

**RELIGIÓN Y POLÍTICA EN ISLAM Y OCCIDENTE:
TÓPICOS ONTOLÓGICOS Y DIFICULTADES EPISTEMOLÓGICAS EN UN
ANÁLISIS COMPARATIVO**

por

Carimo Mohomed[^]

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

da

Universidade Nova de Lisboa

mohomed.carimo@gmail.com

Resumen:

El objetivo con esta ponencia es el de plantear algunas cuestiones con relación a algunos tópicos y de explicitar las dificultades que existen cuando se intenta comparar dos realidades abstractas como «Occidente» y el «Islam», expresiones muchas veces utilizadas sin definir sus contenidos concretos, y que reflejan realidades políticas que sufrieron experiencias históricas propias y diferenciadas a lo largo de muchos siglos.

[^] Investigador portugués, en el área del Pensamiento Político Islámico Contemporáneo, nacido en 1973; becario de la Fundación para la Ciencia y la Tecnología (Portugal); Doctorando en Ciencia Política en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nueva de Lisboa (FCSH-UNL) (Portugal); Experto Profesional en Cultura, Civilización y Religión Islámicas por la UNED (España); Licenciado en Historia por la FCSH-UNL.

Quiero agradecer a Ángel Rivero, Sérgio Ribeiro Pinto y a Samir Karimo que hayan leído y comentado varios borradores de este *paper*. Naturalmente todos los fallos son míos.

A lo largo de las últimas décadas se ha considerado que la situación de atraso en las sociedades islámicas era resultado de la fuerte presencia del factor religioso y del papel de la religión en el proceso político. El análisis político de dichas sociedades era hecho casi siempre a través de un prisma que intentaba explicar todo a partir de la religión, olvidando una serie de factores, como la separación de las esferas de lo político y de lo religioso en diferentes sociedades islámicas o de que algunos de los movimientos llamados fundamentalistas eran fenómenos contemporáneos. Por otro lado, como se suponía que las sociedades occidentales estaban basadas en una profunda separación de la política y de la religión, se consideraba que ése era el camino a imitar, ignorando la variedad y complejidad de situaciones como también los innumerables ejemplos de control estatal sobre la religión, el fenómeno de iglesias oficiales, la relación íntima entre religión y nacionalismo, y/o nacionalidad, en diversos países occidentales, o la relación entre religión y movimientos de activismo político.

La sorpresa con que muchos consideraron la vuelta de la religión a la política se debió al hecho de ignorar que la religiosidad, entendida en sus diversas acepciones, como la espiritualidad, la fe, la pertenencia identitaria a un grupo, es algo que forma parte de la experiencia humana, con independencia de su localización geográfica o del momento histórico particular.

Palabras clave: Islam / Occidente / Religión / Política

Introducción

En la historia reciente, la relación entre la religión y la política parecía haber caído en el olvido, interesando sólo a la arqueología histórica y a la interpretación sociológica. Después de los años 60 del siglo pasado, momento en el cual la secularización cobró una mayor visibilidad en los países industrializados, surgieron varias teorías, elaboradas no sólo por teólogos y filósofos, sino también por historiadores y sociólogos.¹

A ese conjunto de teorías, formuladas a partir de ideas sembradas por pensadores como Émile Durkheim, Ernst Troeltsch y Max Weber, se suele llamar de teorías clásicas de la secularización, fenómeno que puede asumir diversas formas - el eclipse de lo sagrado, la autonomía de lo profano, la privatización de la religión, el retroceso de las creencias y prácticas religiosas y, finalmente, la mundanización de las propias Iglesias - y que, en su esencia, hacían corresponder la secularización a una afirmación de la Modernidad en los países occidentales cristianizados y como algo inherentemente positivo, un auto-imagen de inspiración sobretodo francesa.

Sin embargo, estas teorías se construyeron a partir de la experiencia histórica de la Cristiandad europea (o Occidente, si añadimos América del Norte), y los procesos de la globalización y el contacto de diferentes culturas entre sí hicieron que las sociedades llamadas occidentales se viesen confrontadas con realidades diferentes de las suyas y, a la vez, ese contacto hizo retar algunos de los lugares-comunes como el de que el Occidente ya había

¹ Como ejemplos de explicación del fenómeno tenemos a Peter Berger, muy conocido por sus libros *The social construction of reality* y, sobre todo, *The sacred canopy*, David Martin o Brian R. Wilson. Otros estudios de otros autores, como Steve Bruce, Thomas Luckman o Sabino Samele Acquaviva, preveían la pérdida de influencia de las religiones como instancias de producción de cohesión social.

hecho la separación de la política y la religión.

La realidad concreta ha demostrado que, lejos de perder influencia, la religión sigue ahí, ocupando, o intentando ocupar, un papel cada vez mayor en el espacio público, en la *polis*,² haciendo que se hable de un “retorno”. Sin embargo, la verdad es que la religión nunca se ausentó, ha estado siempre ahí, incluso en Occidente.³

² Incluso en contextos budistas e hindúes hay movimientos que propugnan la utilización de la religión con objetivos políticos, a veces de una forma violenta, retando la narrativa muy de moda en Occidente de que el Budismo y el Hinduismo son religiones inherentemente pacíficas. Como ejemplos tenemos el conflicto fronterizo latente entre Tailandia y Cambodia, organizaciones extremistas hindúes en la India o la guerra civil en Sri Lanka. Para más detalles, véanse Michael K. Jerryson y Mark Juergensmeyer (eds.), 2010. *Buddhist Warfare*. Oxford: Oxford University Press; Patrick Grant, 2009. *Buddhism and Ethnic Conflict in Sri Lanka*. Albany: SUNY Press. Para un análisis global sobre la relación entre religión y política en diferentes contextos geográficos del Mundo, y sobre relación entre religión y política en contextos de guerra véanse, respectivamente, Eric O. Hanson, 2006. *Religion and Politics in the International System Today*. New York: Cambridge University Press, y Heather Selma Gregg, 2004. *The causes of religious wars: holy nations, sacred spaces, and religious revolutions*. Massachusetts Institute of Technology: Dept. of Political Science, y Jeffrey Haynes (ed), 2009. *Routledge handbook of religion and politics*. London: Routledge.

³ El libro de Elizabeth Shakman Hurd, 2007. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Princeton University Press es una excelente obra para comprender cómo la Secularización es una construcción histórica y cómo los expertos y científicos sociales, muy influidos por las teorías de la secularización, descartaron de una forma negligente el papel de la religión en las políticas nacional e internacional.

Las razones para la elección de «Occidente» y del «Islam» para un análisis comparativo se debe al hecho de que el presunto choque de civilizaciones sería entre esos dos espejos que se miran, y, además, otros autores utilizan al Islam y al Occidente como puntos de partida para sus análisis, en una tradición que remonta, por lo menos, a Alexis de Tocqueville (1805-1859), que en sus *De la Démocratie en Amérique* y *L’Ancien Régime et la Révolution* compara el Cristianismo con el Islam, para concluir que aquél, por supuesto, era superior a éste y también para justificar el proyecto colonial francés en Argelia y la brutalidad utilizada para “pacificar” a los nativos.

El influjo de inmigrantes oriundos de países de mayoría musulmana en las últimas décadas ha hecho que en estos momentos el Islam sea, en algunos casos, la segunda religión en algunos países del llamado Occidente, lo que hace plantear toda una serie de cuestiones como la integración de esas mismas poblaciones y sus descendientes. También se suele afirmar que fue ese influjo el que hizo plantear un retorno del religioso a la esfera pública de las sociedades occidentales. Así, y porque se considera que los inmigrantes “musulmanes” tienen una mundivisión basada en la religión, los discursos y las políticas públicas para su integración utilizan muchas veces argumentos presuntamente religiosos o con base en una identidad presuntamente religiosa. En países como Italia, Alemania e incluso Francia, que se considera republicana y laica y donde, teóricamente, todos los ciudadanos son iguales ante la ley, hay intentos de crear un Islam italiano, alemán o francés respectivamente, con estructuras comunitarias que permitan que haya un interlocutor entre las “comunidades musulmanas” y los Estados.

Así, en lugar de cada ciudadano ser encarado en su individualidad, con derechos y deberes iguales a de los otros ciudadanos (como lo defiende el cliché de que ‘[e]n los países

occidentales la libertad y la conciencia individual aparecen siempre como el valor supremo⁴), asistimos a una creciente comunitarización, y en algunos casos estigmatización, de las comunidades con “origen” musulmán, y esto porque los musulmanes, se presume, utilizan la religión para orientar todos los aspectos de su vida.⁵

La realidad concreta del Mundo en que vivimos pone en tela de juicio el tópico de que en el Islam lo político es inseparable de la religión y de que en Occidente la separación es un asunto cerrado sin más que discutir, y que el religioso ya no tiene lugar en la política.

Así, en este artículo, se va a cuestionar conceptos como Religión y Política, y como ellas se relacionan en marcos como el Islam y el Occidente, y como los tópicos que existen dificultan la aprehensión y la comprensión de diferentes fenómenos.

Islam y Occidente: tópicos ontológicos

En 1962, Manfred Halpern (1924-2001), profesor de política, experto en Medio Oriente y África, escribía que “[t]o understand Middle Eastern society as a whole must remain our great aim. Only a society [like “ours”] that has already achieved a dynamic stability can afford to think of politics, economics, or culture as genuinely autonomous realms of existence and not

⁴ Jacinto Choza y Jesús de Garay (eds.), 2009. *Estado, Derecho y Religión en Oriente y Occidente*. Sevilla/Madrid: Thémata/Plaza y Valdés, 19.

⁵ A pesar de abordar la cuestión del velo, la obra de John R. Bowen, 2008. *Why the French don't like headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press es muy útil para comprender cómo las comunidades magrebíes en Francia pasaron a ser encaradas como «musulmanas» y cómo asuntos básicamente relacionados con integración social y económica de inmigrantes, o de hijos de inmigrantes, llegaron a ser un asunto «religioso».

merely convenient divisions for study. In a traditional society that does not separate the things of Caesar from those of God, or that is entirely in flux, the connection between, say, politics and all other aspects of life is the heart of the issue. Today, for example, whether a man is to marry four wives or one, fast or eat, gain or lose land, rely on revelation or reason, have all become political issues in the Middle East.... No less than the Moslem himself, the new Orientalist must inquire anew what the significant structures and relationships of Islamic society may be.’⁶

Escritas hace casi cincuenta años, en una época en la que la teoría de la modernización estaba en pleno apogeo y cuando la mayor parte de los sociólogos preveía la *secularización* del mundo, retomando y desarrollando las teorías sobre el Protestantismo, Capitalismo y Individualismo de Max Weber, las líneas arriba reproducidas transmiten toda una serie de estereotipos, de *tópicos ontológicos*, reproduciendo las mismas ideas que algunos misionarios cristianos de finales del siglo XIX tenían con respecto al *Islam*, como por ejemplo el Reverendo Malcolm MacColl, autor del artículo “Are reforms possible under mussulman rule?”, publicado en la *Contemporary Review* de agosto de 1881.⁷

Estas ideas son *tópicos* porque son lugares-comunes, sabiduría convencional que si alguien intenta cuestionar corre el riesgo de ser acusado de estar a plantear cuestiones no-existentes; y *ontológicos* porque son considerados como teniendo existencia concreta, real -

⁶ Manfred Halpern, 1962. “Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples”, *World Politics* 15 (October): 121-2 citado por Edward W. Said, 1979. *Orientalism*. New York: Vintage, 299.

⁷ Malcolm MacColl, 1881. “Are Reforms Possible under Mussulman Rule?”, *Contemporary Review* 40: 257-81.

*existen porque sí.*⁸

Esos *tópicos ontológicos* se pueden reducir básicamente a uno, a partir del cual todos los otros naturalmente cobran vida - hay dos entidades completamente distintas, de un lado el 'Medio Oriente', el 'Islam', y, del otro, el 'Occidente', que pueden comprenderse como si fueran dos unidades en sí mismas.

El 'Occidente' ha alcanzado una estabilidad dinámica y ha separado la política de la religión, y el 'Islam', los musulmanes, utilizan la religión para orientar todos los aspectos de la vida, sea ella política, económica, cultural o las relaciones personales como el matrimonio, la compra y venta de tierras, ayunar o comer - el reto del orientalista, o del cientista social que estudia el Oriente, es el de estudiar la sociedad islámica a través del prisma de lo religioso, pues para los musulmanes es la misma cosa que política, y eso le servirá de instrumento para la construcción del conocimiento, para la construcción *epistemológica*.

Lejos de perder fuerza, esta hermenéutica sigue ahí y, en esta línea de pensamiento, Jacques Rollet publicó en 2001 su *Religion et politique. Le christianisme, L'Islam, la démocratie* (Paris, Editions Grasset et Frasnelle).⁹

En esta obra, presuntamente científica, Rollet intenta hacer un análisis comparativo entre el Cristianismo y el Islam, a través del punto de vista de las relaciones entre religión y política, y las compatibilidades de estas dos religiones con la Democracia, la Occidental por supuesto (o mejor dicho la idea que en Occidente se tiene de lo que es la Democracia liberal),

⁸ Para un análisis más profundizado y detallado de cómo el *Medio Oriente* y el *Islam*, como objetos de las ciencias sociales, son construcciones *Occidentales*, la citada obra de Said, *Orientalism*, sigue siendo una referencia.

⁹ Se utilizó aquí la traducción portuguesa Jacques Rollet, 2002. *Religião e Política: o Cristianismo, o Islão, a Democracia*. Lisboa: Instituto Piaget.

explorando los recursos de la teología, de la filosofía y de la teoría política, *dejando voluntariamente de lado los análisis de las políticas practicadas en el día a día o del comportamiento de las Iglesias cristianas y de las comunidades musulmanas* (Rollet, 2002: 215 – cursiva nuestra).

A Rollet no le interesa el mundo concreto, la realidad sensible y empírica, sino las ideas, las creaciones académicas artificiales pues, como dijo Edward Said, ‘for a social scientist to be an expert in “Islamic Studies” is to study “Islam” as an object of social science and to know “Islam” as a fact.’ (Said, 1979: 301-302). Para Rollet sigue existiendo una sociedad Islámica, una mentalidad Árabe, una psicología Oriental, que puede comprenderse a través de la lectura del Corán o de cómo era el Islam, o una idea que tenemos de él, en el siglo VII.

Además de hacer una apología del Cristianismo, desde sus orígenes judaicos en el Antiguo Egipto¹⁰, llegando incluso a aceptar la literalidad de los textos bíblicos como fuente para su investigación histórica, Rollet llega a la conclusión de que el cristianismo ha contribuido a la Modernidad y a la Secularización y, por lo tanto, la religión, cristiana como es evidente, debe tener lugar en el espacio político, utilizando una línea de argumentación que hace acordar a algunos apologistas y propagandistas musulmanes, como Mawdudi (1903-1979), que utilizaban un lenguaje semejante para hablar de la superioridad de la religión, el Islam evidentemente, y que ésta debería tener el papel principal en la organización política.

A pesar de ser una obra que intenta hacer un análisis comparativo, Rollet dedica solamente un quince por ciento de su libro al Islam y para decir banalidades y

¹⁰ El autor utiliza varias veces la expresión *judeocristiana*, a pesar de la idea de una herencia común entre el Judaísmo y el Cristianismo sólo haber cobrado fuerza después de la Segunda Guerra Mundial.

generalizaciones que se suelen oír con regularidad como, entre otras, que el Islam no ha conocido la Modernidad o la Edad Moderna, el político y el religioso son la misma cosa¹¹, que no ha habido oposición al religioso en el Islam, o que éste, en su forma contemporánea, no es capaz de aceptar el cuestionamiento de los modernos por razones que resultan de su estructuración interna, o que el Islam desarrolla una lógica de sumisión, de la razón y de la voluntad, al Dios que dio el Corán a Mahoma, y que es por eso por lo que los intelectuales musulmanes (quedamos sin saber quiénes y cuántos son) que practican su religión declaran que la democracia y los derechos del hombre son elementos que no deberían aplicarse a los Estados musulmanes (Rollet, 2002: 17, 51-52 y 215).

Rollet, un católico, utiliza la misma línea de argumentación que los protestantes, a finales del siglo XIX, inicios del XX, utilizaban para justificar la situación de atraso en los países católicos, lo que no deja de ser curioso, y en lugar de admitir su ignorancia con relación al Islam, Rollet hace una interpretación históricamente descontextualizada, utilizando como fuente sólo a autores *orientalistas* como Bernard Lewis, a quien considera como un gran especialista en el Islam (pp. 67 y 152), desconociendo el hecho de que en los últimos veinte años este *experto* está cada vez más desconsiderado.

Así, Rollet afirma que: 1) en la Edad Media el Cristianismo representaba al Occidente frente al Oriente árabe, representado por el Islam (p. 19)¹²; 2) la época “gloriosa” del chiísmo se acabó en el siglo XIII y lo volvemos a encontrar en el siglo XX con Jomeini en el Irán (p.

¹¹ La verdad es que casi dos tercios de los Miembros de la Organización de la Conferencia Islámica son estados que se consideran seculares, laicos y/o con una separación entre religión y política.

¹² Rollet parece desconocer que había, y hay, cristianos árabes, que Jesús *no era occidental* y que la idea de Occidente es una construcción del siglo XIX.

50)¹³; 3) entre el siglo XIV y el siglo XX no existe ningún teórico musulmán que trate de la relación entre el Islam y la política (p. 67).¹⁴

La cumbre de los errores básicos se alcanza con afirmaciones espantosas como éstas: ‘La democracia política nunca existió de hecho en tierras del Islam, y los derechos del hombre como derechos del individuo nunca fueron allí reconocidos. ¿Por qué ocurre esto, y podrá eso cambiar? *La investigación debe empezar en el mundo árabe, donde se encuentra la inmensa mayoría de los musulmanes. Esta razón factual no es debida al azar. Desde Mahoma que el Islam es esencialmente árabe y los lugares santos se encuentran por la misma razón en Arabia Saudí*’¹⁵ (pp. 159-160) y que los obstáculos a la Democracia son de orden político y religioso, que, para Rollet, son la misma cosa en el Islam. Al contrario, el Cristianismo, debido a su contenido, parece armonizarse hondamente con la Democracia, pues el sentido cristiano de la persona humana desempeñó un papel fundamental, pero no exclusivo, en la Declaración de los Derechos en los Estados Unidos y en Francia, Declaraciones esas que condujeron al estado de derecho y a la transcendencia del hombre con relación a la política estatal (pp. 215-6).

En ningún momento Rollet se plantea el porqué de en Occidente, a pesar del

¹³ Quedamos sin saber qué ocurrió en esos setecientos años de intervalo, y sin saber qué hacer con la dinastía Safávida (1501-1722) que instituyó el Chiísmo como religión oficial en Irán.

¹⁴ Rollet se olvida de dos *pequeños* detalles: el Imperio Otomano y la India Mogol que, además de producir obras arquitectónicas bien visibles, como el Taj Mahal, dio pensadores muy importantes, como Ahmad Sirhindi (1564-1624) o Shah Wali Allah (1702/03-1762), que, entre otras cosas, reflexionaron sobre la política no sólo en términos de la India sino también a un nivel global.

¹⁵ La traducción y la cursiva son nuestras.

Cristianismo, tardó tantos siglos el surgimiento de la Democracia y, a pesar de ésta, por qué hubo dos Guerras Mundiales, el Nazismo, el Anti-Semitismo, el Holocausto¹⁶, la Esclavitud y el Colonialismo que, junto con el Imperialismo, negó a otros pueblos precisamente la Democracia, a veces de una forma violenta, lo que hizo que algunos pueblos del llamado Tercer Mundo rechazasen todo aquello que Occidente decía que tenía para ofrecer.¹⁷ Con relación al hecho de que la inmensa mayoría de los musulmanes está en el mundo árabe, no sabemos qué hacer con Indonesia que, con más de doscientos millones de habitantes tiene más musulmanes que todo el mundo Árabe junto, o con los musulmanes del subcontinente indio (Pakistán, India y Bangladesh), que son más de cuatrocientos millones.

Como se puede confirmar, el contraste, normalmente, es entre el Occidente y el Islam, como si estas dos entidades, así en abstracto, tuviesen realidad y existencia concretas. Se presume que en el segundo caso esa separación no ha sido hecha y, por lo tanto, la política y la religión están íntimamente relacionadas, y que en el primer caso, el occidental, esa separación está hecha y es por eso por lo que hay Democracia y Liberalismo.¹⁸

¹⁶ Para más detalles sobre las relaciones entre Cristianismo, en sus versiones Protestante y Católica, y el Nazismo véase Derek Hastings, 2010. *Catholicism and the Roots of Nazism: Religious Identity and National Socialism*. Oxford: Oxford University Press.

¹⁷ Otra obra que aborda la relación entre el Cristianismo y la Modernidad y el Secularismo, con algunos apuntes relativos al Islam, es Michael Allen Gillespie, 2008. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, pero claramente bien informada y superior a la de Rollet.

¹⁸ La controversia en 2005-06 por las caricaturas de Mahoma en Dinamarca es un buen ejemplo de una cierta esquizofrenia en algunos discursos y narrativas occidentales – los defensores de las caricaturas argumentaban que prohibir las mismas era ir en contra de los

Sin embargo, al utilizar la teoría de que en el Islam religión y política son la misma cosa, somos confrontados con problemas que tienen que ver con la producción de conocimiento - ¿qué hacer 1) cuándo la explicación *religiosa, no-política*, no es suficiente para comprender la realidad, como, por ejemplo, lo que está ocurriendo en este preciso momento en el mundo árabe? O 2) ¿qué hacer cuándo la explicación *política, no-religiosa*, no nos ayuda a comprender algunos fenómenos occidentales, cómo los movimientos políticos que se reclaman del Cristianismo o que haya gente que siga creyendo en la existencia de Dios o en la literalidad de la Biblia y que la quiera imponer en las escuelas estatales y hospitales públicos?¹⁹

Consideramos que la cuestión religiosa, en lugar de haber estado relegada para la esfera privada y de haber reaparecido ahora con la presencia del Islam, siempre estuvo presente en el Occidente, incluso cuando todo el discurso oficial, no sólo político sino

valores daneses, europeos y occidentales, heredados de la Ilustración, e ir en contra de la libertad de expresión y el secularismo. Paradójicamente, Dinamarca, cuyo Estado es confesional, tiene leyes contra blasfemia y contra discursos que incitan al odio. Por otro lado, cuando Irán organizó, en 2006, el Congreso para debatir la existencia del Holocausto, el mismo fue condenado. Para más informaciones véase Christian F. Rostbøll, 2010. “The use and abuse of ‘universal values’ in the Danish cartoon controversy” *European Political Science Review*, 2:3, 401–422.

¹⁹ Véanse los resultados de dos encuestas disponibles en <http://www.gallup.com/poll/147887/americans-continue-believe-god.aspx> y <http://www.gallup.com/poll/27682/onethird-americans-believe-bible-literally-true.aspx> (último acceso a 18 de julio del 2011).

también científico y académico, defendía que el religioso ya no formaba parte del político.²⁰

Religión y Política: dificultades epistemológicas

Pero, ¿qué es política y qué es religión?

Definir lo que es política y lo que es religión no es sencillo, pero se intentará ofrecer algunos puntos de comprensión básica que permitan enmarcar el contenido de lo que se pretende discutir aquí.

Empezando con la política, y porque nos parece más fácil, somos de la opinión que todas las sociedades, comunidades humanas, con independencia del momento histórico y del lugar geográfico, tienen sus formas de organización en comunidad, con toda una jerarquía y relaciones dentro del grupo bien definidas a nivel vertical y horizontal. Así, en este punto, no concordamos con Merio Scattola cuando afirma que solamente las sociedades del mundo occidental han conocido la *política*, o sea, la forma específica de organización de algunas comunidades humanas (Scattola, 2009: 11). Todas las comunidades humanas tienen su forma propia de organización, y si la llaman de *política* o no es irrelevante, pues eso no significa que no tengan la *cosa en sí*. Incluso los animales tienen su *política*, o sea, una forma de organización comunitaria con jerarquías.

Con relación a la Religión, su definición es más difícil, pues remite a una idea de Sagrado, de Metafísica, por oposición a Profano. Sin embargo, es necesario subrayar que el

²⁰ Sobre esta y otras problemáticas, véanse las excelentes obras de síntesis de Fernando Catroga, 2006. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, para una perspectiva histórica, y Merio Scattola, 2007. *Teologia Política*. Bologna: Il Mulino (se utilizó la traducción portuguesa *Teologia Política*. Lisboa: Edições 70, 2009) para un enfoque más al nivel de la teoría e ideas políticas.

Profano jamás se encuentra en un estado puro. Sea cual sea el estado de desacralización del mundo a que se haya llegado, las sociedades que hayan elegido una vida profana no logran abolir completamente el comportamiento religioso e incluso esa anulación del religioso, esa secularización definitiva, no es cosa adquirida sino para un número limitado de modernos, aquellos que son desprovistos de todo y cualquier sentimiento de lo religioso.²¹

En el siglo XX, un teórico político como Carl Schmitt (1888-1985) defendió que los campos de la religión y de la política formaban un único campo bipolar, que se realizaba en simultáneo de los dos lados, un teológico y el otro político, y que era propio del Cristianismo, la religión de la Encarnación, unir el hombre a Dios, el tiempo y el eterno, de manera distinta pero no separada, en un modo en el cual cada cuestión planteada al *século*, o sea, a este mundo, interrogaba también al espíritu. Las dos dimensiones estaban, pues, interligadas de un modo opaco para la percepción humana, que permanecía ofuscada. Para él, la estructura social de una época estaba de acuerdo con su imagen metafísica del Mundo y, por lo tanto, Schmitt presuponía que la política y la fe eran dos esferas separadas, pero constantemente unidas en la historia occidental en un vínculo “constantiniano”, que identificaba la promesa cristiana con determinadas formas políticas seculares. La religión sería, entonces, distinta e independiente de la política, pero se metamorfosearía en categorías, constituciones, ordenamientos de cada época.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Jürgen Moltmann, en 1970, con su obra *Una nueva teología política*, constataba que la separación entre religiosidad personal y política pública era obsoleta y, recordando la idea de Schmitt de que cuando alguien presentaba a

²¹ Sobre esta problemática, la historia y la antropología de las religiones siguen siendo disciplinas muy importantes para comprender el *homo religiosus* y las obras de Mircea Eliade (1907-1986), a pesar de escritas hace varias décadas, siguen actuales.

Dios como realidad completamente diferente de política estaba haciendo una elección política, Moltmann observaba que cada afirmación teológica ocurría en un espacio público y, por lo tanto, con consecuencias políticas. Así, había que llevar en cuenta las implicaciones individuales y colectivas de los términos, imágenes y símbolos que se utilizaban.

Se puede fácilmente comprender que las sociedades humanas del pasado y del presente fueron y son, en realidad, dominadas por “religiones políticas”, que actúan principalmente como instrumento de integración social para homogeneizar su población y glorificar la identidad de la nación, proyectando su origen en el mito.

Sin embargo, en Occidente, se suele considerar que Religión significa Iglesia, en el caso concreto la Católica Apostólica Romana, y que, como el Estado y la Iglesia están separados, se presume que el político y la religión están separados, o porque en el Evangelio de Mateo (XXII, 21) está escrita la famosa afirmación de que hay que dar a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios.

Esta idea es un poco limitada y limitativa, pues olvida que la vida social no se reduce a la esfera pública y que el poder no se agota en el poder del Estado. Por otro lado, la religión, el fenómeno religioso, la presencia de lo sagrado o de la metafísica, no se reduce a la Iglesia como institución política que también lo es, con un jefe de Estado internacionalmente reconocido y que, paradójicamente, muchas veces está inmune de las leyes civiles y tiene su propio sistema jurídico y de derecho para juzgar los asuntos que, teóricamente, le conciernen.

La Iglesia, en este caso la Católica Apostólica Romana, entidad política que deriva su legitimidad a partir de lo divino, ha sido a lo largo de los siglos asunto de debate por parte de diferentes pensadores cristianos, que han intentado solucionar la convivencia entre el poder de la Iglesia y del *Imperium*, algunos defendiendo la supremacía de aquella sobre toda otra

cualquier autoridad.²² El hecho de que algo esté escrito en la Biblia, o en el Corán, no significa que la realidad a lo largo de la Historia haya sido siempre estática o así de simple, como si nunca hubiera existido una relación íntima entre religión y política en diversos reinos europeos, o como si el emperador romano Teodosio nunca hubiera proclamado el Cristianismo como religión del Estado y perseguido todas las otras, o como si los hombres y las mujeres del Islam no actuen en *este mundo profano* y, por lo tanto, *secular*.

Hace pocos años hubo una polémica en torno a la referencia, o no, de las raíces cristianas de Europa en la Constitución Europea, referencia que partió por iniciativa del antiguo Presidente de la República Francesa, Valéry Giscard d'Estaing, y que contó con el respaldo de la canciller alemana Angela Merkel y de Polonia. Años más tarde, en diciembre de 2007, nueva polémica surgió con la visita de Nicolas Sarkozy, presidente del mismo país, a Roma, donde proferió declaraciones sobre el papel positivo de la religión y de la fe, repitiéndolas después en enero de 2008 por ocasión de su viaje a Riad, en la Arabia Saudí. También opinó que la ley de 1905, que separa la Iglesia del Estado en Francia, debía ser revisada. Hay que añadir el hecho de que incluso en Francia la laicidad no es aplicada uniformemente, pues en Alsacia y en Mosela sigue existiendo el régimen concordatario, y en los territorios coloniales no hay separación.

Cuándo cada una de éstas personalidades, oriundas de la élite política de un país como la Francia, que gusta de transmitir el imagen y de se afirmar como secular y defensora de la *laïcité*, expresó sus opiniones ¿se refería a la práctica de la fe, a una afirmación identitaria, a oportunismo político o a algo diferente?

²² Scattola, en su libro, hace un repaso muy útil, abordando los diferentes pensadores que estuvieron del lado de la Iglesia, del lado del *Imperium*, que intentaron hacer una síntesis o que, simplemente, defendieron la separación.

La misma cuestión podrá ser planteada con relación al conflicto en Irlanda del Norte, conflicto caracterizado por la violencia que, de tiempos a tiempos, vuelve a surgir entre católicos y protestantes. Hasta poco, los protestantes unionistas leales a Gran Bretaña fueron liderados por el Reverendo Ian Paisley, de la Iglesia Presbiteriana Libre, o sea, el jefe político era al mismo tiempo un líder religioso. Aunque los dos grupos están demarcados por una línea religiosa, no le ocurrirá a nadie, y bien, analizar el conflicto como siendo solamente religioso, utilizando explicaciones bíblicas, espirituales, o porque hay algo intrínseco en el Cristianismo que hace que *ellos sean así*.

Hasta los años 60 del siglo pasado, la política en la provincia canadiense del Quebec se caracterizó por una alianza entre Maurice Duplessis (1890-1959), primer-ministro de la región, y la Iglesia Católica Romana, que encorajaba a las personas a participar en las ceremonias religiosas regularmente, controlaba el sistema escolar, excluía los libros que había prohibido, animaba al pueblo a votar en la Unión Nacional de Duplessis, asociada al color azul del Cielo mientras que la oposición liberal era connotada con el color rojo del Infierno, veía con disgusto el derecho de voto de las mujeres y, económicamente, era a favor de un sector agrario oponiéndose al comercio, lo que llevó a conflictos sociales entre la rica población francófona y la más desfavorecida anglófona.²³

Por otro lado, hay que referir el reconocimiento, de derecho o de hecho, de una religión dominante, en particular en los periodos en el cual existe una alianza tácita entre el Estado y esa Iglesia, que ocupa un lugar privilegiado en la educación, en el calendario, en las liturgias cívicas y en el propio protocolo del Estado, como en los casos del Portugal

²³ Para más detalles sobre la relación entre algunos sectores católicos y la derecha reaccionaria en el Quebec, véase Jean-François Nadeau, 2009. *Robert Rumilly, l'homme de Duplessis*. Montréal: Lux.

Salazarista, en la España Franquista y los concordatos en la Italia Fascista, movimientos que, por su vez, se pueden considerar como de revancha por lo que había ocurrido en la Primera República Portuguesa, la Segunda República Española y el enfrentamiento entre el Papado y el movimiento que pretendió unificar Italia a finales del siglo XIX.

Incluso hay que referir el control estatal sobre la religión y el fenómeno de iglesias oficiales, como la Anglicana²⁴, o la relación integral entre nacionalismo religioso y político en países como la Polonia o la estrecha identidad entre afiliación religiosa y nacionalidad en Irlanda, los Países Bajos, Rusia o Grecia. No olvidemos el hecho de que la religión fue fundamental para los movimientos de lucha por la independencia nacional en países como Grecia, Irlanda y Polonia, creando ligaciones difíciles de romper entre cultos, Iglesias y políticas. Además de Inglaterra, los siguientes miembros de la Unión Europea tienen religiones oficiales de Estado: Malta (Catolicismo Romano), Chipre y Grecia (Catolicismo

²⁴ El debate sobre la separación (*disestablishment*) de la Iglesia y del Estado en Inglaterra continúa, y también el de si un católico puede ser Jefe del Estado. El anterior Arzobispo de Canterbury, George Carey, en la línea de Thomas Hobbes, era, y es, un firme defensor de la relación privilegiada entre Iglesia, Estado y Nación. El jefe de gobierno en Londres sigue nombrando al arzobispo de Canterbury y, de acuerdo con una encuesta publicada por ocasión de la boda del príncipe Harry y Kate Middleton, 56% de los encuestados afirmó que el Jefe del Estado debería continuar siendo el Jefe de la Iglesia (disponible en <http://www.prospectmagazine.co.uk/2011/03/monarchy-britain-popularity-royal-wedding/>).

Último acceso a 18 de julio del 2011.

Suecia sólo hizo esa separación en 2000, a pedido de la propia Iglesia, si bien que los reyes deben ser siempre luteranos.

Ortodoxo Griego), Finlandia (Luteranismo) y Dinamarca (Iglesia Nacional).²⁵

Por fin, no se olvide la relación entre religión y movimientos de activismo político en Latinoamérica o en los EE.UU.²⁶, o el moderno Estado de Israel, que se presume ser un estado judío y para los judíos. A pesar de la idea de *judío* como raza haber cobrado forma y fuerza en la Europa del siglo XIX y XX, con todas las consecuencias conocidas, ser judío es, por encima de todo, practicar una religión.²⁷

Pero, ¿qué hacer cuándo en otros marcos civilizacionales y culturales no hay la figura de la Iglesia, como es el caso del Islam? ¿Significa eso que no hay religión o que la religión abarca todo?

Para Esposito (1999: 258), la moderna idea de religión tiene sus orígenes en el

²⁵ Para un análisis más detallado sobre la multitud de situaciones en Europa con relación a las relaciones entre religión y política, véanse Lucien Leustean y John Madeley (eds.), 2009. *Religion, politics and law in the European Union*. London: Routledge, o John T. S. Madeley y Zsolt Enyedi (eds.), 2003. *Church and State in Contemporary Europe: The chimera of neutrality*. London: Frank Cass.

²⁶ Para un análisis histórico y antropológico sobre la Secularización y de cómo la Modernización puede asumir diversas formas en diferentes contextos religiosos, véase Robert W. Hefner, 1998. "Multiple modernities. Christianity, Islam, and Hinduism in a globalizing age", *Annual Review of Anthropology* 27: 83-104.

²⁷ A pesar de localizado geográficamente en lo que es considerado como el Medio Oriente, se considera a Israel como formando parte del Occidente por diversos sectores (israelíes, árabes, algunos sectores de distintas sociedades musulmanas, y algunos sectores europeos y norteamericanos, incluso movimientos de extrema-derecha) y corporizando los valores occidentales (lo que esto quiera significar).

Occidente pos-Ilustración y su definición restringida se volvió la norma, no habiendo la noción de que el término *religión*, tal como es conocido y comprendido hoy día, es una interpretación moderna y occidental, desconectada de sentido histórico, categorizada, estudiada y juzgada con criterios seculares occidentales modernos póst-ilustrados, con su separación de Iglesia y Estado, que, por su turno, también es una construcción reciente.

Con relación a la idea de *secularización*, en 1846 Jacob Holyoake creó en Inglaterra la *London Secular Society*, con el objetivo de luchar contra los poderes *temporales* de la Iglesia y de la religión y en pro de la secularización de la sociedad, interpretando y reglamentando la vida prescindiendo de Dios y de la religión.

Como Europa había asistido a un proceso revolucionario y a una separación inequívoca, teóricamente, entre el Estado, en este caso el Estado-Nación, y la Iglesia (otra entidad política), se intentó hacer lo mismo en el mundo islámico, con la separación del político de lo religioso, la Mezquita del Estado, originando un problema que nunca había existido y que dura hasta hoy.

Constatamos que la presunta separación de lo político y el religioso en el Occidente no es tan definida ni tan definitiva como se podría pensar y, sin embargo, sus sociedades son, o se consideran como seculares y, por lo tanto, democráticas, como si una llevara automáticamente a la otra. Pero cuando se aborda al Islam, el argumento muchas veces utilizado es el de que la principal razón de sus problemas políticos se debe a la religión y a una ausencia de laicización. Consecuentemente, se dice que las sociedades islámicas son fundamentalmente diferentes de las occidentales pues se supone que éstas están asentadas en una profunda separación del Estado y de las instituciones religiosas, separación considerada como inherentemente positiva – pero esto es una representación idealizada e ideológica de la realidad.

También es un tópico afirmar que el Islam es religión y mundo (*al-Islam din wa dunya*), o sea, que en la ideología islámica están integradas las dimensiones religiosa y social del comportamiento. Sin embargo, es discutible que el Islam sea religión y política, Estado (*al-Islam din wa dawla*), y ya en la «Edad Media» existía ese planteamiento. Mientras que teólogos y juristas tenían la intención de establecer reglas posibles de funcionamiento de un Estado que se inspirara en los principios fundamentales del Islam, con el objetivo de renovar la época perfecta del Profeta y de los califas “bien guiados”, los filósofos trataban de fortalecer la prospectiva de un Estado inspirado por el Islam, con las estructuras argumentativas y demostrativas de la filosofía derivada de la herencia clásica griega, pero sin ninguna nostalgia o concesión a la ‘época dorada’ de Medina.

Si, por un lado, ibn Taymiyya (1263-1328) pensaba que sí, que el Islam era religión y política, al-Gazali (1058-1111) no estaba seguro, a pesar del Estado deber proteger la religión y ésta deber dar forma a aquél desde el punto de vista ético. Por ejemplo, Ibn Taymiyya defendía que, además del Califato, los *‘ulama* constituían la verdadera *‘umma* del Islam, y que los regímenes en el poder eran regímenes ‘musulmanes’ no por cualquier cualidad intrínseca pero por virtud del apoyo que daban a la religión y comunidades musulmanas.

A lo largo de la Historia Islámica, instituciones religiosas y Estado, exceptuando casos puntuales, estuvieron siempre separados, estando aquéllas sujetas a éste, pues en el final era siempre la política quien decidía los asuntos de la *polis*.

Fueron principalmente los pensadores contemporáneos como Hassan al-Banna (1906-1949), Mawdudi (1903-1979) o Sayyid Qutb (1906-1966) que vigorizaran y repropusieron de forma peremptoria que el Islam era Religión y Estado a la vez, transformándose en una convicción de que el Estado realizado por el Profeta y por sus compañeros en Medina sería el

único verdaderamente islámico y reproducible en el mundo contemporáneo.²⁸ Para ellos, el proceso histórico fue el que hizo que la sociedad islámica se desarrollara de diferentes maneras, llevando a una separación entre las esferas religiosa y política, entre el califa y el sultán, sobretodo a partir de los omeyas. Sin embargo, hay que subrayar que ellos intentaban encontrar en la historia islámica un modelo de inspiración y de combate contra la situación política de los tiempos en que vivían, o sea, la ocupación colonial europea, los casos de al-Banna y de Mawdudi, y las políticas *secularistas* de Nasser en el caso de Qutb.

Para Mohammed Arkoun (1928-2010) (2006: 262-263), sin embargo, el secularismo está implícita y explícitamente incluido en el discurso coránico y en la experiencia histórica de Medina y la mayoría de los regímenes políticos que surgieron en contextos musulmanes después de las luchas de liberación en la segunda mitad del siglo XX era, *de facto*, secular en el sentido en que adoptaron padrones de códigos legales, procedimientos gubernativos, jerarquías y prácticas administrativas del Occidente liberal o padrones Socialistas-Comunistas de pensamiento y modelos institucionales, a pesar del Islam ser utilizado como fuente de inspiración e identidad.

Así, se fue buscar al Occidente las referencias para el moderno gobierno constitucional, leyes y educación, a la vez que se introducían provisiones islámicas en las

²⁸ Para una perspectiva más profundizada sobre esta problemática, véanse Nazih Ayubi, 1991. *Political Islam. Religion and politics in the arab world*. London: Routledge; Massimo Campanini, 2007. “O pensamento político islâmico medieval” en Rosalie Helena de Souza Pereira (org.), *O islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 247-283; John L. Esposito (ed.), 1983. *Voices of resurgent Islam*. New York/Oxford: Oxford University Press; Sami Zubaida, 1989. *Islam, the people and the state. Essays on political ideas and movements in the Middle East*. London and New York: Routledge.

constituciones, requiriendo que el jefe del Estado fuera musulmán o que la ley islámica fuese reconocida como fuente, incluso cuando esto no ocurría. Por otro lado, la religión fue adoptada por el Estado, pasando a controlarla a través de instituciones burocráticas o ministerios, a la vez que se intentaban crear identidades nacionales, limitando la religión a la esfera privada.

Sin embargo, en cuanto estos intentos iban fracasando, se pasaba a utilizar cada vez más al Islam como fuente política legitimadora, por los que ocupaban el poder y por los que estaban en la oposición, asumiendo esa utilización diferentes vertientes a lo largo del tiempo, de acuerdo con los locales geográficos y las características sociales, económicas, políticas, institucionales, culturales y mentales del entorno donde surgían.²⁹

Ira M. Lapidus (1975: 363-385) defiende que existe una diferenciación importante entre Estado e instituciones religiosas en sociedades islámicas y que la evidencia histórica también muestra que no existe un modelo islámico único para Estados e instituciones religiosas, pero sí varios compitiendo entre sí, y en cada uno de los modelos existen ambigüedades relativas a la distribución de la autoridad, funciones y relaciones entre instituciones.³⁰ Ya Hamilton Gibb (1955: 3-27) había llamado la atención sobre el hecho de

²⁹ Para obtener una visión más profundizada sobre la forma como los discursos identitarios fueron siendo construidos y como se adaptaron en diferentes contextos, véanse Terrance G. Carroll, 1986. "Islam and Political Community in the Arab World", *International Journal of Middle East Studies* 18, 2, 185-204, y Mansoor Moaddel, 2005. *Islamic modernism, nationalism, and fundamentalism. Episode and discourse*. Chicago: The University of Chicago Press.

³⁰ El autor retomó y desarrolló posteriormente sus tesis en Ira M. Lapidus. 1992. "The golden age. The political concepts of Islam", *The Annals of the American Academy of Political and*

que los propios pensadores políticos musulmanes habían tomado consciencia de la separación del Estado y de la Religión y que habían reconocido el surgimiento de una esfera autónoma de actividad y organización religiosa.

Así, en la mayor parte de las situaciones, los movimientos que se reclaman identitariamente del Islam, y que son asociados a un resurgimiento, revivalismo, militantismo o fundamentalismo, islámico, y por lo tanto confundidos muchas veces como una afirmación religiosa, son movimientos políticos, pues se preocupan con los asuntos de *este mundo*.³¹

Esa tensión entre Religión y Democracia estuvo bien patente en Turquía, con el actual partido en el poder, el Partido de la Justicia y Desarrollo (*Adalet ve Kalkinma Partisi*). Hizo avances para que Turquía formara parte de la Unión Europea y legisló en el sentido de conceder más derechos a las minorías, sobre todo a los curdos. Sin embargo, el AKP fue acusado de ser una amenaza a la Democracia por la élite que se presenta a sí propia como secular, heredera del legado político de Atatürk³² y la verdadera defensora de la Democracia,

Social Science 524: 13-25; Idem, 1996. "State and religion in islamic societies", *Past and Present* 151: 3-27.

³¹ Para más detalles sobre la problematización de designaciones que estos movimientos provocan, véanse John L. Esposito, 1999 (3ª edición). *The islamic threat : myth or reality ?* New York/Oxford: Oxford University Press; John L. Esposito (ed.), 1983. *Voices of resurgent Islam*. New York/Oxford: Oxford University Press; Graham E. Fuller, 2003. *The future of political Islam*. New York: Palgrave Macmillan; Seyyed Vali Reza Nasr, 1994. *The vanguard of the islamic revolution. The Jama'at Islami of Pakistan*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; John Obert Voll, 1994 (2ª edición). *Islam, continuity and change in the modern world*. New York: Syracuse University Press.

³² Curiosamente, con Mustafá Kemal se creó un Ministerio de los Asuntos Religiosos y la

apesar de restringir, a veces de una forma violenta, las aspiraciones identitarias de algunas minorías y de haber apoyado golpes militares para derribar gobiernos electos a través del voto popular. Esa batalla culminó en el 2009 con una acusación, que llegó al Tribunal Constitucional, hecha al AKP de ser un partido religioso y con el objetivo de minar el Estado secular.

En el caso de los países árabes, se utiliza como argumento el fantasma del llamado fundamentalismo islámico (que es aquello que aquí en este artículo es llamado de Islamismo, o Islam político), para justificar la manutención del *status quo*.

Islamismo es el nombre que recibe un conjunto heterogéneo de doctrinas y prácticas políticas que, en el esencial, defienden al Islam como identidad y base para regir las diferentes esferas de organización estatal, no siendo, por lo tanto, un movimiento de carácter religioso sino político.³³ Los creyentes en el Islam, como religión, se llaman *musulmanes*, los seguidores del Islamismo se designan *islamistas*³⁴, que pueden ser musulmanes o no. La expresión *islámico* remite a aspectos culturales y civilizacionales mientras que *musulmán* a una práctica religiosa: se puede ser cristiano, o de otra religión cualquiera, e islámico, religión pasó a ser planificada por el Estado, como si fuera un departamento más de la burocracia.

³³ Sobre la diversidad de designaciones y de características que esos movimientos pueden asumir véase Mansoor Moaddel y Stuart A. Karabenick, 2008. “Religious fundamentalism among young muslims in Egypt and Saudi Arabia”, *Social Forces* 86: 1-4; William E. Shepard, 1987. “Islam and ideology. Towards a typology”, *International Journal of Middle East Studies* 19: 307-335.

³⁴ Se debe subrayar que muchos de aquellos que son considerados como *islamistas* no se designan a sí mismos como tal.

remitiendo el primero a una práctica de la fe, y el segundo a una expresión identitaria.³⁵

Así, no es raro que haya cristianos que dan apoyo a organizaciones islamistas y organizaciones políticas islamistas pidiendo el apoyo de no-musulmanes, demostrando una vez más el carácter no-religioso de este fenómeno.³⁶ En su discurso, el Islam político se presenta como el “Verdadero Islam”, o sea, una idealizada época dorada, la del Profeta y sus Compañeros – de aquí el nombre *salafiyya* (los antepasados piadosos – *al-salaf al-salih*).

El islamismo es muy diverso y, a veces, diferentes organizaciones islamistas entran en choque unas con las otras, pues cada una de ellas afirma ser la representante de ese “Verdadero Islam”. Los movimientos y partidos islamistas que tienen como objetivo establecer un Estado islámico, y que propugnan una labor gradual y/o a través de los cauces legales como forma de alcanzarlo, se presentan a las elecciones, como organizaciones políticas reconocidas o, en algunos casos, como independientes o en coalición con otros partidos políticos, pues hay situaciones de prohibición de organizaciones islamistas. También cuentan con una base social considerable, que se debe a la labor en los campos de la educación, sanidad, apoyo social, haciendo lo que los Estados no quieren, no logran o no pueden hacer. Normalmente, los islamistas han acaparado la mayor parte de su base de apoyo en los estratos económica y socialmente desfavorecidos, pequeña burguesía, por entre la población urbana más que rural, funcionarios del Estado, estudiantes, intelectuales,

³⁵ Edward Saïd (1935-2003) era cristiano y se consideraba culturalmente como *musulmán*, habiendo escrito muchas obras criticando la forma como el Islam era caracterizado en el Occidente.

³⁶ No ocurrirá a nadie afirmar que los partidos europeos que se reclaman de la democracia cristiana, de la Doctrina Social de la Iglesia, o que tienen *cristiano* en sus nombres, son movimientos religiosos.

organizaciones profesionales y desempleados con estudios (Fuller, 2003: 34-35).

Conclusión - Religión y Política en el siglo XXI

Los comportamientos religiosos de las poblaciones son relativamente autónomos de los procesos de secularización mediados por las voluntades políticas, lo que no significa que no sufran efectos socializadores cuándo éstos son continuadamente practicados, sea a través de religiones oficiales o a través del laicismo.

Los defensores de la secularización estaban convictos de la inevitable secundarización de la transcendencia, e incluso de su gradual extinción, debido a los efectos de emancipación provocados por el alargamiento de los conocimientos científicos y por el consiguiente progreso de las sociedades. Sin embargo, incluso en las regiones consideradas como más secularizadas de Europa Occidental se asiste al llamado retorno de lo sagrado, de lo religioso. Esto llevó a que se empezara a hablar del final del ‘fin de la religión’ o de la ‘deseccularización del mundo’, título de una obra de Peter Berger³⁷, sociólogo que es un ejemplo muy paradigmático de cómo algunos científicos sociales intentan comprender la realidad a partir de sus torres de marfil y, con sus teorías creadas en abstracto, intentan adaptar la realidad a sus teorías, y si éstas son desajustadas es porque la realidad está errada.

En los años 50 y 60, Berger, junto con otros como Harvey Cox³⁸, eran defensores acérrimos de la teoría de la secularización y de que la religión empezaría a declinar y que todos viviríamos en una ciudad secular (expresión de Cox). En 1984, Cox se retrató al escribir

³⁷ Peter Berger (ed.), 1999. *The Deseccularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.

³⁸ Harvey Cox, 1965. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: Macmillan.

Religion in the Secular City, y Berger, en 1999, editó un libro con un título, *The Desecularization of the World*, que remite para la idea de que el Mundo estaba secularizado y que ahora vivimos un movimiento de regresión y que los movimientos religiosos no se han adaptado a la cultura secular y que el deseo por la transcendencia forma parte integral del ser humano.

Otros, todavía más radicales, como Rodney Stark, William Simms Bainbridge e Yinger D. Milton, consideran que la secularización es un mito y una ideología, que provoca reacciones por parte de las religiones y que, por lo tanto, es necesario sepultarla definitivamente, opinión de Robert Fink.³⁹

Nos parece que esta postura y pronósticos del retorno de lo sagrado se basan en premisas análogas, pero invertidas, a las utilizadas para antever su extinción.

La cuestión no se reduce al retorno, o no, de lo religioso; lo que importa saber es que religión vuelve y como lo hace, o sea, la singularización del fenómeno parece sugerir la existencia de una uniformidad que no existe, pues no se puede confundir los movimientos que se reclaman identitariamente de una religión (se puede pertenecer sin creer, y también se puede creer sin pertenecer) con el fin de regular todos los niveles de las relaciones sociales, y que por eso son movimientos *políticos*, con aquellos movimientos cuyos fines son la renovación de la espiritualidad y una nueva conceptualización de la relación con el Sagrado en el seno de un mundo que se pretende moderno y que, como es evidente, tendría consecuencias en la *polis*, pues las personas viven en comunidad, en sociedades políticamente organizadas.

Así, tanto las posiciones que sentenciaron la inevitable muerte de lo sagrado como las

³⁹ En esta misma línea de pensamiento, véase Olivier Roy, 2008. *La Sainte Ignorance*. Paris: Seuil.

que hablan del retorno de la religión, pecan por exceso, pues se olvidan que la secularización no tiene que ser sinónimo de anti-religioso. Además, decir que el mundo se seculariza es una redundancia, pues *éste mundo* es siempre secular.

En todas las sociedades contemporáneas, desarrolladas y en desarrollo, el debate más recurrente es el de la competición, u oposición radical, entre los modelos religioso y secular de construcción política y el de asegurar la más segura y benéfica gobernación para sus ciudadanos (Arkoun, 2006: 260). La mayor parte de las sociedades islámicas pasa todavía por un período de definición política, con intentos de construcción de Estados modernos, a semejanza de los Estados occidentales. En algunas situaciones, y porque el moderno Estado occidental se basa en la Nación, esa construcción es difícil, pues existen varios elementos en juego (diversidad étnica, lingüística, no uniformización religiosa, intereses económicos y sociales internos y externos), llevando a situaciones de violencia.

Los movimientos que se reclaman del Islam, en ese juego de construcción, pueden asumir diversos rostros y ser un instrumento político de aquello que normalmente se llama de nacionalismos, socialismos o liberalismos, no significando que sea una ideología en oposición al *secularismo*, concepto que no está exento él propio de dudas.

Los diferentes Islamismos son movimientos políticos y no religiosos, pero si fuesen no nos parece que esa fuera la razón para una incompatibilidad con la Democracia.

Los llamados islamismos pueden tener un carácter pacífico o violento, democrático o autoritario, radical o moderado, tradicional o modernista, tal como los otros «ismos».

Pueden rivalizar con otras ideologías en los respectivos países, apesar de teóricamente ofrecer los mismos programas. Sin embargo, las llamadas ideologías seculares, muchas veces sinónimo de regímenes represivos, hacen eco por entre la minoritaria élite occidentalizada mientras que los islamistas, debido al lenguaje y a los símbolos utilizados, acaparan la

atención y los oídos de los sectores populares pues son considerados como auténticos.

En las sociedades occidentales, los apasionados debates y polémicas en torno de legislación relativa al aborto, la eutanasia, los casamentos homosexuales, la investigación de células estaminales e incluso las teorías creacionistas o de Diseño Inteligente, o la utilización de la Biblia en diversos actos oficiales, reflejan que la religión, por mucho que se quiera, no es sencillamente relegada para la esfera privada y esos debates no son de ahora.⁴⁰

En 1883, Sir Francis Galton, un antropólogo inglés, acuñó la palabra *eugenics* (eugenia), definiéndola como el estudio de los factores hereditarios que mejoran las cualidades raciales de futuras generaciones. Estas teorías inspiraron, en los albores del siglo XX, a muchos estados norte-americanos a legislar en el sentido de autorizar los gobiernos a esterilizar aquellos que tuviesen malos genes y a prevenir aquellos que eran manifiestamente desadecuados de procrear.

La Iglesia Católica condenó estas leyes en los años 30, pero el proceso político respaldaba a la ciencia, tal como esta era entendida en esa época, y creemos no ser necesario referir lo que ocurrió en Europa en los años 30 y 40.

Con relación a las teorías darwinianas de la evolución, en 1925 el estado del Tennessee legisló con el objetivo de ilegalizar la enseñanza, en escuelas públicas, de teorías que contradijeran la creación divina del ser humano. En 2005, el presidente norte-americano

⁴⁰ Para un análisis sobre el retorno de la religión al espacio público en EE.UU. y Europa, y todos los debates que está engendrando, véase Jürgen Habermas, 2008. *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. Paris: Gallimard, y para un análisis al pensamiento de Habermas con relación al lugar de la religión en la esfera pública véase Mariano Barbato y Friedrich Kratochwil, 2009. “Towards a post-secular political order?” *European Political Science Review*, 1:3, 317–340.

George W. Bush afirmó que las teorías de Diseño Inteligente y de la evolución debían ser ambas enseñadas en las escuelas.

Siempre que haya posiciones opuestas entre ciencia y moralidad, o religión, será siempre la política en decidir, y ni siempre la religión está del lado del oscurantismo o la ciencia del lado de la luz.

Hay que no olvidar que la *política* es el arte, la ciencia o la técnica de gestionar la *polis*, y la *polis* es formada por personas concretas, personas esas que, de un modo u otro, tienen una relación con la *religión*, o sea, con la Transcendencia, negándola o admitiéndola.

Así, no se vislumbra cómo mantener la *religión* fuera de la *política*, por lo que cabe a ésta el papel de garantizar el espacio para todos en la *ciudad*.

Referencias bibliográficas

Arkoun, Mohammed, 2006. *Islam: to reform or to subvert?* London: Saqi Books.

Ayubi, Nazih, 1991. *Political Islam. Religion and politics in the arab world*. London: Routledge.

Barbato, Mariano, y Kratochwil, Friedrich, 2009. “Towards a post-secular political order?” *European Political Science Review*, 1:3, 317–340.

Berger, Peter L., y Luckmann, Thomas, 1967. *The Social construction of Reality: a treatise in the sociology of knowledge*. New York: Anchor Books.

Berger, Peter L., 1967. *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*.

New York: Doubleday.

Berger, Peter L., (ed.), 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.

Bowen, John R. 2008. *Why the French don't like headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University.

Campanini, Massimo, 2007. "O pensamento político islâmico medieval", en Pereira, Rosalie Helena de Souza, org., *O islã clássico. Itinerários de uma cultura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 247-283.

Carroll, Terrance G., 1986. "Islam and Political Community in the Arab World", *International Journal of Middle East Studies* 18, 2, 185-204.

Catroga, Fernando, 2006. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina.

Choza, Jacinto y Garay, Jesús de (eds.). 2009. *Estado, Derecho y Religión en Oriente y Occidente*. Sevilla/Madrid: Thémata/Plaza y Valdés.

Cox, Harvey, 1965. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: Macmillan.

Esposito, John L., 1999 (3ª edición). *The islamic threat: myth or reality?* New York/Oxford: Oxford University Press.

Esposito, John L., ed., 1983. *Voices of resurgent Islam*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Fuller, Graham E., 2003. *The future of political Islam*. New York: Palgrave Macmillan.

Gibb, Hamilton, 1955. "Constitutional Organization", en Khadduri, Majid, y Liebesny, Herbert J., eds., *Law in the Middle East. Origins and development of islamic law*. Washington, D.C.: Middle East Institute, 3-27. [Reimpresión del 2008 por The Lawbook Exchange, Ltd.]

Gillespie, Michael Allen, 2008. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Grant, Patrick, 2009. *Buddhism and Ethnic Conflict in Sri Lanka*. Albany: SUNY Press.

Gregg, Heather Selma, 2004. *The causes of religious wars: holy nations, sacred spaces, and religious revolutions*. Massachusetts Institute of Technology. Dept. of Political Science.

Habermas, Jürgen, 2008. *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. Paris: Gallimard.

Halpern, Manfred, 1962. "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples", *World Politics* 15 (October).

Hanson, Eric O. 2006. *Religion and Politics in the International System Today*. New York: Cambridge University Press.

Hastings, Derek, 2010. *Catholicism and the Roots of Nazism: Religious Identity and National Socialism*. Oxford: Oxford University Press.

Haynes, Jeffrey, (ed.), 2009. *Routledge handbook of religion and politics*. London: Routledge.

Hefner, Robert W., 1998. "Multiple modernities. Christianity, Islam, and Hinduism in a globalizing age", *Annual Review of Anthropology* 27, 83-104.

Hurd, Elizabeth Shakman. 2007. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

Jerryson, Michael K., y Juergensmeyer, Mark (eds.), 2010. *Buddhist Warfare*. Oxford: Oxford University Press.

Lapidus, Ira M., 1992. "The golden age. The political concepts of Islam", *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 524, 13-25.

Lapidus, Ira M., 1975. "The separation of state and religion in the development of early islamic society", *International Journal of Middle East Studies* 6, 363-385.

Lapidus, Ira M., 1996. "State and religion in islamic societies", *Past and Present* 151, 3-27.

Leustean, Lucien, y Madeley, John, (eds.), (2009). *Religion, politics and law in the European Union*. London: Routledge.

MacColl, Malcolm, 1881. "Are reforms possible under mussulman rule?", *Contemporary Review* 40, 257-81.

Madeley, John T. S., y Enyedi, Zsolt (eds.), 2003. *Church and State in Contemporary Europe: The chimera of neutrality*. London: Frank Cass.

Moaddel, Mansoor, 2005. *Islamic modernism, nationalism, and fundamentalism. Episode and discourse*. Chicago: The University of Chicago Press.

Moaddel, Mansoor, y Karabenick, Stuart A., 2008. "Religious fundamentalism among young muslims in Egypt and Saudi Arabia", *Social Forces* 86, 1-36.

Nadeau, Jean-François, 2009. *Robert Rumilly, l'homme de Duplessis*. Montréal: Lux.

Nasr, Seyyed Vali Reza, 1994. *The vanguard of the islamic revolution. The Jama'at Islami of Pakistan*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Rollet, Jacques, 2002. *Religião e Política: o Cristianismo, o Islão, a Democracia*. Lisboa: Instituto Piaget.

Rostbøll, Christian F., 2010. “The use and abuse of ‘universal values’ in the Danish cartoon controversy” *European Political Science Review*, 2:3, 401–422.

Roy, Olivier, 2008. *La Sainte Ignorance*. Paris: Seuil.

Said, Edward W., 1979. *Orientalism*. New York: Vintage.

Scattola, Merio, 2009. *Teologia Política*. Lisboa: Edições 70.

Shepard, William E., 1987. “Islam and ideology. Towards a typology”, *International Journal of Middle East Studies* 19, 307-335.

Voll, John Obert, 1994 (2ª edición). *Islam, continuity and change in the modern world*. New York: Syracuse University Press.

Zubaida, Sami, 1989. *Islam, the people and the state. Essays on political ideas and movements in the Middle East*. London and New York: Routledge.