialmente contra EE.UU.<sup>2</sup> Según Rice, “la buena noticia es que la ideología intolerante de Al Qaeda puede aplicarse solo mediante la brutalidad y la violencia” (Rice, 2008). Mientras Al Qaeda sueña con la reconstrucción de la unidad política islámica conocida como califato, el mundo shíi espera proactivamente la reaparición del Imám para conducir a la nación islámica.

Estas organizaciones, que continúan teniendo estructuras y objetivos islamistas, son las más radicales pero también las más minoritarias. Como señala Antonio Alonso, las expresiones políticas del Islam no son monolíticas. Por ejemplo existe una versión más liberal o moderada del Islam y otra más conservadora, extremista o rigorista. Alonso afirma que estas distinciones las hacemos desde nuestra perspectiva occidental, desde nuestros esquemas y prejuicios, lo que no nos permite comprender a cabalidad cuáles son los dinamismos internos de las sociedades musulmanas que han producido movimientos tan diversos como el Partido Justicia y Espiritualidad en Marruecos<sup>3</sup> o Hezbolá en El Líbano (Alonso, 2001: 201-2). El partido marroquí, fundado en los años ochenta por Abdesalam Yassine se opone a la monarquía y quiere avanzar hacia la constitución de un estado islámico con la Sharia como única fuente de legislación. En cambio Hezbollá, Partido de Dios, tiene como objetivo la expansión de la Revolución islámica shíi iraní. Un ejemplo que a diferencia de los grupos anteriores sigue en el poder en Turquía es el Partido de la Justicia y el Desarrollo, que aunque es democrático intenta preservar los valores del Islam en la esfera pública.<sup>4</sup>

## II. LA GLOBALIZACIÓN

En los últimos 30 años, la globalización occidental ha modificado sustancialmente las pautas políticas, económicas y sociales de la humanidad. Aunque el término es bastante longevo, pudiendo rastrearse según Mattelart (2008: 28) hasta la antigüedad clásica,<sup>5</sup> y teniendo conciencia que el capitalismo apareció en la Edad Media tardía, la actual integración de economías, el cambio acelerado, la revolución de las tecnologías

<sup>2</sup> Véase Quiggin (2009). La lista de las obras de al-Qaeda y sus simpatizantes es muy amplia. Entre los textos más relevantes está *Únete a la Caravana de los Mártires* de Abdullah Azzam: “No hay ninguna ideología, ni terrenal ni celestial, que no requiera de una vanguardia que de todo lo que tiene con el fin de lograr la victoria. Lleva la bandera por todo lo largo de un escarpado, difícil e interminable camino hasta llegar a su destino, ya que Dios así lo quiso. Esta vanguardia que la sociedad espera la constituye Al Qaeda al-Sulhah”.

<sup>3</sup> Respecto de la evolución del islamismo en Marruecos véase Zeghal (2006).P

<sup>4</sup> ADALET VE KALKINMA PARTISI [Partido de Justicia y Desarrollo]. [En línea] AK Parti <http://www.akparti.org.tr> [consulta 04 de enero, 2011].

<sup>5</sup> En su libro *Historia de la Utopía Planetaria* el comunicólogo francés indica que el mito de la sociedad global tiene origen en Jenófanes de Colofón, que seis siglos antes de nuestra era propuso la representación esférica de la divinidad como la forma más perfecta y uniforme. Durante el gobierno imperial de Caracalla, en el siglo III, este adoptó el globo como símbolo de un imperio que concedió la ciudadanía universal a todos los habitantes libres de las provincias, bajo el vivo deseo de reforzar la unidad política.

hablan de un fenómeno de antaño aunque cualitativamente distinto. Sostenemos que debido al proceso de intensificación de las interconexiones globales se han producido consecuencias opuestas, cual dios Jano: integración-fragmentación, homogenización-diversificación, mundialización-localización (Ianni, 1999: 97). Es decir, el concepto de globalización implica “no solo la ampliación del alcance de nuestras relaciones sociales a límites planetarios, sino que también una mayor integración de las comunicaciones y el comercio” (Featherstone, 2002: 1). Lo que también implicó la globalización del discurso acerca de los derechos, desde Occidente hacia el mundo islámico, y que fuera recibido con mayor o menor celeridad y adaptación a las circunstancias locales (Kurzman, 2002: 151).

Desde las sociedades islámicas la globalización puso en tela de juicio un conjunto relevante de sus representaciones transformando radicalmente sus relaciones con otras culturas. Es decir, nos encontramos, en términos de Ghalioun, con el “nacimiento de una nueva culturalidad” planetaria que plantea “un nuevo ámbito de interacción cultural, con nuevos actores, nuevas reglas del juego, en resumen, nuevas realidades con nuevas representaciones” (Ghalioun, 2004: 70-1).

A este respecto, existen ciertas coincidencias entre la expansión del Islam en su primer milenio con el actual proceso de globalización llamado de múltiples maneras,<sup>6</sup> pero con contenidos económicos, políticos, culturales y tecnológicos claros. Sin embargo, es necesario entender que sea cual sea el tiempo que se considere, la globalización tiene límites, entre ellos, el estado de la tecnología, de la organización social, los costos que impone y la resistencia que provoca. La extensión y penetración de la globalización dependerá del balance entre el impulso y la resistencia. Recordemos que, por definición, el Islam durante su primer milenio fue el motor más poderoso del mundo y el vehículo de la globalización y, también, el campo de batalla más notablemente conflictivo.

Igual que en el primer milenio de existencia del Islam, Burhan Ghalioun sostiene que la ruptura del orden occidental de la modernidad y la pérdida por parte de la cultura-civilización europea de su centralidad ha provocado una competencia intercultural e internacional. Actualmente, sostiene Ghalioun, el Islam pretende, más que ninguna otra comunidad, ocultar su marginalidad extrema e incluso su situación de exiliados en el universo de la modernidad occidental, ocupando un lugar preponderante en el escenario político internacional.

Otra forma de difundir el pensamiento islámico en relación con la preocupación de este artículo,<sup>7</sup> aparece a propósito de las migraciones contemporáneas, discutidas por Oliver Roy, que en muy poco tiempo llevaron a millones de musulmanes a vivir en países occidentales. Allí los musulmanes han llegado a ser parte de una parcela de dichos estados formada tanto por peripatéticos intelectuales hasta migrantes laborales que re-crean su cultura musulmana en su contexto de minoría (Ahmed, 2005: 4-5). Adicionalmente, la propia globalización del Islam también ha influido en el cambio de

<sup>6</sup> Por ejemplo “Tercera Vía”, “Aldea Global”, “Globalización Neoliberal”. A menudo la nominación que tiene relación con el aspecto que se quiere destacar. Así por ejemplo la “Aldea Global” remite al fenómeno eminentemente mediático.

<sup>7</sup> Véase Roy (2003).

las formas tradicionales de la religiosidad y en sus representaciones culturales alterando, en suma, la relación del creyente con su religión.

Durante los años 90, Oliver Roy había defendido la tesis de que el islamismo había fracasado y de que el mundo árabe había entrado en la era del postislamismo. A diez años de la revolución islámica en Irán (1979) se puede afirmar –siguiendo a Roy– que solo los regímenes árabes no islamistas siguen en pie. Es más, el proyecto político de los islamistas no supera la prueba del ejercicio del poder, por lo que en su opinión queda patente que no inventarán ninguna nueva sociedad (Desrues, 2009: 22). En la opinión de Roy ambas dimensiones del fracaso del islamismo conducen a la transformación del islamismo en neofundamentalismo, es decir, a reducir su proyecto político de construcción del Estado y de la sociedad islámica a la mera aplicación de la *Sharía* y a actuar de simple policía de las costumbres. En los términos de Desrues: “Dos elementos van a alimentar la polémica alrededor de la tesis del fracaso del islamismo: el mantenimiento de las opciones violentas y golpistas por parte de grupúsculos salafistas yihadistas, a pesar de que estén condenadas al fracaso; y el cambio de estrategia promovido por algunos de ellos hacia la internacionalización del yihad salafí, cambio que encarna la red Al Qaeda. Para los partidarios de la tesis del fracaso del islamismo” (Desrues, 2009: 22).

Un caso señero a este respecto es el de Afganistán. Originalmente los talibanes no luchaban contra Occidente o el cristiano, sino que contra la cultura tradicional afgana, la que era considerada apóstata, *Tafkir* (en árabe). Los talibanes llevaron a cabo una guerra cultural prohibiendo, por ejemplo, la música, la poesía, la danza, las películas, los juegos de azar, el entretenimiento y la recreación. El razonamiento del talibán era muy simple: la vida en la tierra está estructurada para preparar la salvación del creyente, un tema que se encuentra en todos los radicalismos religiosos. El papel del gobierno no era crear una sociedad justa ni garantizar el bien común, sino asegurar que el creyente pudiera encontrar el camino de la salvación, aunque esto significara obligarlo. En síntesis, la cultura distraía de la religión.

### III. LA REACCIÓN GLOBALISTA ISLÁMICA

A pesar de que a menudo los textos identifican la campaña napoleónica sobre Egipto como el inicio de la presencia colonial europea en tierras del Islam, una perspectiva islámica necesariamente aludiría al recuerdo de la pérdida de Crimen en 1774 por los otomanos ante el avance ruso. Hacia principios del siglo XIX las potencias occidentales respaldaron las revoluciones autonomistas de Grecia y Serbia que socavaron el declinante poder otomano, al tiempo que les granjeó nuevos satélites en el área balcánica. Sin embargo, sería Rusia quien asestaría algunos de los golpes más letales a Estambul, arrancándole vastos territorios de Asia Central. Simultáneamente al Sha de Persia se le impusieron desde Moscú los tratados de Gulistán y de Turcomanchei en 1828. Los franceses se instalaron en Argelia hacia 1830, desde la que no se irían hasta los sesenta del siglo XX, y a fines del siglo XIX se afincaron junto con los españoles sobre Marruecos. Los rusos –nuevamente– consolidarán su presencia en el Turquestán hacia 1880 gracias a pérdidas

otomanas. Inglaterra, después de controlar Egipto, alcanzó Chipre en 1881. Italia, un competidor tardío del imperialismo europeo conquistó Tripolitana en 1911. Grecia se apoderó de Creta y una sección de Tesalia en 1908. Desde una perspectiva islámica el retroceso fue general, asemejándose a un ataque concertado desde diferentes flancos.

El colonialismo europeo se alojó en tierras musulmanas con la Segunda Modernidad que emergió de la Ilustración y que había renovado profundamente el acervo científico-tecnológico y las ideas políticas del Viejo Continente, exportándolas fuera de sus fronteras, aunque sin olvidar la insumisa alteridad de los guerreros del Islam. Con un alto grado de continuidad con el pensamiento de la cristiandad medieval las concepciones de esta nueva modernidad construyeron el “otro” pensando particularmente en el musulmán, como marginales y ubicados en la periferia del mundo, enfatizando, de esta manera, la diferencia inasimilable con las culturas consideradas inferiores.<sup>8</sup>

En este período El Levante, Mesopotamia y Medio Oriente<sup>9</sup> fueron incorporados a la esfera directa de influencia europea. Pero mientras *Al Magrib al Arabi* (árabes de Occidente) y Asia Central fueron invadidos, en un inicio la influencia europea en el corazón del mundo árabe tomó la forma de una penetración pacífica. El progreso material reflejado en la idea de modernidad había generado admiración en las elites árabes que enviaron misiones para instalarse y aprender de las capitales europeas. Dicha actitud, empapada de un ansia de reforma de espíritu liberal, se volvió clave para superar el rezago de un mundo musulmán, otrora floreciente. El ejemplo destacable es el de Taha Hussayn (además de figuras como Hasan Hanafi o Ali Abd al-Raziq), quien desde París asumió que el programa occidental de modernidad exigía para su despliegue la estricta separación entre el Estado y la religión. Estos intelectuales fueron funcionales a la importación de la modernidad europea a la globalización de las formas de producción y de la cultura política, así como a la adopción de un orden económico básicamente centrado en la Europa Noratlántica.<sup>10</sup>

Desde fines del siglo XIX los europeos ya proponían qué asimetrías y desigualdades fueran reorganizadas en el mundo árabe sin suprimirse.<sup>11</sup> Conscientes de esto, dos estudiantes musulmanes en Europa idearon una tendencia liberal-islámica acoplada a

<sup>8</sup> Este debate es recogido en Larraín (1996: 89-123).

<sup>9</sup> El concepto de Medio Oriente (*Middle East*), el más generalizado, fue acuñado por el Alto Mando militar inglés a partir de la Segunda Guerra Mundial, y desde ese entonces sus aliados estadounidenses lo han utilizado profusamente.

<sup>10</sup> De alguna manera la prioridad de uno y otro factor dibuja la línea de división entre quienes defienden la idea de la globalización como fenómeno de largo aliento frente a los que enfatizan su relativa novedad. Los primeros retrotraen la globalización a la expansión capitalista del siglo XVI de la primigenia modernidad occidental, propuesta desarrollada a partir de Braudel en *El Mediterráneo en Tiempos de Felipe II*, y que hoy tiene entre sus principales cultores a autores como Immanuel Wallerstein. Mientras que quienes privilegian aspectos político-culturales (la implosión de la Unión Soviética), comunicacionales y tecnológicos (*La Aldea Global*) enfatizan una data de no más de cuatro décadas. Es el caso de Toffler, McLuhan y Giddens.

<sup>11</sup> De cualquier manera el paradigma de la globalización que se esgrima siempre hay que tener presente que como todo proyecto de vocación global también tiene límites. Por ejemplo si pensamos la globalización en términos de “Aldea Global” McLuhan y Powers sugieren “La información electrónica ahora abarca a todo el planeta, formando otro límite o frontera oculta cuya acción ha sido la de robar a muchos países su identidad anterior” Véase McLuhan y Powers (1989, 163).

los intereses europeos: Yammal Al Din al- Afgani y su discípulo Muhammad Abduh, quienes accedieron a ideas modernas y les reconocieron ventajas en el campo de la tecnología. Sin embargo, desde su reflexión exigieron diferenciar entre la adopción de los modernos principios científicos y la aceptación acrítica de toda innovación, argumentando a favor de la polivalencia de la tradición cultural, religiosa y política islámica. Es decir, reconociendo el desarrollo material y científico occidental, no consideraban que toda la cultura europea moderna fuera provechosa para la comunidad islámica. Para los reformistas islámicos la clave para superar el desafío de la adaptación mimética de la modernidad radicaba en reinterpretar las fuentes religiosas a la luz de las características de cada tiempo.

Particularmente entre los árabes del *Mashriq*, cada expansión europea actualizaba las demandas intelectuales por el retorno moderno a las fuentes coránicas, como regla suprema de un orden islámico. Mientras el proceso de colonización imperial crecía, el sirio Rashid Rida no dejaba de enfatizar la que consideraba una de las primeras misiones del Islam, la organización de poder y la autoridad. Su propuesta de organizar un partido nacionalista que propiciara la unidad de los pueblos musulmanes apuntaba a la presencia colonial europea en el Levante. Como explica Ramadan:

Para Rida, Europa, y en primer lugar los gobiernos de las potencias extranjeras, tiene como objetivo dividir a los musulmanes en naciones, nacionalidades o sectas para impedir la realización de un proyecto islámico internacional. Por eso, este es el único camino hacia el éxito, según Rida, y necesariamente deberá producirse una confrontación de intereses que los musulmanes tendrán que comprender, para ello habrán de prepararse (Ramadan, 2000: 161).

Alrededor de la Primera Guerra Mundial, parte de *Dar al-Islam* había sido repartida entre las grandes potencias:

- Los khanatos del centro de Asia, Khiva y Bukhara quedaron supeditados al control ruso.
- Los emiratos de la costa del golfo Pérsico y la ruta marítima desde Suez hasta la India se encontraban bajo control británico.
- Egipto y Chipre, con cierto grado de autonomía en el primer caso, mantenían vínculos con el Imperio Otomano, siendo ocupadas y administradas por Inglaterra. Con el Acuerdo angloruso de 1907, San Petersburgo renunció a sus ambiciones sobre Afganistán, cediendo el control de la política exterior afgana a Gran Bretaña, mientras Persia fue dividida en tres zonas, el norte para Rusia, el sureste para Inglaterra y el suroeste de Persia que permanecía neutral.
- En el Magreb, Argelia y Túnez fueron incorporados a los departamentos ultramarinos franceses, mientras que la Tripolitana y las islas del Dodecaneso fueron ocupadas en 1911 por Italia.

El resto de los territorios continuaron bajo la esfera Otomana, exceptuando el interior del desierto de Arabia, que bajo un nuevo nacionalismo –el arabismo, corriente que seguía el patrón nacionalista europeo– comenzó una campaña de autonomía política



respecto de la Sublime puerta, bajo el liderazgo hachemí y la asesoría militar inglesa proporcionada por T.H Lawrence.<sup>12</sup>

Sin embargo este expediente de liberación nacional árabe no se ejecutó y el hecho colonial se afirmó bajo un nuevo formato: el régimen de mandatos concedidos por la Liga de las Naciones, expresión de los intereses europeos que incorporaban lo que llamaban La Mesopotamia y El Levante. De esta manera, el colonialismo europeo se implantó en su faz anglofrancesa en el Oriente árabe. Con las excepciones de Persia, Arabia Saudí, Yemen, Afganistán (disputada militarmente por contingentes rusos y británicos en el siglo XIX) y Turquía<sup>13</sup> el que había sido el *Dar al-Islam* pasó a ser controlado directamente por Europa.

Los británicos crearon Irak, cedido al Feisal, y el reino de Transjordania, al este del anterior, que le fue ofrecido a un hermano de Feisal –Abdullah–. Hacia 1946, el líder árabe firmó con Londres un tratado que lo reconoció originalmente como emir de un país independiente, aunque con asistencia financiera y militar británica.<sup>14</sup> En este período incluso los otros estados de la zona formalmente independientes como Turquía, Persia, Yemen y Arabia Saudí también se expusieron a la influencia indirecta de Europa. Como resultado combinado de la intervención europea y el nuevo nacionalismo, emergió una cantidad mayor de estados de los que nunca hubo en la zona, más pequeños y débiles, lo que se tradujo en una mayor dependencia.

También en Persia ya se había dejado sentir la influencia europea en el siglo XIX. Controlados por Inglaterra, que tenía intereses en la India y buscaba frenar el avance ruso desde el norte, la dinastía Qayar se paralizó. Una nueva dinastía, los Pahlevi, se adueñaron de la situación sin cambios respecto de orbitar en torno a Gran Bretaña, aunque más tarde con una franca alineación con Alemania. Un golpe en 1941 neutralizó dicha posición y produjo la gradual implementación de una política nacionalista que enfatizó el pretérito persa sobre la tradición islámica. Al intento de nacionalizar los pozos petrolíferos y de autonomizarse de las grandes potencias llevada a cabo por Mosadeq, siguió un nuevo golpe de Estado digitado por la CIA, que repuso al Sha Reza Pahlevi. La Revolución Blanca del Sha constituyó un último esfuerzo por modernizar a Irán bajo los códigos occidentales, con signo nacional y esquema liberal. Sin embargo, un nuevo movimiento rebelde emergería con la imagería tradicional shíi reclamando la reinterpretación de los preceptos islámicos bajo la dirección del liderazgo del Ayatollah Jomeini.

<sup>12</sup> El nacionalismo árabe, idea importada desde la modernidad europea, se superpuso a las identidades pre-existentes: locales, tribales, familiares y la única global: la religiosa, catalizando el sentimiento protonacional hacia una revuelta que fue aprovechada y azuzada por los intereses británicos, que vieron la posibilidad vulnerar al Imperio Otomano.

<sup>13</sup> El Tratado de Sèvres de 1920 que dividía la última parte del Imperio Otomano se reveló impracticable en Asia Menor y el este de Tracia. La dinámica siguió desde antes un curso muy distinto al previsto en el documento. Ante la inminencia de una invasión italiana que había desembarcado tropas en el sur de Anatolia en 1918, los ejércitos griegos ocuparon Esmirna y la Anatolia Sur Occidente. Posteriormente contingentes ingleses y franceses ocuparon otras secciones de esta región, prometiendo la futura creación de los estados kurdo y armenio. Solo se dejó las montañas del centro norte, alrededor de Ankara, a un minúsculo Estado turco. Después de una campaña de rechazo de las fuerzas extranjeras Mustafá Kemal firmó en 1923 el tratado de Lausana que fijó los nuevos límites de la Turquía actual. Véase Parker (1978:36-43).

<sup>14</sup> Un general inglés, sir John Bagot Glubb, fue nombrado al frente del nuevo ejército “nacional” conocido como Legión Árabe.

El líder iraní Ayatollah Jomeini hizo un llamado explícito al levantamiento del 11 de febrero de 1979 en contra del Sha. Su presencia invocó la vigencia del mito del regreso del Imán. Sus seguidores enarbolaron la bandera de un reformismo shíi –que reuniera a los creyentes– en donde el hecho religioso está menos relacionado con la tradición que con una modernidad que determina diferentes comportamientos. Como afirma Koshrokhavar, no se trata de un mero neotradicionalismo, sino de un movimiento que también interpelaba a las autoridades tradicionales, al tiempo que proclama la emergencia de una “modernidad” justa encabezada por el Guía Supremo (Koshrokhavar, 2006: 77-9).

Una vez en el poder Jomeini proveyó al nuevo Estado iraní de una nueva política exterior basada en su programa globalista. El propio Jomeini procuró que los objetivos nacionales de los gobiernos precedentes fueran reemplazados por la consolidación de la fe islámica proponiendo *servir al Islam por medio de Irán*, lo que se tradujo en la islamización de las relaciones internacionales.<sup>15</sup> De acuerdo con lo anterior, la Tierra del Islam (*Dar al-Islam*) está representada por el único Estado que recogía y practicaba las enseñanzas coránicas según el mensaje de Mahoma y su primo, Alí, y en consonancia con la imanes. Sin embargo, mantuvo una estricta neutralidad con algunos gobiernos dirigidos por cristianos y/o infieles, particularmente después de lograrse un acuerdo que garantizó la no interferencia con el gobierno islámico. Se trató de una Tierra de Conciliación (*Dar al-Suhl*) a la espera de su definitiva incorporación a la casa del Islam. La India y Corea representaron este tipo de Estado.

A continuación los demás Estados representaban la apostasía o la infidelidad contraria al Islam. Con estos Irán mantuvo relaciones tensas u hostiles: El *Dar al-Harb* (Tierra de guerra) se manifestó particularmente contra el Washington republicano de Bush y particularmente contra Israel. Lo anterior tampoco dejó de lado a Irak, considerado básicamente un régimen antiislámico o El Líbano, concebido como una tiranía de cristianos aliados a los europeos sobre una población mayoritariamente musulmana (entre shíes y sunnís).

Este cuadro no estaría completo sin aquellos estados considerados solo nominalmente musulmanes por Teherán, que tras una supuesta fachada islámica o tolerante escondían, según esta perspectiva, la perversión de la apostasía al Islam. Se trató de Egipto, Irak, Jordania, Marruecos,<sup>16</sup> Sudán, Arabia Saudí y Afganistán.<sup>17</sup> Aunque teóricamente formaban parte del *Dar al Islam*, en la práctica constituían experiencias de ejercicio corrupto del poder. Nótese que los líderes iraníes no hicieron diferencia en este punto entre repúblicas laicas nacionales modernas (Egipto), monarquías tradicionalistas (Arabia Saudí) o teocracias (los talibanes). Todos eran responsabilizados por la pérdida del sentido del ser islámico, cuando no del ataque a la comunidad de creyentes.

<sup>15</sup> La categorización de las relaciones internacionales de Irán fueron desarrolladas por Marc Ferro. Véase a Ferro (2004: 166).

<sup>16</sup> Para el análisis de este país, véase Zeghal (2006).

<sup>17</sup> Las referencias a la categoría en Ferro (2004: 167).

Tanto en los casos de los estados solo considerados declarativamente musulmanes, así como aquellos de raigambre cristiana, que parecían empeñados en atacar al Islam o de imponer en su tierra un gobierno no islámico, las interacciones se redujeron a tomar contacto con los segmentos shiíes de la población, que de alguna manera cumplían el papel instrumental de puentes con el mundo árabe, así como con los sectores islámicos dispuestos a levantarse en nombre de la Fe. De esta manera, el modelo de Hizbullah en El Líbano (de confesión shií) o de Hamas en Palestina fue funcional al discurso impulsado por Teherán, cuya vocación era la superación de las fronteras del Estado Iraní para identificarse con las luchas en otros lugares.

Los sucesores de Jomeini, el Ayatollah Jamenei y los Presidentes iraníes, prosiguieron utilizando herramientas de su programa de retorno al globalismo islámico como instrumento de cohesión interna. Así el antioccidentalismo y el respaldo a las organizaciones islamistas en el mundo –particularmente en el caso de El Líbano y Palestina–, el propio tercermundismo de las alianzas antihegemónicas (entendimiento entre Teherán y Pyong-Yang o Caracas) se combinó con la *Realpolitik* iraní (Koshrokhavar, 2006: 86-8). Esto se tradujo, en política exterior, en el restablecimiento de las relaciones diplomáticas con la mayor parte de los Estados Occidentales, al tiempo que aumentó el intercambio económico con diversos países, sin abandonar completamente una visión de las relaciones exteriores que coloca a las representaciones diplomáticas iraníes bajo el Ministerio de Orientación Islámica.

En el mundo sunní, las organizaciones islamistas no estatales antes de proyectarse transnacionalmente fueron condicionadas por sus experiencias nacionales. Martínez explica que no podían escapar a la lógica de las influencias y dinámicas locales de los países en que actuaban, agregando que ello se contradecía con “el espíritu internacionalista –al menos de internacionalismo árabe inmediato– que el islamismo ha caracterizado obligatoriamente y que, al menos en teoría, constituye una de sus irrenunciables señas de identidad”.<sup>18</sup> A partir de 1979, la revolución islámica de Irán y el islamismo de los campos de Afganistán presentó evidencia de una proyección transnacional<sup>19</sup> que terminará por consolidarse como eje prioritario de la corriente “al qaedista” después de la primera guerra del golfo.<sup>20</sup> Es que aunque los reformistas islámicos reconocieron la división de los Estados-Naciones del mundo musulmán como un legado colonial,

<sup>18</sup> Véase Martínez Montávez (1997: 70).

<sup>19</sup> Dicha situación se expresó en un doble sentido: por una parte los diversos grupos islamistas nacional locales encontraron un modelo exitoso de acceso al poder de una revolución religiosa con un amplio respaldo de la base social. Por otra parte la intervención soviética en el Estado afgano provocó la solidaridad de gran parte del mundo musulmán con los muyahidines que en pleno territorio centro asiático se batieron en contra de las unidades mecanizadas soviéticas. Véase Roy (1995: 71).

<sup>20</sup> Como dijimos Arabia Saudí fue uno de los pocos Estados al margen de la dependencia colonial o de mandatos europeos, con ello la campaña militar encabezada por Estados Unidos de 1991 solo en la superficie podía ser leída como una intervención armada contra un régimen nacionalista de movilización de carácter “despótico” como era el *Bath* de Irak –mismo que había utilizado intensivamente el discurso religioso para despertar el fervor musulmán más allá de las fronteras nacionales iraquíes antes de la refriega–. Mucho más estridente para los islamistas resultó que las fuerzas militares norteamericanos se apostaran en Arabia Saudí, el país que alberga a los Santos Lugares de La Meca y Medina. Simultáneamente, los hechos apuntaron a una Guerra Interna árabe que pulverizaba los últimos visos de unidad erigidos en torno a la arabofonía.

en la práctica las características de cada Estado-Nación han estado influyendo en la trayectoria de un movimiento cuya matriz tiene una vocación universal.<sup>21</sup> La expresión de su globalismo religioso.

De esta manera, el tercer tiempo (radical) islamista –como le llama Burgat– constituye una vuelta a la escena internacional de la resistencia islámica global contra las estrategias de penetración cultural occidental o el uso de la fuerza de Occidente.<sup>22</sup> El propio mensaje reformista islámico, distanciado tanto del modernismo liberal occidental como del tradicionalismo musulmán, obtuvo de las fuentes islámicas un impulso global para *islamizar la modernidad*. La metodología contempla apropiarse de las técnicas modernas, no con el objetivo de incrementar el consumo material, sino que para emplearlas en el bienestar del Islam y como acicate a la expansión del mensaje islámico. Lo anterior significa preservar el “código ritual islámico” en palabras de Roy (1995: 93).

La adscripción propuesta es la fraternidad islámica, prestando escasa atención a las características nacionales específicas. La nación planteada –la *umma*– se autopercibió diferenciada del resto del mundo por su origen y su historia.<sup>23</sup> Esta sustitución de la lealtad prioritaria nacional-territorial por la fidelidad a la comunidad de creyentes le confirió al naciente movimiento un inconfundible sello global (Roy, 1995: 30). El producto de la globalización sugerida por los islamistas sunníes y shííes era de orden cultural y su público objetivo eran las decenas de millones de musulmanes que subsistían en condiciones de vida pauperizadas. De esta manera asistimos a la reafirmación de una tradición cultural mediante la reinserción global de una propuesta política enunciada en los márgenes del sistema global.

Para cristalizar este proyecto global islamista era necesario para la primera generación liberar a cada país musulmán y posteriormente establecer vínculos interestatales antes de abocarse a la unión islámica mundial. La propia organización de los Hermanos Musulmanes prefiguró dicha tarea al dedicar tiempo y energía a establecer contactos con sectores islamistas de otros países africanos y asiáticos: Sudán, Palestina, Siria, El Líbano, Pakistán, etc. (Ramadan, 2000: 375).

Un nuevo eslabón en el proceso de reforma y radicalización islamista apareció después de la ejecución de Al Banna (12 de febrero de 1949) con Sayyid Qutb, antiguo burócrata egipcio que se había unido a los Hermanos Musulmanes en 1953. Las duras condiciones punitivas impuestas a los encarcelados por el régimen de Nasser, quien había proscrito a los Hermanos Musulmanes, así como la lectura de Mawdudi, un islamista paquistaní, provocaron una radicalización de Qutb que abandonó la línea política adoptada por los Hermanos Musulmanes. Qutb se negó a prestar obediencia a Nasser o participar de

<sup>21</sup> Dicha proyección internacional es atizada por la oposición al orden estatal de los países árabes, el fracaso de la unidad árabe en torno al rechazo de Israel y la defensa de Palestina, finalmente la implosión soviética que dejó a Estados Unidos en una posición hegemónica. Véase Burgat (2006: 70).

<sup>22</sup> Véase Burgat (2006:51). Se trata de una mirada dicotómica que separa el mundo entre partidarios del Islam y los infieles.

<sup>23</sup> Se trata de una definición de nación marcada por la autoconciencia de diferenciación fundamental de la alteridad y de constituir una singularidad única por orígenes y trayectoria. Al respecto, véase Connor (1998).

un acuerdo con el mismo. De esta manera, legitimó cualquier tipo de oposición activa y militante contra los que consideraba falsos estadistas musulmanes, incluyendo la violencia. Dicho cuadro declarativo cristalizó en la corriente salafí y en la segunda generación islamista (Burgat, 2006: 49).

En palabras de Burgat, es un esfuerzo por recuperar el terreno simbólico e ideológico-político del Islam abandonado por las elites autóctonas que habían adoptado el código político occidental (Burgat, 2006: 49). Dicho registro es una de las claves del Islam político contemporáneo, la plataforma de su proyecto global para la reislamización de las sociedades islámicas, amenazadas por el regreso de la ignorancia (yahiliya), y la integración de todos los musulmanes en una comunidad universal, lo que exigiría la superación de las divisiones políticas modernas.

#### IV. LA PRESIÓN DEL PROYECTO GLOBAL LIBERAL

Por cierto que la adaptación del islamismo al entorno global no se ajusta a un proyecto que supone la exportación de ciertas tradiciones y usos occidentales por medio de sus principales agentes: las empresas multinacionales,<sup>24</sup> las que no solamente movilizan capital y bienes sino también tecnología (Stiglitz, 2002: 37), y que adicionalmente incorporan la idea de que se puede moldear el mundo de acuerdo con ideas de validez o aplicación universal,<sup>25</sup> entrando en franca colisión con ciertos preceptos islámicos.

Todo el proceso de retorno al campo simbólico del Islam como nos indica Burgat “es una manera que tiene la cultura endógena de proclamar su intención de contribuir a la expresión de la universalidad, al igual que otras culturas del mundo, y sobre todo, al igual que la cultura del colonizador” (Burgat, 2006: 23) o, si lo preferimos, del globalizador. De esta manera, es necesario no mirar dicho desplazamiento como la clásica respuesta de pueblos o étnicos que reafirman su específica particularidad mediante la apelación a sus costumbres locales, sino más bien la determinación de los cultores del islamismo a no renunciar a la dimensión global de un modo prescrito de vida amenazado desde fuera.

Desde esta perspectiva hay que recordar que desde la década de los setenta Keohane y Nye<sup>26</sup> precisaron que las interacciones globales se remitían a la acelerada transferencia de tecnología y transporte, intensificación de todo tipo de comunicaciones y finalmente la libre circulación financiera. O como señala Stiglitz, a una integración más estrecha de los países y los pueblos del mundo y “el desmantelamiento de la barreras artificiales de bienes, servicios, capitales, conocimientos y (en menor grado) personas a través de las fronteras” (Stiglitz, 2002: 37). Este proyecto global liberal coloca a los Estados del

<sup>24</sup> Algunos sistemas políticos de corte islámico llegaron a identificar la modernización con la adopción de valores y formas europeas como lo ilustran ciertos gobiernos de Argelia y el actual Irán, lugares en que el radicalismo islámico tiene un inconfundible sabor nacional y un característico sello antieuropeo.

<sup>25</sup> En este sentido la polivalencia de la democracia como forma de gobierno en todo contexto también puede ser una manifestación de concepciones modernistas de corte esencialista que no reparan en el carácter histórico de dicha experiencia social.

<sup>26</sup> Véase Keohane y Nye (1971).

Mashriq ante la urgencia de adherir a algunos de los modelos específicos enunciados desde fuera de su espacio:<sup>27</sup> a) incorporarse a las instituciones multilaterales como el FMI, OMC y el Banco Mundial, es decir, al orden económico mundial prefigurado en Bretton Woods;<sup>28</sup> b) la asociación al bloque económico-político más próximo, la Unión Europea, posibilidad que también tiene límites como cualquiera, derivada de la moderna globalización liberal, como bien sabe Turquía;<sup>29</sup> c) o la opción de ingresar al proyecto “Gran Medio Oriente” o *Xarq Awsatiyya* concepto regional que aglutina a la porción geográfica que va desde Marruecos hasta Afganistán, pasando por Turquía. Dicho marco tiene por antecedentes las definiciones que desde la década del setenta dibujaron un arco de crisis desde el Cuerno de África hasta la Surasia India –propuesta por Zbigniew Brzezinski– y que en los albores de la administración Bush Jr. fue extendido desde Marruecos hasta el Sudeste Asiático. En cualquier caso el centro dispersor crítico ha sido el núcleo de Medio Oriente.



Fuente: Elaboración propia.

Así por ejemplo la revitalización del proyecto político islamista a propósito de la crisis iraní de 1979-1980, y su acendrado nacionalismo, terminó por criminalizar a un sector del mundo (Burgat, 2006: 53). Sin embargo, más relevante que las consideraciones geopolíticas es el

<sup>27</sup> En este punto seguimos a Pedro Martínez Montávez. Véase Martínez Montávez (1997: 242).

<sup>28</sup> Como sostiene acertadamente Ikenberry la reconstrucción de la economía mundial bajo un signo liberal fue una de las dos estrategias enarboladas por Estados Unidos desde fines de la Segunda Guerra Mundial, junto con la teoría de contención de base más bien realista. Véase Ikenberry (2002:45-47).

<sup>29</sup> Al respecto véase el extenso capítulo dedicado a la discusión acerca de la potencial adhesión de Turquía a la Unión Europea en Brotons (2008).

esfuerzo por distinguir a los Estados norteamericanos aliados de aquellos percibidos como una amenaza. De esta manera, la actualización del *Imperium Infinitum* y el reconocimiento de nuevos estados federados<sup>30</sup> (Turquía, Israel, Arabia Saudí y hasta cierto punto Egipto) encuentran en estas opciones las únicas posibilidades de paz regional.

La adhesión al sistema económico mundial, la asociación con la Unión Europea o la aceptación de las definiciones geoestratégicas norteamericanas no se contraponen necesariamente, sino que son complementarias al proyecto liberal. No se discuten cuestiones como la distribución mundial de los recursos, la participación local en la gestión de los mismos, la reforma a las instituciones multilaterales, mencionándose solo la urgencia de solucionar los conflictos armados en la zona. El centro y la periferia no cambian, con el corolario de que los grupos políticos gobernantes en Medio Oriente pueden seguir gobernando mientras adhieran a las propuestas (Burgat, 2006: 165).

No obstante, el orden de prioridad para su implementación política reviste ciertas consecuencias. Por ejemplo, adoptar las nuevas definiciones geopolíticas de Washington es percibido tanto por estados árabes, como por Irán, como una claudicación ante los intereses exógenos defendidos por Israel en la zona. Esta visión enfatiza la multiplicidad y fragmentación árabe por un lado y la solidez monolítica de la parte israelí por otro. La mayor parte de los relatos enunciados desde fuera del mundo árabe ignoran la identidad del *Mashriq al Arabi*, o la experiencia de la *Ummah* que incluye a los pueblos no árabes, priorizando la inclusión de contingentes determinados desde una especificidad étnica no religiosa, por lo que finalmente este *Xarq Awsatiyya* presta escasa atención a la arabidad de la región.

## V. CHOQUE DE GLOBALISMOS

El fin de la Guerra Fría privó a Estados Unidos del enemigo visible que fue el comunismo. La imaginación de ciertos sectores, apoyada por el papel de los medios de comunicación en esta valoración, ha llenado dicho vacío con el Islam. Este a su vez siente que el sufrimiento de su comunidad –en Palestina, Bosnia o Cachemira– fue ignorado por la sociedad internacional y las potencias occidentales (Ahmed, 2005: 8). En consecuencia existen las condiciones para una nueva generación de islamistas radicales –ya se les llame salafíes, islamistas de tercera generación o yihadistas transnacionales– que proyectan su lucha a una escala internacional (Burgat, 2006: 51) como lo atestigua la fundación del “Frente Mundial Islámico para la Jihad contra Cruzados y Judíos” en febrero de 1998. Sus principales adversarios dejan de ser los dirigentes nacionales “apóstatas” focalizándose en el liderazgo político occidental: Estados Unidos y sus aliados.<sup>31</sup>

Al Qaeda retrata más que ninguna otra organización este estadio global. Esta organización desbordó los límites de Medio Oriente para apelar discursivamente a una *Umma*

<sup>30</sup> La política de reconocimiento de aliados en la zona fue utilizada intensamente en el siglo V cuando los colosos bizantinos y persa sassanida chocaron en el Levante. Tribus federadas sarracenas militaron en uno y otro lado.

<sup>31</sup> Véase Burgat (1996).

universal que debía defenderse donde estuviese en peligro; las relaciones de Al Qaeda se diversificaron al Magreb, el Sudeste Asiático, África Subsahariana y la Europa de las segundas y terceras generaciones de migrantes. Los objetivos de Al Qaeda son la expulsión de los ejércitos extranjeros de las tierras habitadas por musulmanes o adscritas al Islam en otros tiempos (la destrucción del Estado israelí y la expulsión española de Andalucía), y el reemplazo de las diversas unidades políticas nacionales por una unidad que diera contenido político a la comunidad de creyentes, la *Ummah*. Dicho esfuerzo por incluir a todos los musulmanes bajo una única autoridad política los impulsó a volverse hacia la historia leída en clave esencialista: el regreso al tiempo marcado por un orden islamista global,<sup>32</sup> comprendido no como una etapa histórica específica sino como patrimonio incuestionable de bienestar colectivo.<sup>33</sup> Lo anterior equivale a la resurrección del califato abolido en 1924 por Kemal Atatürk. Como paso intermedio se pretendió la creación de Estados islámicos en los actuales países de mayoría musulmana que recrearán una *Ummah* imaginaria para la libre circulación de los islamistas (Roy, 1996: 71).

Como afirma Gilles Kepel, las posturas esgrimidas por Al Qaeda, por muy espectaculares y radicales que hayan sido, no han logrado influenciar a más de un número limitado de individuos. Es decir, no ha logrado “convertirse en el movimiento de masas al que aspiran sus portavoces, ese que debe destruir los regímenes ‘corruptos’ del mundo musulmán antes de conquistar Europa y América, en una visión mesiánica que ve el triunfo del Islam así en la tierra como en el cielo” (Kepel, 2005). El experto francés sostiene además que ante la incapacidad del movimiento islamista por alcanzar el poder en los noventa en Egipto, Argelia, Bosnia, Cachemira o Chechenia sufrió una división. Kepel afirma que unos, “los barbudos ‘moderados’ de las clases medias urbanas, cooptados por diversos gobiernos, desde el Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP) turco al Hamás argelino, pasando por el también llamado Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) marroquí o los Hermanos Musulmanes en diversos países de Oriente Próximo, contribuyen a la estabilidad de los regímenes existentes a cambio de una ‘islamización’ de las leyes y costumbres y de beneficios económicos” (Kepel, 2005).

Lo anterior ha provocado en los otros, los grupos radicales, un amargo resentimiento contra los moderados, a los que consideran “traidores” a la causa de la yihad y culpables de provocarles un importante daño a sus aspiraciones, al privarlos de sus contactos asociativos e institucionales. Kepel afirma que el resultado de ese resentimiento es el terrorismo que se ha vivido en los últimos años. “Al Qaeda y sus émulos pretenden, mediante el uso del espectáculo de la violencia, convertir a los medios en sus nuevos enlaces con las masas a las que quieren movilizar. El fracaso de este objetivo debería haber desembocado en el cese de la violencia. Sin embargo, la violencia persiste. ¿Por qué?” (Kepel, 2005).

<sup>32</sup> Para Larraín los enfoques esencialistas piensan la identidad como un hecho cerrado, un conjunto de experiencias comunes y valores compartidos prescritos en el pasado con capacidad de adaptación permanente. Véase Larraín (1996: 216-7).

<sup>33</sup> Para García Canclini este tipo de objetivos apuntaría a un esencialismo patrimonialista. Véase García Canclini (1989: 154).



Y la respuesta de Kepel nos devuelve al tema de la globalización en alguno de sus aspectos más importantes: la revolución demográfica y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación han trastocado por completo la transmisión del saber en el Islam. Los grupos radicales “llegaron a ese universo antes de que hubiera entrado en la modernidad que caracteriza el distanciamiento crítico de las doctrinas religiosas. Internet, supuesto instrumento de la plenitud individual postmoderna en Occidente, se encuentra secuestrado en el mundo islámico por los grupos más extremistas, a los que ha permitido eludir la censura de las publicaciones en cada país y acelerar de manera exponencial la circulación de las ideas *yihadistas*, de informaciones y consignas, hasta crear un nuevo espacio mundial, una *Umma* (comunidad de los creyentes) que va de Leeds a Peshawar, de Sharm el Sheij a Madrid, de Riad a Amsterdam” (Kepel, 2005).

Para el experto francés esta comunidad de creyentes *yihadistas* no tiene un centro espiritual que los singularice como podría ser La Meca para el conjunto de creyentes musulmanes. Es decir, que es una asociación policéntrica, potenciada galaxia de sitios *web* en los que se predica la redención de la humanidad mediante el exterminio de los “impíos”. Incluso la figura de Bin Laden y sus seguidores se han convertido en productos clonables. Afirma Kepel que esa es la debilidad y la fuerza del yihadismo:

“Incapaz de imbricarse en el terreno social, se conforma con ‘imaginar’ la comunidad de creyentes en un tono fantasmagórico en el que la repetición de las matanzas de ‘impíos’ ya es un fin, más que un medio, según el modelo de toda perversión condenada a repetirse hasta el infinito porque nunca engendra nada. Pero al mismo tiempo esa es su fuerza: el adoctrinamiento *yihadista*, al convencer a los autores de atentados suicidas de que se conviertan en mártires porque el paraíso les aguardará con las puertas abiertas, hace que la represión no sirva de nada. Su fundamento es una economía distinta a la que constituye la base de las civilizaciones modernas: en ella, la vida no tiene precio y la muerte es el supremo triunfo” (Kepel, 2005).

Para Kepel en el mundo de la yihad, Internet ha sustituido a los ulemas de antaño por barbudos cibersalafistas para quienes los textos sagrados solo tienen una interpretación literal. “Para ellos, lo trascendental es lo numérico, el más allá y lo virtual se mezclan en una misma entidad fantasmal, aislada del mundo real y dotada de sus propias leyes y la matanza de ‘impíos’” (Kepel, 2005).

En este escenario, las invasiones a Irak y Afganistán, la política de Israel hacia los territorios palestinos ocupados, la ley sobre la laicidad de la escuela francesa, los libros o caricaturas sobre el profeta Mahoma e incluso la política de muros fronterizos al interior del mundo islámico sirven –en la propaganda desplegada entre sus potenciales reclutados y/o adherentes– de justificación para el terrorismo. La eficacia del reclutamiento *yihadista* por medio de Internet, con la ayuda, llegado el caso, de predicadores radicales ha alcanzado a jóvenes (cada vez más jóvenes) para los que la red se ha convertido en el instrumento de socialización religiosa por excelencia, y que utiliza códigos y lenguajes visuales de los videojuegos para sustituir a la integración en la sociedad real.

En los últimos años, podemos afirmar que los más importantes atentados han sido perpetrados por musulmanes que viven en Occidente: el intento de matar al dibujante

danés Kurt Westergaard, el atentado fallido de hacer explotar un avión que se dirigía a Detroit por parte de un nigeriano, el tiroteo de Fort Hood (Texas) y el ataque explosivo durante la maratón de Boston.

Kepel sostiene que probablemente los autores de dichos atentados empezaron su proceso de radicalización en Internet. Este fenómeno tiene dos características: primero, es muy difícil de prevenir. Los “agentes durmientes” llevan durante años vidas normales antes de ser llamados a la acción. Cuando empieza la radicalización, en primer lugar se alejan lo más posible de la sociedad impía. Por ejemplo, el psiquiatra militar estadounidense,<sup>34</sup> autor del tiroteo de Fort Hood, cuando no vestía el uniforme militar estadounidense, llevaba una larga vestimenta blanca y el tocado que es símbolo de los salafistas. Y la segunda característica es que raramente logran alcanzar un nivel de eficacia comparable al del 11-S. Cabe consignar que “en el caso de Fort Hood, el atacante logró su objetivo, pero era un oficial armado. El estudiante<sup>35</sup> que quería volar el avión que viajaba hacia Detroit fracasó porque no estaba suficientemente preparado. El somalí de Dinamarca<sup>36</sup> atacó con un hacha la puerta de una casa muy bien protegida: para él la cosa más importante era morir como un mártir” (Kepel, 2010).

De hecho, los presuntos autores de los atentados explosivos en Boston buscaron también el martirio luego de que fueran descubiertos. Solo el joven de origen checheno, Tamerlán Tsarnaev, el hermano mayor, lo logró. Dzhokhar Tsarnaev, el menor, quedó gravemente herido, pero “se expone a la posibilidad de ser condenado a la pena de muerte, de ser hallado culpable, después de ser acusado de conspirar para usar armas de destrucción masiva” (*La Nación Mundo*, 2013). Las hipótesis de lo ocurrido con estos jóvenes van “desde una radicalización repentina de Tamerlán y su eventual influencia sobre su hermano menor, a una frustración social propia de jóvenes inmigrantes en un país en el que vivían hace cerca de diez años, pese a la aparente integración” (*La Nación Mundo*, 2013).

En consecuencia, el miedo se instala en las sociedades receptoras: un posible camino de disminución de este temor es reforzar el control fronterizo mediante la denegación de acceso y una mayor supervisión del tema migratorio por parte de las autoridades. Es en este contexto que comienzan a aparecer los muros fronterizos.

## VI. EL MIEDO AL OTRO: LA TEICHOPOLÍTICA

Más de dos décadas después de la caída del muro de Berlín, el mundo sigue plagado de barreras que dividen a países, pueblos y familias de Brasil a Uzbekistán, de Cisjordania a México. “Las razones son múltiples: combatir la violencia, la inmigración ilegal o incluso la aftosa, pero el resultado es siempre el mismo: separar y atemorizar” (BBC, 2009).

<sup>34</sup> Nidal Hasan fue acusado de haber matado a 13 personas y herido a otras 32 en Fort Hood, Texas, en noviembre de 2009.

<sup>35</sup> Umar Farouk Abdulmatallab fue acusado de intentar hacer explotar un avión comercial con 300 personas el día de Navidad de 2009 en EE.UU.

<sup>36</sup> El 1 de enero de 2010, el somalí de iniciales M.M.G intentó atacar al dibujante danés Kurt Westergaard.

Como señalamos en la introducción, en el área fronteriza siempre se dan las lógicas de cooperación y control estatal. De existir una amenaza real se puede llegar a la *teichopolítica*, que hace referencia a la clausura de las fronteras por medio del levantamiento de barreras físicas, ya fueran alambradas o murallas. Para Rosière y Jones (2012) los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 cambiaron totalmente el paisaje político impulsando el paso desde un proceso de apertura de las fronteras a uno de endurecimiento de las mismas.

A partir de esta reflexión se puede constatar la paradoja de un mundo supuestamente globalizado, es decir, sin fronteras –la ficción globalizadora como refiere Ferrer (Ferrer, 1998:167)–, en el que, sin embargo, se construyen todo tipo de cierres de fronteras para prevenir la porosidad de los límites físicos a la movilidad humana. Lo anterior supone que el movimiento masivo de personas o la universalización de la justicia han sido consecuencias no siempre deseadas del desdibujamiento de las fronteras nacionales que conlleva el globalismo económico. La *teichopolítica* contribuye entonces a la configuración de una globalización segmentada. Desde esta perspectiva, y parafraseando a Hobsbawm, incluso los países más pequeños son rocas que quiebran las oleadas de la globalización.<sup>37</sup> No es que estos sistemas corten el flujo, más bien posibilitan la circulación constante aunque bajo un estricto control que permite seleccionar e identificar a quienes se desplazan por las fronteras.

Al respecto, Rosière afirma que la razón principal que explica la *teichopolítica* es la seguridad, tanto militar como migratoria. Esta preocupación militar era tan antigua, como la gran muralla china o el limes romano.<sup>38</sup> En cambio, la preocupación migratoria es mucho más contemporánea, aunque “también existía en el momento del Imperio Romano” (Rosière, 2011: 153). Sin embargo, en la actualidad aumenta el control –explica Rosière–, ya que el movimiento migratorio humano es percibido como una marea de emigrantes que desde países pauperizados intentan asentarse en países civilizados. Un aumento en el nivel de control puede implicar el “endurecimiento” de las fronteras –que como afirman Rosière y Jones– e implica la construcción de cualquier tipo de sistema de cierre, incluyendo todo tipo de muros o vallas para prevenir la entrada no deseada o los flujos de inmigración. Este “endurecimiento” no significa el cierre completo, sino más bien el intento de controlar el flujo humano de los movimientos transfronterizos para dirigirlos a los puntos de vigilancia y seguridad apropiados. Este proceso de clausura generaría un espacio asimétrico debido a que el poder de decidir sobre la separación está monopolizado por el Estado más poderoso, mientras que el otro se convierte de facto en el separado (Rosière y Jones, 2012).

Pero además, la *teichopolítica*, culturalmente hablando, puede ser interpretada como una manifestación de miedo o rechazo a la alteridad. El emigrante puede ser percibido de formas antagónicas: como un mendigo que profita de los sistemas de seguridad social del país receptor o bien como un potencial terrorista, sobre todo si proviene de un país

<sup>37</sup> El historiador británico complementa: “Ha habido algunos intentos ocasionales de contrarrestar la fragmentación política del globo por medio de zonas de libre comercio, solo la Unión Europea fue más allá de sus primitivos objetivos económicos. Y ni siquiera ella muestra signos de convertirse en el Estado europeo federal o confederal que imaginaban sus fundadores”. Véase Hobsbawm (2008: 38).

<sup>38</sup> Véase Eis (1959).

islámico. Como explica Corey: “Si el miedo es de tipo comunidad-extranjero, las elites siguen tomando la iniciativa y cosechan los mejores beneficios. Designados protectores de la seguridad de una comunidad, determinan qué amenazas son las más importantes, y dan mayor relevancia a Irak, por ejemplo, que a Corea del Norte, al terrorismo islámico que al terrorismo local”.<sup>39</sup>

En tiempos de crisis o incertidumbre, la percepción de riesgo contra los modos de vida establecidos aumenta. El tipo de fórmulas para prevenir las amenazas descritas contra la seguridad física o el bienestar moral de una población es la clausura de los espacios vecinos o fronterizos: la *teichopolítica*, fórmula por cierto exportada a otros Estados aliados. Y aunque esta tiene manifestaciones evidentes en la construcción de barreras físicas, existen otras expresiones menos visibles de cierre de los espacios fronterizos para asegurar la autoridad del Estado o de una alianza de Estados: el minado de zonas limítrofes o la política de bloqueo defensivo, es un caso típico de denegación de acceso. Desde esta perspectiva la OTAN importó cierto contenido de clausura del espacio eurooccidental respecto de Europa del Este durante la Guerra Fría. El intento de prevenir la expansión de la ideología comunista se proyectó en la imagen del supuesto “cortina de hierro” entre el orden liberal y los países socialistas a partir del discurso de Churchill en 1947, mucho más evidente fue el caso del muro de Berlín construido por la denominada República Democrática Alemana para evitar el escape de los berlineses orientales a Occidente. Como afirma Battaleme parafraseando a Mackinder: “quien controla los accesos a los espacios comunes controlará el planeta” (Battaleme: 4).

Pero si regresamos al universo islámico, resulta paradójico también que poco antes que cayera el muro de Berlín, en Medio Oriente se estrenara una alianza militar denominada Consejo de Cooperación del Golfo Pérsico, integrada por los regímenes tradicionalistas islámicos de Medio Oriente: Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos, Kuwait y Qatar. Creada en 1981 para neutralizar la exportación de la revolución islámica iraní, rápidamente estableció una separación entre los regímenes pronorteamericanos e Irán. Su cualidad distintiva fue precisamente que los aliados de Washington se sometían a la “jurisdicción internacional” –lo que equivalía al orden norteamericano y su aparejo: normas internacionales, liberalismo económico– y solo después a los principios de la ley islámica (*Sharía*) (Burgat, 2006: 129).

Particularmente después de los ataques en Nueva York y Washington el 11 de septiembre de 2001, pero aún más a partir de la colisión de intereses que supuso la nueva intervención militar iraquí<sup>40</sup> fue reforzada una política de seguridad por parte de Estados Unidos intitulada doctrina de ataques preventivos, complementada por la erección de muros en diversas partes del mundo, en un estilo de hacer política, la segmentación, que ha sido seguida por otros estados.

Actualmente existen 14 muros en pie que nos rememora aquel más simbólico derribado el 9 de noviembre de 1989, en la capital alemana. Revisemos algunos de ellos.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Corey cita a Salim Muwakkil. Véase Corey (2004: 342).

<sup>40</sup> La idea de choque entre la potencia hegemónica y potencias regionales de otras áreas por la cuestión iraquí en el seno de Naciones Unidas es atendida en Thakur, Ramesh y Sidhu. 2006. WSP.

<sup>41</sup> Aunque –como dijimos– algunos están fuera del mundo islámico, buena parte se encuentra al interior de este. Por ejemplo, está la frontera entre México y Estados Unidos con 3.200 kilómetros.

El caso más emblemático es la barrera que separa los territorios cisjordanos controlados por la autoridad palestina del sector controlado por Israel para la defensa de su población. Según lo planificado, dicho muro se extiende por 709 kilómetros. De este total 20% sigue la línea verde que actúa como límite de ambos territorios, y 80% se emplaza en Cisjordania, por lo que se enclavó al interior de los territorios autónomos. Aprobado en junio de 2006 por el gabinete de Ariel Sharon fue parte de las medidas políticas esgrimidas por Israel para prevenir ataques terroristas, particularmente los atentados suicidas.

Esta barrera está formada por vallas, alambradas, zanjas y placas de cemento de hasta 8 metros de alto. Lo que para Israel es una “valla de seguridad” se interpreta desde el lado palestino como un “muro de apartheid” (BBC, 2009).

En otro sector del mundo, India y Pakistán comparten unos 2.900 kilómetros de frontera. Muros, alambradas o fortificaciones se extienden por casi la mitad de la línea fronteriza. La frontera que comparten India y Pakistán, ambas potencias nucleares, es una de las más volátiles del planeta.

En el Sahara Occidental existe el segundo muro más largo del mundo después de la Muralla China con más de 2.700 metros de longitud y una altura aproximada de 2,5 metros. Empezó a construirse en 1980 y la última etapa finalizó en 1987. Está compuesto de paredes de arena y piedras, alambradas, zanjas y campos minados. El Sahara Occidental es una zona en disputa entre sus pobladores ancestrales –los saharauis– y Marruecos, que ocupó ese territorio en 1976 luego de que España, ocupante anterior, se retirara de este. Al apropiarse del territorio, Marruecos decidió construir un muro en el desierto para defenderse del Frente Polisario, un movimiento político y militar que busca la autodeterminación del pueblo saharauí mediante la independencia de Marruecos. Organizaciones de derechos humanos lo llaman el “muro de la vergüenza” y condenan la existencia de minas antipersonales a lo largo de la pared (BBC, 2009).

En pleno Mediterráneo se encuentra un nuevo muro. En 1964 se definió la barrera que partió Chipre en dos, separando a los grecochipriotas en el sur y los turcochipriotas en el norte de la isla. Con adhesiones religiosas cristianas y musulmanas respectivamente. Una década después este muro se convirtió en un óbice insalvable tras la guerra entre ambas comunidades en 1974. “En el verano de 1974, tanques turcos ocuparon el 37% de la isla. La alambrada se extiende 180 kilómetros y la zona de exclusión entre ambas comunidades (la Línea Verde) está bajo control de las fuerzas de paz de la ONU” (BBC, 2009).

En el mismo Mediterráneo, España decidió construir a finales de siglo XX dos barreras físicas en Ceuta y Melilla para evitar la entrada masiva e inmigrantes africanos sin permiso de residencia. Estas ciudades autónomas ubicadas en territorio africano, al otro lado del estrecho de Gibraltar, representan la entrada más directa a Europa desde África.

Desde los años 90, fecha de su construcción, los 8,2 kilómetros de alambrada en Ceuta y 12 kilómetros en Melilla se han ido modernizando. La inmigración ilegal a territorio español registradas a principios del 2000 obligaron a las autoridades españolas y europeas a reforzar la seguridad de este sistema de tres vallas paralelas

en cada ciudad. “Se aumentó la altura de las barreras hasta seis metros, se colocaron cámaras infrarrojas, difusores de gases lacrimógenos, sistemas que impiden el uso de escaleras para pasar la valla, laberinto de cables trenzados y piquetes de 1 a 3 metros de altura” (BBC, 2009).

Producto de la invasión a Kuwait por parte del entonces gobierno de Saddam Hussein se delimitó la frontera con barreras de diverso tipo. La primera de ellas empezó a construirse en 1991 por iniciativa de Naciones Unidas para evitar una nueva intervención iraquí. Tiene 190 kilómetros de longitud y se compone de una cerca electrificada, alambre de púa y muros de arena. “El conjunto está flanqueado por dos zanjas de cinco metros de profundidad. En 2004, Kuwait empezó a instalar una nueva barrera de 217 km. El argumento fue que era necesario proteger la frontera norte del país” (BBC, 2009).

Otro muro importante es el que rodea a Uzbekistán compuesto principalmente de alambres de púas. En 1999, tras un atentado en la capital, Tashkent, el gobierno uzbeko recurrió a estas barreras alegando que había que impedir que militantes del radical Movimiento Islámico de Uzbekistán se infiltraran en su territorio. Los 1.100 kilómetros de frontera que Uzbekistán comparte con Kirguistán están así demarcados. En algunos tramos de la frontera la instalación de este tipo de cercas no es posible debido a la geografía montañosa de Uzbekistán. En su límite sur, Uzbekistán linda con Afganistán. La barrera de alambre de púa está allí respaldada por una cerca electrificada con una corriente de 380 voltios. “En su frontera con Tajikistán, de unos 1.500 kilómetros de longitud, la barrera de alambre de púas está reforzada por sembradíos de minas antipersona” (BBC, 2009).

Por último está el muro que defiende a la economía más poderosa del golfo Pérsico: el reino saudita. Este país es el poseedor de la mayor reserva de petróleo del mundo. Arabia Saudita fortifica su frontera de 9.000 kilómetros con una de las barreras de seguridad más largas del mundo, a un costo estimado de US\$ 3.000 millones. El reino comparte con Yemen 1.458 kilómetros, y con Irak más de 800. Además, limita con otros cinco países: Barhein, Emiratos Árabes Unidos, Omán, Kuwait y Jordania. Según la BBC:

“El proyecto de alta tecnología, llevado a cabo por el consorcio de Defensa y Seguridad EADS y Al Rashid Trading & Contracting Co., contará con barrera física en algunas partes, pero en otras, poco pobladas y en el desierto, habrá una barrera virtual: vigilancia satelital, cámaras, radares, sensores electrónicos, centros de detección costeros y aeronaves de reconocimiento para detectar intrusos y enviar patrullas. En Arabia Saudita ya existe un cerco defensivo en la frontera con Yemen, construido también por EADS. Consiste de una red de sacos de arena y tuberías rellenas de concreto, con equipos de detección electrónica” (BBC, 2009).

En este último caso, Arabia Saudita –un verdadero Estado “federado” pronorteamericano si seguimos la tradición romana–, con su propia barrera, se suma al sistema defensivo que impregna a gran parte del mundo musulmán.

Si bien como vimos el emplazamiento de murallas como instrumento político de separación ocurre en todo el mundo, la concentración geográfica de murallas es mayor

en los espacios donde se argumenta a favor de la provisión de seguridad preventiva ante posibles atentados del radicalismo islámico. Es que las murallas implantadas en el mundo islámico pueden no ser las más grandes ni sofisticadas, sin embargo es el área que tiene más sistemas de este tipo, ya sean alambrados, vallas o murallas. En este trabajo hemos propuesto que las mismas más que suspender la movilidad, intentan controlar el acceso de poblaciones percibidas como peligrosas. El radicalismo islámico es su justificante. Como afirma Jones (2012), estas paredes son construidas tanto por regímenes totalitarios como democráticos: India, Tailandia, Israel, Sudáfrica y la Unión Europea. Invariablemente, los obstáculos se justifican en el lenguaje de seguridad de cada país que trata de esta forma protegerse de los terroristas suicidas que acechan del otro lado y también, llegado el caso, de los carteles de la droga o los insurgentes de turno.

## VIII. CONCLUSIONES

El Islam, en cualquiera de sus versiones, porta un mensaje de pretensión universal: el sometimiento a Dios de toda la creación. Aunque dicha premisa no se contraponen necesariamente con la globalización liberal, es cierto que antagoniza con la misma en el patrón de usos y costumbres que cada una presupone: por ejemplo, la comunidad de creyentes centralizados políticamente versus la poliarquía y la separación de poderes de la democracia liberal.

El paradigma global liberal puede ser leído como desempeñando siempre un papel homogenizador que termina por encubrir los conflictos al interior de las sociedades periféricas para garantizar la adopción de los patrones culturales de las sociedades centrales. Frente a dicha imposición muchos musulmanes expresan su rebelión ya sea mediante la portación de signos de especificidad cultural en sus atavíos como el velo femenino en medio de sociedades occidentales que prohíben su uso, o mediante actualizaciones de la Jihad por parte de ciertas organizaciones radicales. Este es el caso particularmente en tierras islámicas donde se ha constituido un poder extranjero. En este escenario cualquier acto o gesto puede ser mal interpretado o usado *ex profeso* por el oponente como justificación de sus posturas políticas o incluso de justificación para el uso de la violencia. En caso de amenazas existen también políticas específicas para contener/evitar ataques externos. Una de estas es la construcción de muros: política de larga data, probada desde Roma o China, con rasgos defensivos, que en la actualidad ha sido denominada *teichopolítica* y que se extiende por todo el mundo, aunque con particular énfasis respecto de los estados y pueblos musulmanes. La paradoja es que suele pensarse que el espíritu mismo de la globalización liberal moderna era contrario a erigir barreras que obstaculizaran el tránsito de ideas, mercancías, conocimientos y personas. Este espíritu se vigorizó probablemente hace veinte años, con la caída del muro de Berlín, y permitió que diversos autores apuntaran al desdibujamiento de las fronteras nacionales y el debilitamiento del Estado-Nación. Dicha sentencia fue relativa. Mientras algunos estados-Naciones se permeabilizaron a las fuerzas del mercado y sus fronteras se difuminaron, otros se hicieron más herméticos incrementando sus controles domésticos.

Cuando las elites prevalecientes bajo el actual paradigma han percibido que sus modos de vida o la integridad física de sus sociedades corren peligro, o sencillamente cuando “el otro” les parece definitivamente inasimilable, recurrir al viejo expediente de las *teichopolíticas* parece una posibilidad cierta incluso para los más acérrimos defensores de la llamada globalización liberal. Y es que, como sostiene Waldenfels (2009), no es necesario que el otro efectivamente sea una amenaza, basta con que se lo constituya como tal.

## REFERENCIAS

- Ahmad, Khurshid. 2004. “The Challenge of Global Capitalism: An Islamic Perspective”. En *Making Globalization Good. The moral challenges of Global Capitalism*: 181-209, editado por John Dunning. Oxford: Oxford Press.
- Ahmed, Akbar and Donnan, Hastings. 2005. “Islam in the Age of Posmodernity”. En *Islam, Globalization and Postmodernity*, editado por Akbar Ahmed y Donnan Hastings, 1-20. London and New York: Routledge.
- Alonso Marcos. Antonio. 2001. “Hizb-ut-Tahrir en El Líbano: Sus aportaciones al Islam político”. *CIDOB d’Afers Internacionals* 93-94: 201-217.
- Aranda, Gilberto y Salinas, Sergio. 2005. “Identidades y nuevos conflictos”. *Estudios Internacionales* 38 (149): 77-97.
- Anderson, Perry. 1974. *El Estado absolutista*. Madrid-México: Siglo Veintiuno Editores.
- Ayubi, Nazih. 1996. *El Islam Político. Teoría, tradición y rupturas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Battaleme, Juan. *Cambiando el statu quo de la geopolítica internacional: El acceso a los espacios comunes y las estrategias de negación de espacio y antiacceso*. Copia mimeo.
- Beaulieu-Brossard, Philippe et David, Charles-Philippe. 2013. “Walls and Fences According to International Relations Theories: Contribution and Dialogue”. *L’espace politique* (20). [En línea] <http://espacepolitique.revues.org/2637>
- BBC. 2009. “Los muros que no han caído”. BBC, 2 de noviembre.
- Beck, Ulrich. 2006. *La Sociedad de Riesgo hacia una nueva Modernidad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Brzezinski, Zbigniew. 1998. *El gran tablero mundial: la supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos*. España: Paidós Ibérica.
- Burgat, François. 1996. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Burgat, François. 2006. *El islamismo en tiempos de Al Qaeda*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Consani, Norberto y Zeraoui, Zidane. 2007. *Sobre Medio Oriente*. Buenos Aires: Grupo de Editor Latinoamericano.
- Connor, Walker. 1998. *Etnonacionalismo*. Madrid: Editorial Trama.
- Corey, Robin. 2004. *El Miedo. Historia de una idea política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Desrués, Thierry. 2009. “El islamismo en el mundo árabe. Interpretaciones de algunas trayectorias políticas”. *Revista Internacional de Sociología (RIS)* 67 (1): 120-129.
- Didot, Marie. 2013. “Les barrières frontalières : archaïsmes inadaptés ou renforts du pouvoir étatique?”. *L’espace politique* (20). *L’espace politique* (20). [En línea] <http://espacepolitique.revues.org/2626> [consultada el 10 de septiembre de 2013].
- Eis, Egon. 1959. *La ilusión de la seguridad*. Barcelona: Omega.
- Eralp, Atilla y Üstün, Çelik. 2009. “Introduction”. En *The European Neighbourhood Policy and the Southern Mediterranean*, editado por M. Comelli y A. Eralp (et al.), 1-12. Ankara: Middle East Technical University Press.
- Étienne, Bruno. 1996. *El islamismo radical*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Featherstone, Mike. 2002. “An Introduction”. En *Islam Encountering Globalization*, editado por Ali Mohammadi. London: Routledge.
- Ferrer, Aldo. 1997. *Hechos y ficciones de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ferro, Marc. 2004. *El Conflicto del Islam*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México: Editorial Grijalbo.



- García Canclini, Néstor. 1998. *La Globalización Imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- Georgon, François. 2005. "El Imperio Otomano y Europa en el siglo XIX: De la cuestión de Oriente a la cuestión de Occidente". *Cuenta y Razón* (39): 19-28. Madrid: FUNDES.
- Ghalioun, Burhan. 2004. "Exclusión y dinámicas de representación en el contexto de la globalización". *CIDOB d' Afers Internacionals* (66-67): 69-80.
- Halliday, Fred. 2002. "West Encountering Islam. Islamophobia Reconsidered". En *Islam Encountering Globalization*, editado por Ali Mohammadi, 14-35. London: Routledge.
- Hasting, Adrian. 2000. *La construcción de las nacionalidades*. Madrid: Cambridge. University Press.
- Herrera Cajas, Héctor. 1982. *La Estepa Euroasiática: Un peculiar espacio histórico*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Hobsbawm, Eric. 2008. "Después del siglo XX: un mundo en transición". En *América Latina: ¿Integración o Fragmentación?*, editado por Ricardo Lagos, 29-50. Buenos Aires: Fundación Grupo Mayan-Editorial Edhasa.
- Ianni, Octavio. 1999. "La era del globalismo". *Nueva Sociedad* (163): 92-108.
- Ikenberry, John. 2002. "America's Imperial Ambition". *Foreign Affairs* LXXXI (5): 43-60.
- Izquierdo, Ferrán. 2001. "Islam político en el siglo XXI". *CIDOB d'afers Internacional* (93-94): 11-32.
- Jones, Reece. 2012. *Border Walls: Security and the War on Terror in the United States, India, and Israel*. London and New York: Zed Books.
- Kepel, Gilles. 2005. "El órdago de Al Qaeda". *El País*, 31 de julio.
- Kepel, Gilles. 2008. *Beyond Terror and Martyrdom. The Future of the Middle East*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kepel, Gilles. 2010. "El atacante de la puerta de al lado". *El País*, 4 de abril.
- Keohane, Robert y Nye, Joseph. 1971. *Transnational Relation and World Politics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Koshrokhavar, Farhad. 2006. "Irán: De la Revolución al islamismo Hizbula". En *Las Políticas de Dios de Gilles Kepel*, 65-90. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Kurzman, Charles. 2002. "The Globalization of Right in Islamic Discourse". En *Islam Encountering Globalization*, editado por Ali Mohammadi. New York: Routledge.
- Lagos, Ricardo. 2008. *América Latina: ¿integración o fragmentación?*. Buenos Aires: Edhasa.
- La Nación Mundo. 2013. "Presunto autor de atentados en Boston podría recibir pena de muerte". *La Nación*, 23 de abril.
- Larraín, Jorge. 1996. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Lewis, Bernard. 2000. *Las identidades múltiples del Oriente Medio*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Martínez Montávez, Pedro. 1997. *El reto del Islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. España: Ediciones Temas de Hoy.
- Mattelart, Armand. 2000. *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la Sociedad Global*. Barcelona, Paidós.
- McLuhan, Marshall y Powers, B.R. 1989. *La Aldea Global*. Barcelona: Gedisa Editores.
- Mena, Patricio. 2012. "Presentación, Hospitalidad y Extranjería". *Actual Marx Intervenciones* (12): 7-24.
- Nezar, Alsayad y Castell, Manuel. 2003. *¿Europa Musulmana o Euro-islam? Política, Cultura y ciudadanía en la era global*. Madrid: Alianza Editorial.
- Parker, R.A.C. 1978. *El siglo XX. Tomo I. Europa 1918-1945*. Madrid: Historia Universal Siglo XXI.
- Quiggin, Tom. 2009. "Understanding al-Qaeda's Ideology for Counter-Narrative Work". *Perspectives On Terrorism* 3 (2): 18-24.
- Ramadan, Tariq. 2000. *El Reformismo Musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Remiro Brotons, Antonio. 2008. *Los Límites de Europa*. Madrid: Academia Europea de Ciencias y Artes.
- Rice, Condoleezza. 2008. "Rethinking the National Interest. American Realism for a New World". *Foreign Affairs* 87 (4): 2-26.
- Richard, Yann. 1996. *El Islam Shii*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Robertson, R. 2007. *Open Societies, Closed Minds?: Exploring the Ubiquity of Suspicion and Voyeurism*. London: Routledge.

- Rosière, Stéphane. 2011. "Teichopolitics: the Politics of Border Closure". *Si Somos Americanos Revista de Estudios Transfronterizos* XI (1): 151-163.
- Rosière, Stéphane y Jones, Reece. 2012. "Teichopolitics: Re-considering Globalisation Through the Role of Walls and Fences". *Geopolitics* 17 (1): 217-234.
- Roy, Olivier. 1995. *Genealogía del Islamismo*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Roy Olivier. 2003. *El Islam mundializado*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Rumford, Chris. 2013. *The Globalization of Strangeness*. New York: Palgrave Macmillan.
- Stiglitz, Joseph. 2002. *El Malestar de la Globalización*. Buenos Aires: Editorial Taurus.
- Thakur, Ramesh y Sidhu, W.S.P. 2006. *The Iraq Crisis and World Order: Structural and Normatives Challenges*. Tokyo: United Nations University Center Press.
- Waldenfels, Bernhard. 2009. *Topographie de l'étranger*. Paris: Van Dieren Éditeur.
- Zeghal, Malika. 2006. *Islam e islamismo en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

**Gilberto Aranda Bustamante** es Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile; Magíster en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos por la Universidad Jesuita Alberto Hurtado, Magíster en Estudios Internacionales por la Universidad de Chile, Master en Derechos Humanos por la Universidad Internacional de Andalucía. Periodista, Licenciado en Comunicación y Licenciado en Historia por la Universidad de Chile. Actualmente es Profesor y Coordinador Académico del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile. Investigador del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile. Es autor del libro *Oriente Medio. Una Eterna Encrucijada* (RIL Editores, 2006), y *Mesías Andinos. Continuidad y Discontinuidad entre Velasco Alvarado, Fujimori y Ollanta Humala* (Editorial Universitaria, 2010). E-mail: garanda@uchile.cl

**Sergio Salinas Cañas** es Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile; Magíster en Ciencia Política por la Universidad de Chile, Diplomado en Cultura de Paz, por la Universitat Autònoma de Barcelona. Periodista, por la Universidad Católica de Chile. Es autor del libro *El tres letras. Historia y contexto del MIR* (RIL Editores, 2013); coautor, junto a Gilberto Aranda y Miguel Ángel López, del libro *Del regreso del inca a Sendero Luminoso* (RIL Editores, 2009) y coautor, junto a Gilberto Aranda, del libro *Bolívar según Chávez. Ensayo de una tendencia* (RIL Editores, 2013). E-mail: ssalinas@uchile.cl