



Colombia Internacional

ISSN: 0121-5612

colombiainternacional@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

DerGhougassian, Khatchik

De la Guerra de los Treinta Años a la yihad en el siglo XXI: el conflicto religioso, ¿preludio de la secularización?

Colombia Internacional, núm. 78, mayo-agosto, 2013, pp. 15-46

Universidad de Los Andes

Bogotá, D.C., Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81228083002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

De la Guerra de los Treinta Años a la yihad en el siglo XXI: el conflicto religioso, ¿preludio de la secularización?*

RESUMEN

El “regreso de la religión” en la política internacional es un fenómeno cuya manifestación desde los 1980 es incuestionable. Desde la Teoría de las Relaciones Internacionales, mientras las miradas positivistas le siguen negando al factor religioso una relevancia como variable independiente en el análisis de la conflictividad global, los pospositivistas argumentan a favor de nada menos que un campo de estudio para entender la centralidad de su rol en la dinámica del poder y la identidad. ¿Estaría “el regreso de la religión” poniendo fin a la era de secularización y a todos los supuestos de la racionalidad moderna a la hora de entender la dinámica de la política? A partir de esta pregunta, el trabajo enfoca las actuales líneas de fractura en el Islam para argumentar que, al contrario, la yihad en el siglo XXI podría bien señalar la última guerra de la secularización.

PALABRAS CLAVE

yihad • religión • secularización • sunni • shía

.....

From The Thirty Years War to 21st Century Jihad. A Prelude to Secularization?

ABSTRACT

The “return of religion” in international politics is an observable phenomenon since the 1980s. From the perspective of IR Theory, positivist schools do not consider the religious factor an independent variable explaining the current global conflict; whereas post-positivists have gone as far as to advocate for a proper field of study. Is the “return of the religion” conceptually announcing the end of the secular era and all the Modern rationale for the study of the political dynamics? This study departs from this question to focus on the lines of fracture within the Islam to argue that in fact Jihad in the 21st century might well be the very sign of the last war of secularization.

KEYWORDS

Jihad • religion • secularization • Sunni • Shia



Khatchik DerGhougassian es PhD en Estudios Internacionales de University of Miami (Coral Gables, FL). Actualmente es profesor e investigador de Relaciones Internacionales de la Universidad de San Andrés (Argentina), y profesor visitante de American University of Armenia (Ereván, República de Armenia).

Sus últimas dos publicaciones son:

La defensa en el siglo XXI. Argentina y la seguridad regional. Khatchik Derghougassian (comp.), con Valeria Larroca, Federico Merke, Germán Montenegro y Juan Gabriel Tokatlian. Buenos Aires, Argentina: Capital Intelectual. 2012.

"The Armenian Genocide on the International Agenda: The Case for Diplomatic Engagement" ("El Genocidio de los armenios en la agenda internacional: el caso para un compromiso diplomático"), *Haigazian Armenological Review*, vol. 32, pp. 229-260. 2012.

Recibido: 29 de mayo de 2012

Modificado: 28 de noviembre de 2012

Aprobado: 30 de noviembre de 2012

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/colombiaint78.2013.02>

- La idea del artículo nació en un círculo de reflexión sobre religión y espacio público que coordinaba el Dr. Carlos Flóres. Una primera versión fue presentada y discutida el 22 de abril de 2008 en la Sesión Académica "La dimensión religiosa y la política internacional", con la participación del padre Rafael Braun y José Luis Galimidi, y la coordinación de Carlos Flóres, organizada por el Consejo Argentino de Relaciones Internacionales (CARI). Una segunda versión se expuso en los Seminarios del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de San Andrés, en 2012. El trabajo se elaboró como parte de mi tarea de investigador de la Universidad de San Andrés.

De la Guerra de los Treinta Años a la yihad en el siglo XXI: el conflicto religioso, ¿preludio de la secularización?¹

Khatchik DerGhougassian
Universidad de San Andrés

Introducción

El regreso de la religión como motivo de un conflicto violento en la política internacional parece ser un hecho poco dudable a principios del siglo XXI. Samuel P. Huntington (1996) ha sido el primero en conceptualizar la conflictividad en la pos Guerra Fría, en su tesis del “choque de civilizaciones” en cuanto a cultura e identidad, y no como hasta entonces se formulaba, por razones de ideología política, incentivos económicos, disputa por el poder, la conquista territorial o el dominio sobre otras sociedades. De acuerdo con su razonamiento, con el final de la confrontación bipolar, las cuestiones de identidad y cultura han tomado tanta relevancia que pueden alterar el supuesto de secularización de la política: la sólida base del pensamiento racional de Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Clausewitz, Marx, Weber, y otros. Las civilizaciones, según Huntington, se definen fundamentalmente por una religión.

.....

1 Versión revisada de un texto previamente publicado como Documento de Trabajo en la página de internet del Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de San Andrés, Argentina.

La perspectiva huntingtoniana de la conflictividad en la pos Guerra Fría era doblemente desafiante. A la certidumbre de la irrelevancia de la religión en los conflictos, primero, y luego, a las expectativas de una humanidad unida en su diversidad que prometían los entusiastas de la globalización en su optimismo alentador. Así, desde la violencia de las caricaturescas sectas milenaristas hasta el pleno abrazo de los islamistas a la teoría de Huntington, la pos Guerra Fría se caracterizó –parafraseando a Gilles Kepel– por la “revancha de Dios” (1992) en las formas más apocalípticas profetizadas en las Sagradas Escrituras.

El contexto del pos 11 de septiembre de 2001 ha proporcionado el escenario más dramático de este sangriento regreso de la religión en la política, con el protagonismo del presidente de la única superpotencia mundial confeso cristiano renacido, que no sólo ha simplificado el discurso político al extremo como la lucha entre el Bien y el Mal, sino que también ha declarado sin reservas que se considera inspirado por Dios en su cruzada contra el terrorismo. La cara visible de este terrorismo, por otra parte, es el islamismo, la yihad, de cuya potencia quieren ser testigos los que no dudan de matar y matarse en atentados suicidas como suprema prueba de fe, en pleno desafío a la mayor potencia en la Historia desde el Imperio romano.

El culto a la violencia por la violencia y más violencia que parece caracterizar el escenario actual del choque de civilizaciones ha propulsado inevitablemente la pregunta acerca del papel que la religión tiene, precisamente, en la magnitud de la violencia en un conflicto. Para Huntington, los conflictos motivados por la cultura e identidad, que en el contexto internacional conceptualiza como “Fault Line Wars”, no dejan mucho espacio para la conversión; es posible, razona, cambiar de ideología, por ser una convicción ideológica, pero la identidad es intrínseca al ser y resulta imposible cambiarla sin encontrarse necesariamente con la negación del ser (1996, cap. 11). Elie Barnavi y Anthony Rowley, por su parte, señalan que la guerra religiosa es un invento de los monoteísmos, pues son las únicas religiones que proponen una verdad absoluta y rechazan la coexistencia con cualquiera otra: “Los romanos no hacían la guerra para sus dioses. Su religión no les parecía más

verdadera que otra, era cívica, tolerante e inclusiva. Los judíos hacían la guerra para su Dios, que era de todos los hombres, les traía la Verdad, y no permitía competidores”² (Barnavi y Rowley 2006, 11).

De hecho, no es una casualidad que la violencia espectacular en nombre de Dios haya generado una reacción tan radical en el otro sentido: el ateísmo militante. Filósofos, pensadores y científicos sociales que se reclaman de la izquierda libertaria como Michel Onfray (2005), o de la escuela llamada “nuevo ateísmo”, como Sam Harris (2005), Richard Dawkins (2006) y Christopher Hitchens (2007), culpan de un modo directo a las religiones monoteístas y tratan de demostrar que la violencia es inherente a la misma idea de un dios omnipotente. Desafiante en su propósito, comprometido y combativo en sus objetivos, el planteo del “nuevo ateísmo”, sin embargo, no permite entender la religión en su manifestación como fenómeno social. Tampoco ofrece algún esquema de análisis para delinear la tendencia de la conflictividad motivada por la religión y definida como guerra de religión. Es cuestionable, por último, la convicción de que el incremento de la magnitud de la violencia en los conflictos actuales sea resultado de la “religionización” de la muerte; pues los regímenes seculares y ateos militantes han demostrado su capacidad de superar el grado de horror que hasta entonces se les adjudicaba a las religiones: los genocidios y el arma nuclear son inventos de la era secular, y la industrialización, masificación y deshumanización de la muerte no han perdido nada de su ferocidad con la racionalización y tecnificación de la vida en el siglo XX.

Desde la Teoría de las Relaciones Internacionales, la importancia del factor religioso en el entendimiento de la conflictividad internacional se interpreta básicamente de dos formas distintas, de acuerdo con la perspectiva epistemológica. La mirada positivista a la dinámica de la política internacional, incluidos el realismo, el liberalismo y el marxismo, no considera la religión como factor determinante de la conflictividad, cuyas causas primeras, según la racionalidad positivista, son de

.....

2 Original en francés, traducción libre del autor. El mismo procedimiento se aplicará en el caso de todos los textos cuyo original no esté en español.

orden histórico/materiales. Los pospositivistas, a cambio, argumentan la necesidad de nada menos que un campo de estudio que se llamaría Teología Política Internacional (Kubalkova 2003). Esta línea epistemológica, y el prospecto mismo de “traer de vuelta a la religión” como objeto de estudio en la disciplina de las Relaciones Internacionales, se desvían, por lo tanto, de la perspectiva de la modernización que supone demostrada la secularización de la política en el período que empieza en 1648 con la Paz de Westfalia y concluye con el fin de las Guerras de Sucesión en España, entre 1814 y 1815, cuando se consolidó y se internacionalizó el Estado territorial.

De manera más específica, en el ámbito de los estudios de seguridad, el supuesto de la secularización de la política internacional había terminado de ubicar el conflicto en la lógica clausewitziana de la guerra o de la máxima manifestación de la Voluntad General, que era la fascinación por la revolución desde 1789. En esta perspectiva analítica, el concepto de seguridad se entendía fundamentalmente en el sentido tradicional de defensa del territorio, interés nacional, lucha por el poder interno o internacional. En definitiva, la conquista del Estado, en un sentido muy amplio, se planteaba como último horizonte tanto en las guerras como en las revoluciones y conflictos internos. La emergencia de visiones más críticas y pospositivistas en las ciencias sociales y la disciplina de las Relaciones Internacionales desde mediados de la década de los ochenta, y sobre todo en los noventa, alcanzó inevitablemente el área de los estudios de seguridad. La propuesta de reconsiderar los supuestos epistemológicos vigentes terminó consolidando el esquema analítico de *seguritización* de la Escuela de Copenhague, que ya es un concepto de amplio uso académico y, en menor medida, práctico. En la línea de este esquema analítico, el enfoque es la dinámica que hace de cualquier fenómeno un referente en la agenda de seguridad. La pregunta, por lo tanto, es cómo se estudia la religión en el esquema analítico de la *seguritización*.

Carsten Bagge Lausten y Ole Wæver (2000) argumentan a favor de la necesidad de considerar la religión como un sector particular en el esquema de análisis, y no en función de otros referentes como comunidad

o nación. Esta primera consideración implica un mejor entendimiento de la religión, que, basándose en un análisis de las tres etapas del ser de Kierkegaard –la estética, la ética y la religiosa– y la doble negación –la bestialidad y la humanidad– de George Bataille, se define en tres niveles: la fe como principio de discursivización, la distinción entre el trascendental y el inminente como el principio de primera codificación, y la mediación como segunda codificación. Estos tres niveles se encuentran en todas las religiones; por lo tanto, se trata de la religión, y no una religión particular como pretendía Hegel en su conocida ironización (“No pido frutas, sino manzanas o naranjas”). En su definición como sector en el esquema de *seguritización*, la religión formula el Ser ante Dios como el objeto para el criterio de la supervivencia. Si la práctica de la fe se ve amenazada, es la propia identidad humana la que está en peligro. En esta lógica de *seguritización*, la guerra religiosa se presenta en tres distintas formas en la política internacional: cuando un grupo religioso es considerado como una amenaza a la supervivencia del Estado, cuando la fe es amenazada por algún actor o proceso no religioso –Estados, secularización, modernización, industrialización–, y cuando la fe es amenazada por otro discurso o actor.

¿Estaría, entonces, el regreso de la religión en la política marcando un revés de la secularización, o, por lo menos, señalando sus limitaciones y, en consecuencia, las debilidades del supuesto que fundamenta el entendimiento positivista de las Relaciones Internacionales? Ésta es la pregunta que motiva las reflexiones formuladas a continuación en torno del fenómeno del islamismo y la yihad en el siglo XXI. No se trata de una reformulación de la tesis huntingtoniana en términos aún más centrados en el factor religioso de un Occidente judeocristiano alarmado por el dinamismo del Islam (Selbourne 2005; Palomino 2008). Al contrario, pese a las estadísticas que confirman un incremento de la religiosidad en el espacio público (Sanneh 2006), y aun en la dinámica política, este ensayo parte del supuesto de la secularización consolidada de manera exitosa en Occidente, para analizar en una perspectiva de sociología política internacional el fenómeno de la yihad contemporánea, y determinar si su dinámica no escondería a largo plazo un proceso de secularización propio del mundo árabe-musulmán.

Tal hipótesis, inevitablemente, supone un esfuerzo analítico comparativo que, sin embargo, descartaría cualquier tentación determinista. En este sentido, el ensayo no pretende adherir a ningún espejismo o repetición de la Historia, tan particular de la linealidad propuesta por la Teoría de la Modernización. Una mirada comparativa a las condiciones estructurales de la secularización en Europa y el fenómeno de la yihad permitiría cerciorarse mejor de la complejidad del Islam y del islamismo, y, a la vez, reconsiderar en una mirada crítica las asentadas generalidades de la secularización en sí. Las reflexiones basadas en la perspectiva comparativa que se proponen, además, parten de ciertas consideraciones primarias fundamentadas en observaciones fácticas, y más precisamente, tres. Primera, el proceso de secularización ha fracasado, o ha tenido un éxito parcial, en el mundo árabe-musulmán, como lo demuestran, entre otros, la derrota del proyecto naserista panárabe, el triunfo de la Revolución Islámica en Irán y sus consecuencias en cuanto al despertar de la identidad de los shía y su reivindicación histórica, y el desafío al kemalismo de los islamistas en Turquía; segunda, el proceso de secularización siempre ha sido un blanco para el Islam político, y en particular para el islamismo contemporáneo que desde Al-Afghani hasta Hasan Al-Banna, Saíd Al-Qutb, el ayatolá Ruhollah Jomeini y Aiman Al-Zawahiri identificó su lucha contra Occidente con su militancia contra la secularización de las sociedades musulmanes; y tercera, la doble militancia ideológica antioccidental y antiseccularización de los islamistas acontece en el contexto geopolítico-regional del Medio Oriente, donde tanto la creación del Estado territorial en el principio del siglo XX como su crisis en la última década del mismo son en gran parte consecuencia del intervencionismo occidental.

El parcial fracaso de la secularización en el mundo árabe-musulmán y el auge de la religión como eje orientador de la dinámica política no suponen un replanteamiento de la problemática en términos dicotómicos secular *versus* religioso, o una dialéctica en curso, como, por ejemplo, a menudo se simplifica el proceso social-político en Turquía desde la victoria electoral de los islamistas en 1995 y su regreso más firme en la escena política en 2002, luego de su forzado alejamiento de parte

del *establishment* militar kemalista. La dicotomía existe, por supuesto; y un curso dialéctico entre religiosos y seculares que estaría gestando un nuevo fenómeno social puede tener cierto fundamento. Pero no es la perspectiva conceptual/teórica del presente trabajo. Sería, de todas maneras, la simplificación de un esfuerzo analítico que ambiciona cerciorarse de la complejidad de las grandes estructuras sociales formadas y consolidadas en el transcurso de la Historia. Estas reflexiones tampoco desestiman los argumentos ético-morales que a menudo forman el eje de un debate promovido sobre todo por pensadores y teólogos musulmanes reformistas. Al contrario, la Reforma ha sido el factor principal para el desencadenamiento del proceso de secularización en Europa, y como tal no puede faltar en un análisis comparativo. Y aunque no exista en el Islam un equivalente en las dimensiones que este movimiento adquirió en Europa, los reformistas islámicos en su diversidad cumplen, o podrían cumplir, un papel esencial en las transformaciones estructurales del mundo árabe-musulmán. Se trata, por lo tanto, de ubicar el reformismo islámico en su función de variable de intervención o de condición en el análisis comparativo.

Por último, las reflexiones que se presentan en este ensayo no pretenden llegar a una conclusión determinante. Al contrario, su propósito es demostrar la necesidad de un programa de investigación sobre la problemática de la secularización política en el mundo árabe-musulmán; y abrir un espacio de debate para la formulación de las hipótesis adecuadas, incluido el cuestionamiento de la secularización como una estructura históricamente consolidada.

En lo que sigue, propongo, en primer lugar, una mirada a la naturaleza de la violencia religiosa que remite al Islam siguiendo la lógica de Carsten Bagge Lausten y Ole Wæver, y que termina enfocando el conflicto intraislámico como el aspecto más controvertido del fenómeno de la guerra religiosa desatada en nombre del Islam. En la segunda sección analizo el proceso de secularización en Occidente, con énfasis sobre el significado de las guerras religiosas en la Europa de los siglos XVI-XVII. La tercera sección discute la idea de la secularidad desde la perspectiva de las interpretaciones de pensadores musulmanes. En la

conclusión intento esquematizar el análisis comparativo en un acercamiento desde la sociología política internacional y termino reflexionando en torno a ciertas generalidades.

1. Las líneas divisorias en el Islam

La actual guerra religiosa remite esencialmente al Islam, y su escenario geopolítico es la extensión territorial desde el norte de África hasta Afganistán y, en menor medida, Asia Central. Desde la perspectiva teórica de la *seguritización*, no sólo encontramos simultáneamente las tres formas de la guerra religiosa caracterizadas por Bagge Lausten y Wæver, sino también, a la vez, un efecto de derrame más allá del escenario de la conflictividad y una estrecha correlación con la proyección global del poder de Estados Unidos —la única superpotencia en el mundo unipolar. De manera que las dimensiones interna, externa y global de la guerra religiosa en este principio del siglo XXI se encuentran en una compleja interconexión que de por sí descarta cualquier solución simple o relativamente rápida.

Con respecto a la amenaza de la supervivencia del Estado que presentan ciertos grupos religiosos, se puede ver en particular en Pakistán, Turquía, Argelia, Marruecos, Siria, Egipto, y hasta en Arabia Saudí. Pese a la ambigüedad de las políticas estatales en algunos de estos casos, el proceso de *seguritización* del Estado es claramente visible en medidas prohibitivas o de represión directa. Esta primera forma de conflictividad de la religión tiene su efecto de derrame sobre todo en Europa: en Francia, la política del Estado se ha movido en el sentido de la defensa de la laicidad como elemento identitario; la vigencia de la memoria histórica del enfrentamiento de casi cuatro siglos del imperio de los Habsburgo contra la expansión otomana en Austria, a la hora de debatir el ingreso de Turquía en la Unión Europea; y la movilización social y política en los Países Bajos, Dinamarca y Bélgica, donde el asesinato del cineasta Theo Van Gogh, el episodio de las caricaturas del Profeta, la reacción violenta a provocaciones islamofóbicas y la intervención legal o coercitiva de las comunidades musulmanas en la política local —a menudo alentada o instigada por Ankara— se perciben y se formulan discursivamente como un asalto al Estado para su conquista.

La defensa del judaísmo como el carácter identitario del Estado de Israel es una segunda forma de la conflictividad religiosa, donde un actor o proceso no religioso es percibido como una amenaza a la fe. En esa misma línea conceptual se circunscribe la legitimación de la yihad que se ha teorizado y puesto en práctica desde Saïd Al-Qutb hasta Osama Bin Laden, y que se fundamenta en la amenaza de la secularización inherente, primero, a la expansión colonial de Europa después de la Primera Guerra Mundial, y, luego, a la consolidación de la presencia de la primacía estadounidense desde la década de los cincuenta, pero sobre todo con el fin de la Guerra Fría. La narrativa de la historia del siglo XX en la interpretación de los islamistas parte del mayor golpe a la unidad institucional de la *Umma*, o la comunidad islámica amplia, que ha sido la abolición del Califato por Mustafa Kemal en Turquía, en 1924. Desde entonces, la forzada fragmentación de la *Umma* en Estados territoriales y la legitimación de las ideologías seculares como el nacionalismo y el socialismo en las políticas estatales, junto con la creación –colonialista, según esa misma narrativa– del Estado de Israel, son consideradas una amenaza a la fe islámica. Es en esta lógica que aconteció el primer enfrentamiento del ayatolá Jomeini con el sha Reza Pahlavi, en 1963, cuando en Irán se implementó la llamada Revolución Blanca, medida que, según argumentó el futuro líder de la Revolución Islámica, constituía una ofensa a la fe y a la forma de vida del Islam.

En cuanto a la guerra religiosa en su forma de enfrentamiento con otra fe, u otro discurso religioso, el argumento evidentemente remite, en primer lugar, a la interpretación del conflicto árabe-israelí como Islam vs. Judaísmo, y los enfrentamientos y, a menudo, ataques directos contra los cristianos, como han sido el caso de la guerra civil libanesa, el asesinato de sacerdotes en Turquía e Irak, los atentados contra las iglesias, el ataque suicida contra sinagogas, etc. Pero el aspecto más violento y conflictivo de esta forma de guerra religiosa en este principio del siglo XXI no es el conflicto interreligioso, que se adecuaría a la tesis del choque de civilizaciones, sino la línea de fractura en el Islam y la ya abierta guerra civil regional entre los shía y los sunni. Pues si la confrontación judío-musulmana y, en menor medida, cristiano-musulmana no deja de ser una prolongación de

las luchas nacionalistas, o, de todas maneras, su tergiversación, y, por lo tanto, es todavía posible pensar en una solución en términos territoriales o participación en el poder –la creación del Estado palestino, la resolución del conflicto libanés, la terminación de la guerra civil en Siria, etcétera–, el enfrentamiento dentro del Islam tiene en su esencia una lucha por el poder que ambiciona nada más y nada menos que el destino del conjunto de la *Umma*. En teoría, por lo tanto, este enfrentamiento es mucho más intransigente, pues se trata de la legitimidad del propio objeto de referencia, que es la fe islámica. Por supuesto, y por suerte, la realidad no se formula en estos términos extremos y absolutos; pero por la geopolítica misma de este enfrentamiento, su resolución apunta por lo menos a la reconsideración del balance de poder y aspira a mediano plazo a modificaciones de las fronteras territoriales. A largo plazo, la esencia de este enfrentamiento lleva, o a la victoria absoluta de una de las partes del conflicto, o a la secularización de la política en el Islam.

Es esta última consideración la que nos propone un desafío intelectual aún mayor que la dinámica de la *seguritización* de la religión. En definitiva, es la evolución de la yihad la que nos va a decir algo acerca del regreso de la religión a la política internacional, pues tiene una correlación con la política de poder en el contexto estructural unipolar como ninguna otra religión tuvo con la estructura del poder en el mundo en tiempos modernos. De hecho, si Estados Unidos nació de una revolución que en su esencia se quería secular, o, como otras miradas proponen, si se concibió como una nueva Jerusalén, es un viejo debate que ha retomado vigencia desde que la llamada “revolución conservadora” de Reagan les abrió un espacio importante en la política a los grupos fundamentalistas evangélicos. Pero más allá de cualquier respuesta a este planteo, y como Edward Said ha argumentado, la sospecha del Islam como una amenaza, junto con el interés por el petróleo, ha caracterizado el rasgo orientalista de la política de Washington en Medio Oriente desde mediados de los cincuenta. La administración de George W. Bush partió de las perspectivas orientalistas de Bernard Lewis y otros para diseñar su proyecto regional en Medio Oriente, después del 11 de septiembre de 2001. Y por más que el Departamento

de Estado se esfuerce en la racionalización de la Guerra contra el Terrorismo, las sucesivas encuestas de opinión en el mundo musulmán revelan una persistente percepción antiislámica en el comportamiento de Washington. La evolución de la yihad, entonces, depende en gran parte de los giros de la política estadounidense en Medio Oriente, en particular su postura con respecto a la fractura intramusulmana.

La determinación de si la evolución de la yihad marcará el regreso de la religión a la política internacional a largo plazo o si, al contrario, lleva en sí la semilla de la secularización de la política en el Islam –y, por lo tanto, el enfrentamiento shía-sunni es similar a la Guerra de los Treinta Años, y acabará en una nueva Westfalia–, precisa una perspectiva teórico-analítica distinta. No se trata, claro, ni de una repetición de la historia, ni de la aceptación de la modernización en su supuesto universalista. Más bien, se trata de una comparación de procesos históricos de largo plazo para marcar tanto las similitudes como las diferencias que nos permitirían sacar algunas conclusiones más generales. Con este objetivo, la perspectiva teórico-analítica de la Sociología Política Internacional nos permite un mayor entendimiento de los procesos en su conjunto, para destacar las variables más cruciales que determinaron el resultado final. En este sentido, el propósito, por supuesto, es comparar el proceso de secularización en Europa –y, sobre todo, su batalla final, la Guerra de los Treinta Años, y su resultado, la Paz de Westfalia– con el conjunto del proceso de la emergencia y evolución actual del islamismo desde el fin de la Primera Guerra Mundial. Evidentemente, tanto el carácter de actualidad del fenómeno de la yihad, así como la mayor complejidad de la política internacional, descartan cualquier simplificación explicativa. Más aún, no debería faltar una visión crítica respecto a la gran narrativa de la secularización, en particular las dimensiones religiosas de las ideologías políticas como referentes de la secularización. Por último, por secularización no entenderemos la negación de la religión, ni siquiera su distanciamiento de la esfera pública; tan sólo la creación y consolidación de condiciones estructurales que eviten la *seguritización* de la religión en la política internacional.

2. La secularización: ¿una singularidad occidental?

¿Será la secularización otra narrativa “orientalista”, en el sentido conceptual definido por Edward Said (1979), o se caracteriza por la universalidad, como prácticamente todos los cambios estructurales en tiempos modernos? La pregunta se hace por lo menos en la perspectiva de dos escuelas de pensamiento. La primera es una línea en el ámbito de los estudios poscoloniales que interpreta el fracaso del proyecto secular en el mundo árabe-musulmán desde el cuestionamiento del carácter universal de la modernización occidental nacida de la Ilustración. La otra es el relativismo de la verdad propio de la perspectiva epistemológico-filosófica del pospositivismo, en particular de la posmodernidad. En este sentido, el debate sobre la secularización remite al cuestionamiento en general de la Ilustración y sus controversias. Régis Debray, por ejemplo, apunta a la inevitable “sombra” que ha dejado el Siglo de las Luces (*Les Lumières*), y en particular, a la falta de respuesta alguna a tres temas en torno de los cuales gira el siglo XXI: la fe, la pertenencia y la violencia. “El Siglo de las Luces nos dijo: ‘Abran las escuelas, cierren las iglesias, las sinagogas, las mezquitas [...]’ Y bueno, resulta que un buen número de Estados que no mencionan el nombre de Dios en su Constitución no terminan de caer en el mundo desde 1945” (Debray 2006-2007, 98). Otros, como Dan Hind (2008), alertan sobre la necesidad de recuperar los valores de la Ilustración amenazada por la emergencia del relativismo, el fanatismo fascista y el fundamentalismo religioso.

Pero para determinar el alcance de la secularización en Europa y su expansión a las Américas conviene empezar, como sugiere Austin Dacey, distinguiendo los términos de secularismo, secularidad y secularización en el modo en que a menudo sugieren los sociólogos de la religión (2008, 30). El secularismo es la política de la separación del poder civil y el poder eclesiástico y la promulgación de la libertad de conciencia de los ciudadanos. La secularidad remite a la indiferencia religiosa de los ciudadanos, en cuanto a la poca importancia que se le da a la religión organizada. La secularización, finalmente, es el proceso –aún un tema en discusión entre los estudiosos– mediante el cual

las sociedades tienden a incrementar la secularidad y el secularismo, en la medida en que se modernizan y se urbanizan. Un concepto estrechamente asociado, y prácticamente idéntico, a la secularidad es el laicismo. Como Baubérot bien señala, el término del laicismo es esencialmente francófono y adquiere relevancia pública en la década de los ochenta del siglo XIX, en el proceso de la laicización de la educación pública en Francia, y a principios del siglo XX, cuando se produjo, en 1905, la separación del Estado y de la Iglesia (1996, 13). Si bien ambos conceptos refieren al mismo fenómeno, la singularidad del caso francés se justifica por la más notable radicalización del proceso de la separación de las esferas de la fe y de la política que se produjo a raíz de la Revolución de 1789 y sus consecuencias. Las reflexiones en torno del mismo fenómeno en el Islam, que son el tema del presente ensayo, conciernen fundamentalmente al proceso de secularización en cuanto a cambios histórico-sociales de larga duración y de naturaleza estructural. Poco, entonces, se invertirá en el debate conceptual, y menos en el aspecto ético-filosófico, del fenómeno sin, evidentemente, descartar del todo apuntes inevitables en ambas direcciones. Se cerciorará más bien del grado y las formas en que la secularidad y el secularismo avanzaron en Occidente, para tener esta experiencia de cambio histórico como referente a la hora de enfocar la secularización en el Islam.

Pese a las diferencias en las perspectivas en que se ha estudiado la secularización en Occidente, prácticamente todas las investigaciones remiten a la emergencia de un movimiento reformista en Europa en el siglo XVI y a las profundas consecuencias sociales y políticas del sangriento conflicto entre los defensores del catolicismo y los reformistas. La secularización en Occidente está también estrechamente vinculada a la emergencia y consolidación de la estructura del Estado-nación y la gradual, o a veces abrupta –revolucionaria–, inclusión de las masas en la política. Otro consenso importante entre historiadores y científicos sociales que estudiaron la secularización en Occidente es la ausencia de un proceso monolítico en todos los países y todas las sociedades. Para Dacey –quien no cuestiona la secularización de Europa Occidental, Australia, Nueva Zelanda, Canadá, Estados

Unidos, así como, en un sentido distinto, de Japón, Corea del Sur, India e Israel-³ tres formas distinguieron el proceso en Occidente. En Europa Occidental, el principal objetivo del Estado ha sido asegurar la protección de la libertad de conciencia (la última ejecución por herejía ordenada por la Inquisición española en 1826 generó una ola de protestas en todo el continente europeo). Al mismo tiempo, el Estado mantuvo una forma especial de relación con la Iglesia, cuyo rol con el tiempo se fue limitando al aspecto ceremonial, sin interferencia alguna en los asuntos públicos. La excepción han sido los franceses. “Un fuerte sentimiento anticlerical fomentó la Revolución Francesa, sobre todo en su fase jacobina. En el Concordato de Napoleón, de 1801, se reafirmó la libertad religiosa pero al mismo tiempo se designó a la Iglesia católica como la religión de la mayoría. No obstante, los opositores al clero y los republicanos creyeron que una Francia moderna y democrática no podría surgir sin que se aplastara la autoridad de la Iglesia. Su lucha con los tradicionalistas en el siglo XIX reflejó dos visiones antagónicas del país: una Francia católica, ‘hija mayor de la Iglesia’, *versus* una Francia republicana, hija de la Revolución” (Dacey 2008, 32-33). La lucha la va a ganar el laicismo, que es, mucho más que la consagración de la secularidad, sobre todo uno de los aspectos más característicos de la identidad nacional francesa, que se distingue por la masiva irreligiosidad del pueblo: en 2003, sólo el 8% de los franceses asistían semanalmente a los servicios religiosos. La tercera forma de la secularización en Occidente es la vía americana, referida a Estados Unidos. “Mientras que el modelo europeo combina un gobierno formalmente religioso con una población secular, y el modelo francés asocia un gobierno secular a una población secular, el modelo americano es un gobierno secular y una población religiosa. El Estado se abstiene del negocio de la religión para que las sectas puedan competir libremente en el mercado” (Dacey 2008, 33-34). Es importante

.....

3 Curiosamente, deja por fuera a Rusia, y al conjunto de la ex URSS, China y América Latina.

observar que fue en Estados Unidos donde por primera vez, en 1791, se consagró la separación oficial del Estado y de la Iglesia. Desde entonces, las sucesivas sentencias de la Corte Suprema no van a hacer más que consolidar la constitucionalidad de la medida adoptada por los Padres Fundadores.

Para Baubérot, que cita las investigaciones de Georges de Lagarde, el nacimiento del “espíritu del laicismo” data del fin de la Edad Media. Tomás de Aquino ya se había distanciado de Agustín considerando que el orden político no era la consecuencia del pecado original, como razonaba el mayor pensador católico, sino que estaba escrito en el orden de Dios, cuya finalidad era la búsqueda del bien común. Siguiendo el razonamiento de Edgar Morin, para quien el laicismo empezó a desarrollarse en el Renacimiento, Baubérot considera *El príncipe* de Maquiavelo como el primer escrito que promulga un nuevo orden político. Pero es la fractura en el cristianismo, con la emergencia de la Reforma, la que mayor impulso le dio a la secularización. Calvino, por ejemplo, usa el término “jueces laicos” en un sentido positivo para designar a los miembros de las jurisdicciones civiles. Pero la tolerancia a la libertad de conciencia no ha sido un proceso pacífico. Al contrario, Alemania e Inglaterra van a ser los escenarios de guerras civiles, antes que una suerte de “paz religiosa” se establezca. El mayor conflicto, por supuesto, va a ser la Guerra de los Treinta Años, que se acabó con la Paz de Westfalia en 1648, que, como sostiene Baubérot, otorgó ciertos derechos a las religiones ya establecidas. A partir de ahí, es en nombre de la tolerancia que se levantarán gradualmente todas las restricciones impuestas por la Iglesia católica a los protestantes. “En estos países, las *Lucas* del siglo XVIII parecen más una contestación interna de la religión que un combate frontal donde era necesario ‘aplastar al infame’” (Baubérot 1996, 20). En esta línea de razonamiento, la particular violencia de la secularización en Francia se debe, en parte, a la revocación en 1685, en nombre de la “razón de Estado”, de los derechos concedidos a los protestantes ya en 1598, cuando la misma “razón de Estado” se los había dado antes de que los tuviese cualquier minoría religiosa en Europa.

La conexión entre la fragmentación de la Cristiandad en el siglo XVI por motivos doctrinarios y el conflicto que le siguió generó las ambiciones políticas que terminaron cambiando el entendimiento y ejercicio de la autoridad. “Las diferencias de orden doctrinario fomentaron ambiciones políticas, y viceversa, en un círculo vicioso que duró siglo y medio. La vida en Europa se hizo cada vez más intolerante, dogmática, temerosa y violenta. Cristianos cazaron y mataron a otros cristianos con una furia maníaca que tiempos atrás era reservada para musulmanes, judíos y herejes” (Lilla 2008, 43) El resultado de esta intolerancia en la Cristiandad fue una larga guerra religiosa, la Guerra de los Treinta Años, que terminó con la Paz de Westfalia, en 1648. Los factores más trascendentales del proceso de secularización en Occidente han sido, según analiza Monica Duffy Toft (2007), la fragmentación de Europa y la emergencia del Estado soberano territorial. “El Tratado de Westfalia en 1648 marcó el fin de la era del príncipe desamarrado como soberano, y progresivamente abrió camino para un sistema de liderazgo más secularizado. Los príncipes ya no actuaron como agentes de la autoridad religiosa (o sobre una base igualitaria con respecto a la autoridad temporal), y comenzaron a mirar a la autoridad religiosa como recurso (en cuanto a legitimidad, tangibilidad de bienes, o ambas)” (Duffy Toft 2007, 108). El reclamo de una autoridad por derecho divino, más que por permiso religioso, antecede a la Guerra de los Treinta Años. Pero fue la extrema barbarie de la guerra civil en la Cristiandad europea la que consolidó los argumentos de la secularización –y en particular, el predominio de la razón sobre la fe– de la Ilustración, en la sociedad europea. Como resultado, los países europeos emergentes abandonaron en forma progresiva el modelo de países gobernados por Dios, con la excepción, quizá, del Imperio ruso y el “Estado” vestigial de Ciudad del Vaticano, en Roma.

Michael Walzer, en su tesis doctoral como historiador, *La revolución de los santos*, que fue publicada por primera vez en 1965, se preguntó sobre las causas de la radicalización política, a través del estudio de caso del calvinismo en la historia moderna. Distanciándose de una línea analítica que parte del surgimiento del Estado como el inicio de la modernidad, Walzer argumenta que

[...] fueron los calvinistas los primeros que desplazaron el énfasis del pensamiento político del príncipe al santo (o al grupo de santos), y quienes luego construyeron una justificación teórica para la acción política independiente. Lo que los calvinistas dijeron acerca del santo lo dijeron luego otros acerca de los ciudadanos: detrás de ambos nombres, se encuentra el mismo sentido de virtud cívica, de disciplina y deber. Juntos, santo y ciudadano sugieren una nueva integración de hombres privados (más bien de grupos *elegidos* de hombres privados, de probada santidad y virtud) al orden político, integración basada en una visión novedosa de la política como labor minuciosa y continua. (Walzer 2008, 16)

Si bien la tesis de Walzer hace referencia a la secularización sólo en forma tangencial, y su propósito es demostrar que el santo definido por el calvinismo fue el primer agente transformador del orden tradicional, no obstante aporta a la presente reflexión analítica del proceso de secularización un factor interviniente importante, en la novedosa forma de entender y ejercer la política: los grupos radicales y su concepción de santidad abstracta como desafío al antiguo orden. Y como, según el propio Walzer analiza, el calvinismo tiene una relación con el liberalismo y el leninismo –es decir, su influencia se proyectó más allá de su tiempo en la historia moderna–, es posible formular el argumento hipotético de que el fenómeno de la radicalización de grupos religiosos y su obsesión con la pureza doctrinaria ha sido un factor en la construcción social de la estructura de la secularización en Occidente.

La generalización de estos tres factores –la radicalización de grupos religiosos en la Cristiandad en los fines de la Edad Media, su fractura interna, que llevó a la Guerra de los Treinta Años, y la emergencia del sistema de Estados territoriales soberanos– para la formulación de una tesis de secularización de carácter universal es por lo menos problemática. Por un lado, como ya se mencionó, la secularización de Europa dista de ser un modelo monolítico, y, en el enfoque de Jean-Claude Roberti, se divide entre el laicismo francés, definido como utopía política, que desde el

Estado rehúsa cualquier sujeción a las iglesias, y la propia secularización, “proceso que, si bien ha conocido períodos violentos, ha sido, no obstante, un “pacto de caballeros”, por un lado, entre “una experiencia religiosa de carácter personal y mística, y por el otro, ‘una autonomía recíproca de lo religioso y de lo político’” (1996, 39-40); por otra parte, según el mismo Roberti, la secularización en la Cristiandad ortodoxa, una mal conocida y por mucho tiempo ignorada parte histórica de Europa, se relaciona con el estallido en el siglo XVIII de la unidad bizantina y la aparición de la “diversidad ortodoxa”, con la emergencia de Rusia como superpotencia en la escena mundial (1996, 44). Así, en vez de ser un proceso naciente de una fractura interna en forma de guerra civil, la secularización de la Europa ortodoxa se produjo en “una serie de ensayos de secularización autoritaria” (Roberti 1996, 44) que generó la marginación del clero. “No obstante, esta secularización autoritaria no desembocó en un distanciamiento entre la Iglesia y el Estado, sino que, al contrario, estableció relaciones tan estrechas que cualquier ataque contra la institución eclesial ha sido considerado un crimen político” (Roberti 1996, 45).

Más aún, varios estudios empíricos revelan que la secularización en Europa no significa la desaparición de la religión; más bien, de acuerdo con Loek Halman y Veerle Draulans, en Europa la diversidad religiosa explica el bajo grado de religiosidad (2006). A una conclusión casi similar llega Philip Jenkins (2007), que sostiene que si bien en una Europa secular tanto el cristianismo como el islamismo enfrentan dificultades para su desarrollo, ambas religiones, sin embargo, se adaptan a las circunstancias y a menudo logran mucho más que sobrevivir. Esta perspectiva, sin embargo, parte del cuestionamiento de las tesis acerca de la desaparición de la religión en Europa, o la tajante contradicción entre la religiosidad de Estados Unidos y la secularidad europea. No niega, sin embargo, el éxito de la secularización, por lo menos en Occidente, en el sentido de la doble tesis de Marcel Gauchet: “[...] detrás de las Iglesias que perduran y la fe que persiste, la trayectoria viva de lo religioso en nuestro mundo se ha acabado en su esencia; y [...] la originalidad radical del Occidente moderno opera en la reincorporación en la actividad humana al elemento sagrado que desde siempre la ha modelado del exterior” (1985, 10).

3. El Islam frente a la secularización:

¿“El regalo del extranjero”,⁴ o un proceso singular?

Las reflexiones en torno de la actual guerra religiosa en nombre del Islam van de alguna forma en el sentido de un cuestionamiento de la primera tesis de Gauchet en su pretensión universalista.⁵ En otras palabras, ¿no indicaría esta presencia militante del Islam en la escena mundial el principio más bien del cuestionamiento de la secularización como estructura social históricamente consolidada que descarta la vinculación entre religión y política, o, más en general, religión y espacio público? En este sentido, estaríamos hablando, o bien del fracaso de la secularización en el mundo árabe-musulmán –que, de hecho, comenzó con el movimiento del Renacimiento, conocido como *Al-Nahda*, en el siglo XIX–, o bien estaríamos haciendo de la secularización occidental un espejismo que distorsiona el sentido de la secularización en el Islam.

El encuentro del Islam con la modernidad occidental se produjo con la expedición napoleónica en Egipto (1798-1801), que Marie Lemonnier caracteriza como “evento fundador” (2006-2007). Los grandes pensadores árabes de la época fascinados por Europa, en particular Rifaa Al-Tahtawi, empezaron a contraponer el progreso de la Ilustración a los ideales del Islam, incluida la diferenciación entre el concepto de “patria” (*Watan*) y la comunidad musulmana (*Umma*). Según Ghassan Tuéni, el movimiento de *Al-Nahda* en el siglo XIX tuvo tres polos: El Cairo, Beirut y Estambul (Lacouture, Tuéni y Khoury 2002, 1-33), y los cristianos –mayoritarios en el Líbano, donde se instaló la primera imprenta en el Medio Oriente, en 1697– desempeñaron un rol de vanguardia importante, con la expectativa de lograr un cambio de su estatus social en el Imperio otomano, donde la ley islámica (*Sharía*) no les permitía igualdad

.....

4 La referencia es al título del libro de Fouad Ajami (2006).

5 Si bien el ensayo de Gauchet se extiende al Islam y otras religiones, su enfoque principal es el cristianismo. Por otra parte, la pregunta acerca de la validez de la tesis teniendo en cuenta la realidad del Islam no se hace con la intención de examinar la forma en que el Islam es tratado en la tesis del pensador francés; sirve, más bien, como trasfondo a las reflexiones acerca de la secularización en el Islam que se propone en la perspectiva analítica propia de este trabajo.

jurídica respecto a los musulmanes. Otros pensadores, sin embargo, se opusieron a cualquier imitación de la experiencia europea, cuyas pretensiones hegemónicas ya se sentían. Sin negarle al progreso occidental su clara ventaja, esta generación de pensadores –cuyo representante más controvertido y emblemático es Yamal al-Din al-Afghani (1838-1897), famoso por su debate con Ernest Renan en la Sorbona– declaró la compatibilidad del Islam con el espíritu científico. De esta corriente de pensamiento renovador en el Islam que reconoce como su impulsor a Mohamad Abdó (1849-1905), discípulo de Al-Afghani, va a nacer el movimiento de los reformistas islámicos –incluidos Amín Qassím (1865-1908), quien reivindicó la igualdad entre los hombres y las mujeres, y Alí Abderraziq (1888-1966), conocido por su oposición al Estado islámico y su defensa del laicismo europeo–. Sin embargo, observa Tuéni, *Al-Nahda* fracasó porque no logró producir la reforma del Islam (Lacouture *et al.* 2002, 29). La fundación de los Hermanos Musulmanes en 1927 por Hasan al-Banna es considerada, en general, como el punto de inflexión del fin de las *Luces*, de las cuales, concluye Lemonnier, se han quitado los derechos humanos y la democracia, para preservar tan sólo la idea del despertar nacional (2006-2007, 93). Tuéni observa que el evento que generó reacciones islamistas había sido el intento de implementar reformas –conocidas como *Tanzimat*– en el Imperio otomano, a mediados del siglo XIX, reacciones como la del Wahabismo, dominante en la península Árabe, que denunció la corrupción del Islam por las prácticas impuras del gobierno del Sultán, y también la del movimiento opositor a las reformas que nació en Damasco para denunciar el liberalismo excesivo de las propuestas de la Sublime Puerta en Estambul (Lacouture *et al.* 2002, 15). En otras palabras, el proceso de movilización islamista comienza paralelamente al movimiento de *Al-Nahda*, en reacción a los intentos de reformar el Califato, y también como rechazo a la modernización secular que ambicionaba la promoción del igualitarismo jurídico de los distintos credos monoteístas, que iba en contra de la *Sharía*, en la forma en que estaba implementada en el Califato.

Una equiparación simplista y automática entre el –sólido– argumento del fracaso de *Al-Nahda* y la oposición del Islam a la Razón, entendida

como racionalidad, –tesis que remite en parte a la lógica de los artículos de Henry Kissinger (“Domestic Structures and Foreign Policy”) y Harold W. Glidden (“The Arab Mind”),⁶ que en la década de los setenta del siglo XX intentaban justificar una eventual intervención militar de Estados Unidos en el mundo árabe para asegurar su abastecimiento de petróleo—⁷ no resiste el análisis. En primer lugar, a diferencia del cristianismo, la fe islámica siempre ha sido más cercana a la razón que a la pasión, y las sucesivas crisis en el mundo musulmán reflejan una fenomenal batalla de ideas (Chebel 2006). En segundo lugar, y más relevante para el tema de la secularización, el Estado secular, según argumenta Abdullahi Ahmed An-Na’im (2008), entre otros, está en los fundamentos del Islam, ya que ninguna institución coercitiva puede, o debe, forzar la *Sharía*. Este razonamiento se basa en el rol crítico del consenso, considerado por An-Na’im como “fundacional y continuo” (2008, 12), para la interpretación de la *Sharía* y su constante reforma y evolución en el tiempo. Según se acepta tradicionalmente, sólo en el siglo X empezó a declinar el rol del razonamiento creativo-jurídico que hasta entonces había generado el consenso en torno de la interpretación de la ley coránica. Por cierto, desde entonces se ha considerado que la *Sharía* había sido elaborada en forma completa, y poco y nada se cambió en su estructura básica.

Esta rigidez era probablemente necesaria para mantener la estabilidad del sistema en tiempos de declinación, y a veces colapso, de las instituciones sociopolíticas de las sociedades musulmanes. No obstante, desde un punto de vista islámico, ninguna autoridad humana estaba ni está autorizada para declarar que la *itchtihad*⁸ no está permitida, pese a que podría haber existido un consenso en este sentido entre los musulmanes. Nada, por lo tanto, puede prevenir

.....

6 Citado por Edward Said (1979, 46-49).

7 Argumento que en otro contexto se reformula en la defensa de Fouad Ajami a la intervención militar de Estados Unidos en Irak (2006).

8 El esfuerzo espiritual de purificarse.

la emergencia de un nuevo consenso en torno de un ejercicio libre de la *itchtihad* para atender a las nuevas necesidades y aspiraciones de las sociedades musulmanas. (An-Na'im 2008, 15)

El argumento de la compatibilidad del Islam con el Estado laico es la base del más actual movimiento reformista en el mundo árabe-musulmán. Pensadores como el propio An-Na'im (1996), Reza Aslan (2006), y hasta el controvertido Tareq Ramadan (2004), no sólo han demostrado la posibilidad de un Islam en el mundo moderno, sino que han interpretado los aspectos más occidentales de la modernidad, como los derechos humanos y la democracia, desde una perspectiva islámica. Es cierto que no hay un movimiento reformista islámico, sino experiencias que se circunscriben a los contextos nacionales y sociales y sus propias culturas y particularidades religiosas. No obstante, escribe Shireen T. Hunter,

el discurso reformista entre los musulmanes tiene también varios puntos en común y trata los mismos temas fundamentales. Pero el más importante tema que atraviesa todo el pensamiento reformista actual es cómo reconciliar el Islam, o, más en general, religión y espiritualidad, con modernidad, y cómo ofrecer una versión islámica y autóctona de la modernidad que fuera capaz de satisfacer simultáneamente las necesidades materiales y espirituales de los musulmanes. Otro tema signficante, que hace eco a los discursos reformistas de las primeras épocas, es cómo fortalecer el Islam reformando el entendimiento que se ha hecho de él, con el objetivo de promover un diálogo constructivo pero de igual a igual con otras religiones y culturas, así como mantener y restaurar la imagen y el prestigio del Islam. (Hunter 2009, 27)

Pero más allá de los antecedentes históricos, el énfasis sobre el reformismo en el Islam parece ser un fenómeno de actualidad, vinculado, por lo tanto, al fracaso del proyecto secular y a la emergencia del Islam integrista como alternativa. En otras palabras, el proceso histórico indicaría

la siguiente secuencia de etapas transformadoras en la modernidad árabe-musulmana: primero una secularización inherente al movimiento de *Al-Nahda* que se impone con la emergencia del Estado territorial en el espacio geopolítico que hasta la Primera Guerra Mundial ocupaba la *Umma*; luego, a raíz del fracaso de la consolidación de este Estado como proyecto nacional en la pos Guerra de los Seis Días (1967), surge la alternativa del regreso al Islam impulsada por grupos radicalizados que en el terreno militar y político demuestran su fuerza y se proyectan como alternativa; el reformismo islámico actual, por último, aparece en el contexto de los procesos de profundas transformaciones sociales, políticas y geopolíticas del espacio geográfico de la *Umma* y más allá –entiéndase Europa y, en menor grado, el Este asiático, en el ocaso del siglo XX y el comienzo del XXI. Si esta esquematización generalizada, y por cierto no inmune a críticas, del proceso transformador de la modernidad en el mundo árabe-musulmán se aceptara como una hipótesis, entonces podríamos proponer una primera comparación entre la Reforma en la Cristiandad del siglo XVI y el reformismo islámico. Mientras que la Reforma precedió a la secularización en Europa, y de ella nació la radicalización política, de acuerdo con Walzer, el movimiento reformista en el Islam es consecuencia del fracaso de la secularización inherente al movimiento de *Al-Nahda*, y aparece como antítesis del Islam radical. Pese a esta diferencia, si considerásemos la Reforma como uno de los factores que llevan a la secularización, entonces la tesis normativa de An-Na'im acerca de la necesidad y posibilidad de una secularización en el mundo árabe-musulmán –que se caracterizara por la abstención del Estado de cualquier pretensión de legitimarse en nombre de la *Sharía*, aunque la religión siguiera teniendo un rol en la dinámica del espacio político– cobraría relevancia como un proceso ya en marcha.

Siempre desde una perspectiva comparativa, una de las problemáticas de esta tesis sería el rol del Estado. De hecho, en su crítica al kemalismo en Turquía, An-Na'im señala “una forma de secularismo que era diseñado para permitir al Estado controlar la religión, y no simplemente removerla de la esfera pública” (2008, 197). Por lo tanto, el secularismo kemalista es inevitablemente generador de tensiones internas, ya que “tiende a controlar y manipular el papel del Islam

en la política pública en nombre del secularismo, mientras niega a los ciudadanos, quienes consideran al Islam una fuerza fundacional en su vida, el derecho y la oportunidad de vivir según sus propias convicciones. El modelo es también profundamente paradójico porque no puede seguir reclamando el control sobre la religión y las instituciones religiosas sin violar los derechos humanos” (An-Na'im 2008, 219). Con pocas excepciones, el problema del Estado territorial en el mundo árabe-musulmán en general ha sido esta controvertida y tensa relación entre un proyecto modernizador que perseguía la construcción de una identidad nacional y secular, y su afán de controlar la religión y darle un papel en función de las necesidades de la modernización. No sólo en la Turquía kemalista –sino también en el Egipto de Gamal Abdel Naser y, luego, Anuar Al-Sadat, y en el Pakistán de Zia Ul-Haq, en la Libia de Muammar Al-Qadafi, en el Irak de Saddam Husein, y otros–, el propio Estado secular paradójicamente ha sido también el guardián del Islam en su integridad institucional, impidiendo, aun involuntariamente, un dinamismo interno que quizá hubiera permitido el surgimiento de un movimiento reformista mucho antes de la radicalización islamista que apuntaba al secularismo como el mal mayor por combatir. No es una casualidad, por supuesto, que este Estado, además, se haya caracterizado por el autoritarismo, y el proyecto modernizador se pensó desde la perspectiva de “déspotas ilustrados” que en algún momento gozaron de mucha popularidad. Y si agregamos que estos regímenes, además, generaron nepotismo y corrupción estatal sistematizada, se entiende por qué la radicalización islámica tiene también una explicación que remite a las condiciones sociales y económicas de las sociedades árabe-musulmanas (Hafez 2004).

He aquí, entonces, otra distinción entre la Reforma y el reformismo islámico en su relación con el Estado. El Estado territorial en Europa ha sido la consecuencia de la Reforma, la radicalización política y la guerra en la Cristiandad; este Estado, además, no se propuso controlar la religión; tan sólo la alejó del espacio público de la autoridad estatal en una forma gradual y consensuada, como ha sido la variante anglosajona o de los países escandinavos, o violenta, como es el caso el laicismo francés. La

secularización occidental es consecuencia de una delimitación absoluta de la identidad estatal de la impronta de la religión. El reformismo islámico contemporáneo, a cambio, nace del fracaso del Estado secular y busca recrear un espacio renovado para la religión, distinto del control absoluto que la radicalización islámica pretende restablecer fusionando el ejercicio de la autoridad estatal con la aplicación de la *Sharía*. La desgracia, si se puede decir, del reformismo islámico es la debilidad del Estado autoritario que se institucionalizó en el espacio geopolítico de la *Umma* después de la disolución del Califato, primero como consecuencia de la derrota otomana en la Primera Guerra Mundial, y, luego, en 1924, por un decreto oficial en la Turquía kemalista. Más aún, a diferencia del proceso de la formación del Estado territorial en Europa entre los siglos XVI y XIX, la emergencia del Estado en el mundo árabe-musulmán, con algunas excepciones, es consecuencia de la fragmentación del espacio del ex Imperio otomano, explícitamente diseñada por el colonialismo europeo, franco-británico, para mayor precisión (Corm 2002). El factor de la fuerte injerencia ajena, ausente en la formación del Estado en Occidente, es parte inherente del mismo proceso en el mundo árabe-musulmán. En definitiva, si la secularización en Occidente es consecuencia de la desvinculación del Estado de la religión, el Islam, a cambio, hasta en la modernidad mantuvo siempre una interacción, desafiante o cooperativa, con el Estado secular; por más controvertido que parezca, el análisis sociológico de Berna Turam concluye que el papel del Estado es crucial para entender la relación entre el Islam y la sociedad (2004). Conclusión que a su vez revela una secularización inacabada del mundo árabe-musulmán, pese a la proliferación de los Estados seculares.

Finalmente, el reformismo islámico se diferencia de la Reforma, sobre todo, en el sentido de la fractura que esta última provocó en la Cristiandad y llevó a la guerra, y ésta, a la formación del Estado y, por ende, a la secularización. La fractura en el Islam no es posterior a su institucionalización como religión, sino parte del proceso; es anterior a la consolidación del pensamiento jurisprudencial que consagra la implementación de la *Sharía* en el mundo musulmán; y el cuestionamiento de la legitimidad de la sucesión del Profeta que está en el corazón de esta fractura está vinculado

de un modo directo al destino mismo de la *Umma*. Esa fractura, además, constituye el mayor desafío al pensamiento islámico, pero, curiosamente, los reformistas todavía apenas si se atreven a tocarlo.

Para (apenas) concluir: las secularizaciones y su futuro en cuestión

Las reflexiones de este ensayo en torno a la secularización del mundo árabe-musulmán parten de una primera observación de la guerra religiosa actual que involucra al Islam: el conflicto tiene una dimensión violenta intraislámica que resalta la profunda fractura de la *Umma* entre los sunni –mayoría– y los shía –minoría–. La fractura tiene una profunda raíz histórica, cuya esencia es la legitimidad disputada de la sucesión del Profeta, que siempre ha sido un tema conflictivo en la *Umma*, pero ha tomado una relevancia particular desde el triunfo de la Revolución Islámica en Irán y la radicalización islamista de los *muyahidín* en Afganistán. En la década de los ochenta el escenario del enfrentamiento intraislámico fueron la guerra civil libanesa y el conflicto bélico entre Irak e Irán, pero en ninguno de los dos casos la radicalización islamista caracterizó a la vez a ambos campos beligerantes; al contrario, pareciera que el enfrentamiento opusiera a los integristas shía, por un lado, y a los defensores del secularismo en el mundo árabe: el movimiento naserista en el Líbano y el Estado secular de Irak. Es en la década de los noventa cuando en prácticamente todos los países donde domina el Islam sunni se produce la expansión de la radicalización política, cuyos signos precursores en la década anterior habían sido el asesinato del presidente egipcio Anwar Al-Sadat y el intento de insurrección armada contra el régimen sirio de Hafez Al-Asad –dominado por la minoría Alawí– por la organización de los Hermanos Musulmanes. Los atentados terroristas en Egipto y la guerra civil en Argelia señalan el principio de un proceso que culminaría con la aparición de Al-Qaeda y su desafío a la superpotencia el 11 de septiembre de 2001. Pero cuando los acontecimientos parecían proporcionar una prueba tangible de la tesis del choque de las civilizaciones en el contexto de la Guerra contra el Terrorismo, la invasión y ocupación de Irak por parte de Estados Unidos creó el terreno de la guerra civil islámica, lanzada con todo el furor a partir del atentado contra la mezquita de Al-Askaría en la ciudad de Samarra, en febrero de

2006. La consecuencia de la ola de revueltas en los países árabes en 2011, finalmente, señala una profundización de la fractura intraintraislámica entre los sunni y los shía, con el ascenso al poder de los Hermanos Musulmanes en Egipto; del partido islamista Al Nahda en Túnez, y el intervencionismo de Turquía, Qatar y Arabia Saudí en la guerra civil en Siria.

El contexto geopolítico de esta confrontación bélica indica una guerra prolongada, similar a la Guerra de los Treinta Años en la Cristiandad. La pregunta, entonces, es si entre ambos fenómenos existen paralelos significativos que permitan concluir acerca de la emergencia de un proceso de secularización en el Islam similar a la secularización europea. En las tres sucesivas partes anteriores se analizó la secularización como estructura histórica, y la perspectiva comparativa reveló que el reformismo islámico era distinto de la Reforma, en el sentido de que se concebía como alternativa a la radicalización islamista; además, era consecuencia del fracaso de una secularización impuesta desde el Estado territorial, formado en el contexto de la fragmentación del espacio de la *Umma* en la pos Primera Guerra Mundial, y de acuerdo con el diseño realizado por el colonialismo europeo, que, sin embargo, en su afán de controlar la religión, no supo delimitar el espacio público de la autoridad estatal y la fe institucionalizada; el reformismo islámico, por último, no proporcionaba respuestas a la fractura intraintraislámica. El ejercicio del análisis comparativo, entonces, no permite concluir acerca de una inminente secularización como resultado de la proyección de la yihad en el siglo XXI. Pero también se dificulta encontrar un paralelo histórico a la guerra religiosa en el Islam que no sea la Guerra de los Treinta Años. Por lo tanto, y sin pecar de determinismo, la pregunta acerca de un eventual Westfalia en el mundo árabe-musulmán sigue siendo relevante para entender el sentido del curso de los acontecimientos dentro del espacio geopolítico de la *Umma*.

Como se advirtió en varias oportunidades al principio, estas reflexiones no creen en la repetición de la historia. La secularización en el mundo árabe-musulmán puede resultar tanto de una fatiga de la propia sociedad de la yihad –externa y en su sentido bélico, por cierto, y no el esfuerzo interno de ejercicio espiritual de purificación del alma– como de un acuerdo interestatal entre Irán, por un lado, y

Arabia Saudí y/o Turquía, por el otro, para promover una nueva página de convivencia y mutua aceptación, que supondrá la represión de los más radicalizados en ambos campos. De todas maneras, el factor de injerencia externa –es decir, la política de Estados Unidos y, en menor medida, sus aliados europeos en el mundo árabe-musulmán– tendrá una relevancia significativa.

Tampoco la secularización en el Islam será idéntica al proceso y la estructura de la secularización en Occidente. Maia Carter Hallward, por ejemplo, propone un entendimiento de la secularización, no como una estructura a priori, sino como una negociación política acerca de un rol aceptado de la religión en la esfera pública, y no un estatus de categoría (2008); el canadiense Charles Taylor, a su vez, propone, según reseña Catherine Halpern, una definición de la secularización –en su ambiciosa historia de 500 años de secularidad occidental, *A Secular Age*, de 800 páginas– y adjudica a la religión un espacio que aparece como “una opción dentro de otras” (2009). Una eventual secularización en el Islam, por lo tanto, podría también significar un proceso, y un resultado, distinto de la experiencia occidental. O quizá invitaría a repensarla en una narrativa distinta a la elaborada en este ensayo...

Referencias

1. Ajami, Fouad. 2006. *The foreigner's gift. The Americans, the Arabs, and the Iraqis in Iraq*. Nueva York: Free Press.
2. An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1996. *Toward an islamic reformation. Civil liberties, human rights, and international law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
3. An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2008. *Islam and the secular state. Negotiating the future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
4. Aslan, Reza. 2006. *No god but God. The origins, evolution, and future of islam*. Nueva York: Random House, Inc.
5. Bagge Lausten, Carsten y Ole Wæver. 2000. In defense of religion: Sacred referent objects for securitization. *Millenium Journal of International Studies* 29 (3): 705-739.

6. Barnavi, Elie y Anthony Rowley. 2006. *Tuez-les tous! La guerre de religion à travers l'histoire VIIe – XXe siècle*. París: Perrin.
7. Baubérot, Jean. 1996. Genèse du concept de laïcité en occident. En *Islam et laïcité. Approches globales et régionales*, bajo la dirección de Michel Bozdémir. París: L'Harmattan.
8. Carter Hallward, Maia. 2008. Situating the "secular": Negotiating the boundary between religion and politics. *International Political Sociology* 2: 1-16.
9. Chebel, Malek. 2006. *L'Islam et la Raison. Le combat des idées*. París: Perrin.
10. Corm, Georges. 2002. *L'Europe et l'Orient. De la balkanization à la libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie*. París: La Découverte.
11. Dacey, Austin. 2008. *The secular conscience. Why belief belongs in public life*. Nueva York: Prometheus Books.
12. Debray, Régis. 2006-2007. Plaidoyer pour le clair-obscur. Entrevista en *Le Nouvel Observateur*, 21 de diciembre-3 de enero, pp. 96-97.
13. Dawkins, Richard. 2006. *The god delusion*. Nueva York: Houghton Mifflin Company.
14. Duffy Toft, Monica. 2007. Getting religion? The puzzling case of Islam and civil war. *International Security* 31 (4): 97-131.
15. Gauchet, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. París: Folio.
16. Hafez, Mohammed M. 2004. *Why muslims rebel. Repression and resistance in the islamic world*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
17. Halman, Loek y Veerle Draulans. 2006. How secular is Europe?. *The British Journal of Sociology* 57 (2): 263-288.
18. Halpern, Catherine. 2009. Repenser la sécularisation. *Sciences Humaines* No. 200, Janvier, p. 24.
19. Harris, Sam. 2005. *The end of faith: Religion, terror, and the future of reason*. Nueva York: W. W. Norton.
20. Hitchens, Christopher. 2007. *God is not great. How religion poisons everything*. Nueva York: Twelve.
21. Hind, Dan. 2008. *The threat to reason. How enlightenment was hijacked and how we can reclaim it*. Nueva York: Verso.
22. Hunter, Shireen T., ed. 2009. *Reformist voices of Islam. Mediating Islam and modernity*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
23. Huntington, Samuel, P. 1996. *The clash of civilization and the remaking of world order*. Nueva York: Simon & Shuster.

24. Jenkins, Philip. 2007. *God's continent. Christianity, Islam, and Europe's religious crisis*. Nueva York: Oxford University Press.
25. Kepel, Gilles. 1992. *La revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris Point/Seuil.
26. Kubalkova, Vendulka. 2003. Towards an International Political Theology. En *Religion in international relations. The return from exile*, eds. Fabio Petito y Pavlos Hatzopoulos, 79-105. Nueva York: Palgrave Macmillan.
27. Lacouture, Jean, Ghassan Tuéni y Gérard D. Khoury. 2002. *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'empire américain*. París: Albin Michel.
28. Lemonnier, Marie. 2006-2007. L'élan brisé. *Le Nouvel Observateur*, 21 de diciembre-3 de enero, p. 93.
29. Lilla, Mark. 2008. The persistence of political theology. *Current History* 57 (705): 41-46.
30. Onfray, Michel. 2005. *Traité d'athéologie*. París: Bernard Grasset.
31. Palomino, Rafael. 2008. Laicidad, laicismo, ética pública: presupuestos en la elaboración de políticas para prevenir la radicalización violenta. *Athena Intelligence Journal* 34, octubre-diciembre. Disponible en internet en: <http://www.athenaintelligence.org/aij-vol3-a19.pdf>
32. Ramadan, Tareq. 2004. *Western Muslims and the future of Islam*. Nueva York: Oxford University Press.
33. Roberti, Jean Claude. 1996. Église orthodoxe et laïcité. En *Islam et laïcité: Approches globales et régionales*, bajo la dirección de Michel Bozdémir. París: L'Harmattan.
34. Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
35. Sanneh, Lamin. 2006. Religion's return. *The Times Literary Supplement*, October 13, n°. 5402, pp. 13-14
36. Selbourne, David. 2005. *The losing battle with Islam*. Nueva York: Prometheus Books.
37. Turam, Berna. 2004. The politics of engagement between Islam and the secular state: Ambivalences of "civil society". *The British Journal of Sociology* 55 (2): 259-281.
38. Walzer, Michael. 2008. *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Trad. Silvia Villegas. Buenos Aires: Katz Editores.