

Si por secularismo entendemos la separación entre religión y política, de modo que toda influencia social de la religión desaparezca, en este caso no cabría duda de que el secularismo sería contrario al islam.

Uno de los debates que genera más pasiones enfrentadas en el mundo islámico es el del secularismo. Se trata de un debate viciado de antemano tanto por la proyección de esquemas propios de la tradición política cristiana occidental, como por la lucha política interna que dinamita los debates. Asistimos desde hace un siglo a la satanización del secularismo por parte de movimientos islamistas, que lo caracterizan como una ideología colonial mediante la cual se pretende destruir el islam, negando cualquier posibilidad a los musulmanes de regirse según las leyes y los principios del islam. Si occidente es el enemigo geográfico e histórico, el secularismo sería su ideología política, del mismo modo que el ateísmo sería su ideología religiosa, el materialismo su filosofía y el capitalismo su sistema económico.

### Las paradojas del secularismo

Casi un siglo de discursos en los cuales tras la palabra secularismo se añade la palabra *kafir* ha dejado una huella difícil de borrar, caracterizando el secularismo como “lo otro” respecto a “lo islámico”. Pero existen otros discursos que establecen puntos de encuentro, e incluso han llegado a unir los conceptos de islam y de laicismo. Algunas citas servirán para dar cuenta de hasta que punto las palabras son escurridizas. En los años cincuenta, el arabista Luis Gardet definía el modo de organizarse de la sociedad islámica como “*una teocracia laica e igualitaria*”. El profesor egipcio Hasan Hanafi ha escrito: “*el islam es en su esencia una religión laica*”. Hace una década, el islamólogo Olivier Carré escribió un libro en el que pretende demostrar que el islam tradicional se configuró como una ‘religión laica’:

“Para la Gran Tradición, profundamente quietista en política, la separación de la religión y la política es una regla. Los ulemas y demás hombres de religión tienen atribuidas funciones religiosas: doctrina, culto, beneficencia y determinados campos del derecho. Por su lado, califas, sultanes, emires, reyes y presidentes desempeñan funciones políticas: impuestos, ejército, ley y policía. Esta separación de los papeles está *doctrinalmente* establecida y justificada. Los tribunales y las escuelas son los espacios de fricción entre ambos poderes, como sucede en cualquier sociedad.”[1]

Más allá de lo acertado o no de estas definiciones, expresiones como éstas ponen en evidencia que existen problemas terminológicos que crean una confusión sobre la concepción coránica de lo político. Todo esto se basa en una imprecisión a la hora de definir tanto el contenido del término islam como del término secularismo. Tal y como afirma Seyyed Hossein Nasr, “*de hecho, no existe ningún término en el árabe o el persa clásico que sea exactamente sinónimo de la palabra ‘secularismo’*.”[2].

Las palabras ‘teocracia’ y ‘secularismo’ surgen en la tradición política occidental, connotada por el cristianismo y la hegemonía de la Iglesia, y no son extrapolables a otras latitudes sin una previa reflexión sobre su significado. Según una definición u otra, podremos afirmar o negar la compatibilidad entre islam y secularismo:

- Si el secularismo es la separación entre la Iglesia y el Estado, en este caso no cabe la menor duda de que dicha separación no afecta al islam, pues los musulmanes no admitimos Iglesia[3]. La idea de unos representantes de Al-lâh en la tierra es idolátrica, algo vedado para los musulmanes. Pero precisamente por ello no habría contradicción alguna entre islam y secularismo.

- Si por secularismo entendemos el rechazo de la religión, que persigue su erradicación y/o acorralamiento en espacios cada vez más reducidos, en este caso sería sin duda contrario al islam, y los musulmanes se opondrían al secularismo.
- Si por secularismo entendemos la neutralidad del Estado y su no identificación con ninguna religión en particular, con miras a crear un espacio público que pueda ser compartido por todos los ciudadanos con indiferencia de la religión que profesen o de que no profesen ninguna... En este caso la coincidencia con el mensaje coránico sobre el pluralismo religioso es completa.
- Si por secularismo entendemos la separación entre religión y política, de modo que toda influencia social de la religión desaparezca, en este caso no cabría duda de que el secularismo sería contrario al islam. Pero debemos admitir que la propia idea de una separación entre religión y política es ilusoria: todo discurso tiene una dimensión política, y negar este hecho constituye ignorancia o hipocresía.

La separación entre religión y política es un mito no verificado. En primer lugar, porque la mayoría de los países europeos reconocen al cristianismo como religión de oficial, o le otorgan privilegios. Esto incluye al Reino Unido, donde la Reina es la Jefa del Estado y la cabeza de la Iglesia anglicana, y donde los obispos ocupan cargos vitalicios en la Cámara de los Lores. Dinamarca y Suecia son países confesionalmente luteranos. La Constitución Noruega consagra a la Iglesia Luterana como la oficial, y establece que el Primer Ministro y al menos el 50% de su gabinete deben ser luteranos. En Grecia, la Iglesia Ortodoxa es considerada oficial por parte del Estado. En los países no explícitamente confesionales, las iglesias cristianas tienen privilegios, incluida Francia. Países como España, Italia o Portugal mantienen acuerdos preferentes con la Iglesia católica, que es ampliamente financiada por el Estado, discriminando a las restantes religiones. En Alemania existe un sistema de financiación regional de las Iglesias cristianas, que no incluye a otras religiones[4]. En definitiva: La idea de la Europa laica es poco más que un mito.

En segundo lugar, y esto es aún más importante: la mayoría de las leyes que rigen en países europeos tienen su origen en el Derecho eclesiástico o en la teología. La propia concepción dominante del Derecho está enraizada en la tradición cristiana occidental. En el origen de occidente, el Derecho, el Poder y la Religión aparecen como intrínsecamente unidos. Actualmente se afirma que se han independizado, pero siguen existiendo relaciones lógicas de dominación conceptual. El cristianismo eclesiástico ha proporcionado al Derecho secular una estructura, incluida la propia base para un determinado concepto de justicia. A lo largo de todos sus cambios, el Derecho mantiene su función básica: la estructura jerárquica, de poder, que conduce inevitablemente al mantenimiento del dominio de unas clases sobre otras. Al igual que la Iglesia, el mundo de la judicatura tiene sus sacerdotes y sus obispos, sus diócesis y sus altos tribunales, desde los que ejerce su poder sobre las masas: condenados y salvados en el altar de la Justicia. Lo mismo podemos aplicar a otras instituciones aparentemente seculares, como la clínica, la escuela, la prisión... Para el pensador católico alemán Carl Schmitt, toda la terminología política sobre la cual se funda el derecho y la política occidentales tiene su origen en conceptos teológicos. Estudiado de cerca, el secularismo aparece como una corriente del pensamiento cristiano occidental.

Por eso se trata de una idea difícil de concretar. Es indudable que existe una separación entre Derecho e institución religiosa, habiendo perdido la Iglesia su control. Pero esta separación se ha producido *desde dentro*. Cuando un cristiano afirma que su religión establece la separación entre los ámbitos religioso, jurídico y político, ¿se trata de una idea religiosa o de una idea laica? No existe problema en admitir que dos discursos pueden coincidir en algún punto. Pero, ¿y si alguien afirma que para él la democracia es un valor religioso? En este caso cabe preguntarse: desde el punto de vista del secularista que pretende erradicar toda influencia religiosa de la política, ¿el hecho de que pueda ser

etiquetado como *religiosa* sería motivo suficiente para descartar la democracia? Lo mismo podemos decir con respecto a valores tales como la igualdad de género o la justicia social... Desde cierto punto de vista, se los pueden considerar como valores religiosos, e incluso mandatos firmemente establecidos por Al-lâh. Y no olvidemos que las primeras feministas occidentales hablaban desde el cristianismo: desde mi perspectiva, el feminismo es un movimiento típicamente religioso. Mi adhesión al feminismo constituye un mandamiento religioso. “*No matarás*”, he aquí un mandamiento religioso que todos los estados secularistas (incluso los más agresivos contra la religión) han hecho suyo... ¿Qué quiere decir esto? Que la delimitación entre lo secular y lo religioso es muy ambigua. Cuando se plantea el secularismo como superación de lo religioso, se pone en evidencia que se trata de un debate viciado por prejuicios previos, según los cuales religión es equivalente a atraso y secularismo equivale a libertades, o según los cuales el secularismo constituye una profanación del ámbito de la religión como vertebrador de convivencia.

Otro prejuicio es el que asocia secularismo a la democracia y los derechos humanos. Se trata de otro mito ampliamente desmentido por la realidad, hasta el punto que algunos autores han planteado la posibilidad de que la realidad sea justamente la contraria. Existen numerosos regímenes laicos no democráticos ni igualitarios, en los cuales los derechos humanos no son respetados. Lo cual demuestra que no existe ningún vínculo esencial entre secularismo y derechos humanos, ni entre secularismo y democracia o entre secularismo e igualdad de género. Y mucho menos entre secularismo y justicia social: en este punto la incompatibilidad parece ser la norma. No hace falta evocar el nazismo o el estalinismo para darse cuenta, basta con mirar a nuestro alrededor. En Francia el laicismo era la ideología de la República mucho antes de la proclamación de los derechos humanos o de que las mujeres tuviesen derecho a voto, en un contexto en el cual los trabajadores eran explotados sin piedad. La emancipación del Estado con respecto a la Iglesia católica no tiene nada que ver con las luchas de los trabajadores, sino con el proceso de concentración de poder en manos del Estado. Actualmente, ¿por qué habrían de considerar el secularismo como una panacea los turcos, los egipcios, los uzbekos, los tunecinos...? Más bien, tienen motivos sobrados para aborrecerlo, los mismos motivos que puede tener una joven iraní para aborrecer la idea de un Estado islámico. Es una cuestión de prioridades y contextos.

A continuación haremos referencia a autores que han abordado el tema desde perspectivas diversas: Sayyid Abul A'la Maududi (India-Pakistán, 1903-1979); Abdessalam Yassine (Marruecos, 1928-); Syed Muhammad Naquib Al-Attas (Malasia, 1931-); Anouar Majid (Marruecos); Abdelkarim Soroush (Irán, 1945-) y Abdullahi an-Na'im (Sudán, 1950-). No escogemos a estos autores por considerarlos más importantes que muchos otros, sino porque pensamos que en conjunto nos ofrecen una visión amplia de las diferentes perspectivas.

### **Abul A'la Maududi: la obligatoriedad del Estado islámico**

A lo largo del último siglo el secularismo ha sido reiteradamente asociado al *kufr* o negación del islam. En el contexto de la fundación de Pakistán (literalmente: “*la tierra de los puros*”) en 1948, el líder y fundador de la *Jamat-e-Islami-e-Hind*, Sayyid Abul A'la Maududi, declaró que todos aquellos que participaran en la política secular eran abanderados de una revuelta contra Al-lâh y su Mensajero, y que debían ser tratados como enemigos por los musulmanes<sup>[5]</sup>. Con esto estaba desafiando las mismas bases del naciente Estado, y el sueño fundacional de Muhammad Ali Jinnah (*Baba-e-Qaum*, el “*padre de la nación*”). Este tipo de discursos son explícitamente totalitarios. El autor identifica la apuesta por un Estado islámico con la perspectiva islámica, y sitúa frente a ellas al resto de las fuerzas políticas, como enemigos del islam. Lo que Maududi defendió es la creación de “*un Estado islámico*”, como un imperativo religioso, y no meramente de

*“un Estado para musulmanes”*. El hecho de que la Constitución de Pakistán reconociese al país como una “República islámica” no significa nada para él, sino una confusión de términos: desde el momento en que se admite el derecho de los gobernantes y del sistema judicial de elaborar leyes al margen de la *sharia*, este Estado deja de ser considerado automáticamente como *islámico*.

Por “Estado islámico”, Maududi entiende un Estado en el cual la soberanía reside exclusivamente en Al-lâh, y en la cual la misión del gobierno se limita a ejercer el califato (vicerregencia o agencia) y aplicar las leyes de Al-lâh[6]. Las tres bases del Estado islámico son el *tawhid* (la Unicidad divina), la *risala* (el mensaje revelado) y la *khilafa* (califato). El islam es un sistema completo de vida. La *sharia* debe regir todas las actividades, públicas y privadas: la administración del Estado, los derechos y deberes de los ciudadanos, las relaciones familiares, el sistema judicial, los asuntos económicos y sociales, y todo lo que se refiera a la paz y la guerra o las relaciones internacionales. Maududi califica este Estado como una “teo-democracia”[7], en la cual los ciudadanos comparten la responsabilidad de vivir como siervos de Al-lâh, de acuerdo a la legislación divina. Alguien ha escrito que esta es una extraña forma de democracia, en la cual los legisladores no tienen derecho a legislar, y los votantes se limitarían a reafirmar su sumisión a las leyes divinas, sobre las cuales carecen de la menor capacidad de decisión. Pero esta opinión obvia el hecho de que muchas de las leyes que deben ser implementadas en un Estado islámico no son meras aplicaciones literales de leyes que se encuentren enunciadas en el Corán o en la Sunna, sino que deben ser extraídas mediante un *iyythad* o esfuerzo interpretativo. Es en este punto donde si existe espacio para “una soberanía popular limitada”: la consulta mutua decide la forma que debe adoptar el califato. Maududi entiende este último como un “*califato popular*”: todos y cada uno de los musulmanes es un potencial califa de Al-lâh sobre la tierra, responsable de “ordenar el bien y prohibir el mal”. De ahí su rechazo a cualquier forma de dictadura de unos pocos sobre el conjunto de las masas: todos los musulmanes son hermanos e iguales ante Al-lâh.

En el contexto de la formación de Pakistán, Maududi propuso el establecimiento de un emirato surgido de una asamblea de sabios elegidos por voto popular. El poder legislativo pertenecería a la asamblea, pero el Emir tendría voto de calidad. En caso de que hubiera empate o de que el asunto a tratar lo requiriese, Maududi propone celebrar un referéndum, sobre la base de que las decisiones más importantes deben ser validadas por la mayoría. Más importante: Maududi recalca que el objetivo del islam no es el obligar a los creyentes a obedecer las leyes de Al-lâh, sino que las leyes de Al-lâh tienen por objetivo establecer la igualdad y la justicia entre los humanos. Esta es la prueba de fuego del Estado islámico: la erradicación de la corrupción y la injusticia, de la desigualdad social y la pobreza. Pero Maududi también afirma la obligación por parte del Estado de erradicar prácticas sociales que se consideren contrarias a los principios del islam, si es necesario mediante el ejercicio del “poder coercitivo”. En este Estado, los no-musulmanes quedan relegados a una situación subalterna. El Estado islámico debe garantizar su derecho a ejercer su religión y sus propias costumbres, pero no tienen derecho a participar en los asuntos del Estado ni en la toma de decisiones colectivas.

### **Abdessalam Yassine: islamizar la modernidad**

El discurso de Maududi (que hemos resumido de forma harto esquemática) corresponde al momento “fuerte” de los movimientos islamistas, cuando la apuesta por un Estado islámico se presentaba como una apuesta radical por la construcción de una alternativa a cualquier modelo importado de occidente. Lo que caracteriza este discurso es la radical oposición entre islam y secularismo, como mundos enfrentados entre los cuales no existe posibilidad de coexistencia. Más modernamente, el líder del movimiento islamista marroquí *al-Adl wa al-Ihsan*, Abdessalam Yassine, ha mostrado en numerosas ocasiones

su oposición al secularismo. Yassine inicia su libro *The Muslim Mind on Trial*<sup>[8]</sup> con una confrontación casi apocalíptica entre “la mente materialista y cientifista, que bebe en los pozos de la secularidad”, y “la mente musulmana, de aquellos creyentes que sirven a Al-lâh, y que beben en las fuentes de la Revelación”.

La mente secular es materialista, especulativa, autónoma, individualista y profana, preocupada únicamente por los asuntos de este mundo y cerrada a las realidades de lo oculto. Yassine la califica alternativamente como secular, científica, materialista o filosófica. No hay posibilidad de entendimiento entre una persona imbuida de esta mentalidad y un buen musulmán, pues ambos habitan en el mismo planeta pero viven en dimensiones diferentes. No es sólo cuestión de ideas, sino una diferenciación esencial. Por mucho que acumule saber, a la persona de mente materialista no le servirá de nada. A no ser que se abra a la *rahma* de Al-lâh. Entonces podrá recuperar su *fiṭrah* e igualarse con su hermano, el iletrado pero lleno de fe musulmán cualquiera... Ni que decir tiene que esta oposición secularismo-islam es maniquea. Pero sirve al propósito de su autor: territorializar su proyecto, establecer la frontera entre un discurso y otro, proponerse como alternativa ante un orden de cosas previo, del cual se sabe marginado. En un primer momento, el secularismo le sirve al islamista para definirse, como opuesto con el cual no hay posibilidad de encuentro.

Como respuesta, el proyecto político y social propuesto por Yassine pasa por *Islamizar la modernidad*, título de uno de sus libros, publicado el año 1998. Este enunciado no es nuevo, se trata de un slogan recurrente entre los movimientos islamistas, como respuesta y desafío a aquellos que hablan de “modernizar el islam”, una idea que Yassine equipara a la idea ilustrada de “civilizar a los pueblos primitivos”. Yassine concibe su libro como una invitación al mundo moderno a volver a Al-lâh, como única solución a los males que lo aquejan, una medicina para “el hombre moderno enfermo de modernidad”. El orden social impuesto por el secularismo se basa en el individualismo exacerbado, la manipulación de las pasiones, la precariedad ecológica y las desigualdades norte-sur. Yassine considera el darwinismo (al que llama “el postulado bestial”) como un componente de este nuevo orden, una sociedad más cruel que la de la jungla, donde el más fuerte se impone al débil. Un Nuevo Orden Mundial que se impone al mundo entero mediante la violencia.

Un breve repaso por la historia le permite a Yassine presentar el secularismo como una continuación de las Cruzadas medievales, y hablar de la “cruzada secular”. Cita a Renan, quien escribió unos años antes de la colonización de Argelia: “En este momento, un motivo esencial para la expansión de la civilización occidental es la destrucción del islam”. Cita también un informe de una comisión del Parlamento francés, de 1833, que describe la actuación de las tropas coloniales: “Hemos profanado templos, tumbas y casas consideradas como santuarios por los musulmanes. Hemos degollado a poblaciones enteras que luego se mostró que eran inocentes...”. Estos son los años donde se gesta la *laïcité* francesa. ¿Alguien se atreve a sostener que lo uno y lo otro, obras del mismo sistema, no tienen relación? La situación de Argelia a finales del siglo XX sigue estando marcada por esta oscura historia, con el ejército francés actuando a sus anchas y cometiendo todo tipo de crímenes que luego serían imputados a los islamistas, tras la anulación de unas elecciones ganadas por estos ampliamente... Y todo ello en nombre de la democracia y del secularismo. Todo ello confirma una evidencia:

“La secularización que constituye un logro positivo en la historia de Francia es, en la experiencia de los musulmanes, el arma mediante la cual los franceses vinieron al Norte de África y destruyeron su libertad”. <sup>[9]</sup>

Yassine denuncia el totalitarismo y la violencia que acompañan a la modernidad, su incapacidad de entender o simplemente escuchar cualquier idea que salga de la lógica del secularismo: “la arena de la política global no tiene espacio para un islam llamando



*insistentemente a su puerta*... A pesar de ello,

“Se acerca el día en el cual un más sabio mundo post-moderno sera todo oídos para escuchar el Mensaje del islam, preparado y abierto para aceptar lo que el islam propone y, si Dios quiere, a ser inspirado por la sabiduría del islam. Un mundo más sabio entenderá que el islam es sometimiento a Dios. Aprenderá a mirar fijamente a la amplitud del mar abierto, y a llevar las sales en su viaje hacia la tierra de la libertad, la libertad del siervo de Dios, que no reconoce otra soberanía que la del Único Creador, que no obedece otra ley que la Ley del Maestro del Universo, Dios”. [10]

A la modernidad secular occidental, opone una modernidad islamizada. Islamizar la modernidad significa la transformación de un estado de cosas que se siente alienante y destructivo, mediante la total entrega a Al-lâh. Pero, precisamente esta expresión une dos palabras que se presentaban como radicalmente separadas. Yassine no plantea la vuelta a un pasado mítico o a un paradigma pre-moderno, sino mirar hacia el futuro y tomar de la modernidad occidental todo aquello que pueda ayudar a lograr los objetivos supremos del islam. En este punto, Sheij Yassine traza una serie de similitudes entre el concepto islámico y secular de democracia. Habla de elegir democráticamente a los gobernantes y de garantizar los derechos humanos, a los que considera como “*un logro de la modernidad*”. E incluso propone que los jueces sean elegidos, como en el modelo americano:

“El sistema americano es excelente: los jueces elegidos son observados de cerca por la población interesada, y se les puede reclamar cuando se lo considere necesario... Es bueno señalar que el ideal de la separación de los tres poderes todavía permanece como un objetivo a ser alcanzado, incluso en sociedades fundamentalmente democráticas; la tarea entre nosotros será todavía más ardua. La libertad de expresión es una de las instituciones democráticas más deseables. Nada puede ocupar el lugar de una prensa libre y diversa dirigida por profesionales comprometidos a exponer y denunciar los males...” [11]

Después de todo, parece que la modernidad y el secularismo no eran tan malos, o por lo menos, puede decirse que hay mucho que aprovechar de ellos. Por otro lado, la secularización permite realizar en occidente la misión suprema de propagar el islam...

Sea cual sea nuestra pelea con el divorcio de Estado de la Iglesia, y sus corolario liberal y liberador, la democracia y los derechos del hombre, afortunadamente, abren las amplias vías que nos conducen a las conciencias individuales de los occidentales, separadas de la espiritualidad y privadas de dirección. Nuestro más sincero y querido voto es dar a conocer el Mensaje del islam, no el de hacer la guerra y generar odio entre las gentes. La democracia secular, con la cual vamos a mantener una distancia a lo largo del proceso, es nuestra aliada desde el momento en que permite a la gente abrazar la verdad de su elección, y la elección de su verdad. Esto puede sorprender a los militantes de causas políticas —para nosotros, la preeminencia de lanzar la llamada al islam a las conciencias individuales condiciona el resto. Los combates políticos y económicos, el desarrollo de nuestros países atrasados, saqueados por el neocapitalismo global— estos son asuntos muy importantes, pero el derecho de la humanidad de saber la verdad sobre su ser sigue siendo el ultimo objetivo. [12]

### **Muhammad Naquib Al-Attas: genealogía del secularismo**

Un libro que ha influido enormemente en los debates es el de Syed Muhammad Naquib Al-Attas[13], *Islam and Secularism*[14]. Escrito en 1978, se trata de una aproximación original a la problemática del islam contemporáneo, desde la perspectiva centrada en la educación y en ofrecer una respuesta a la enorme difusión de las ciencias modernas en el mundo islámico, unas ciencias que su autor reconoce como viciadas por el secularismo.

Attas analiza el origen y la utilización de los conceptos 'secular', 'secularización' y 'laicidad' en sociólogos y teólogos europeos (como Max Weber, Cornelis van Peursen o Harvey Cox). En un primer momento, pone de manifiesto el origen eclesiástico del término latino *saeculum* (secular o seglar), cuyo sentido latente permanece. Dentro de la Iglesia, se refiere a aquella persona que no posee conocimientos, iletrada. La palabra laico proviene de 'lego': el miembro de la iglesia que no ha recibido ordenes sacerdotales y no pertenece por ello al espacio de lo sagrado. Es miembro de la Iglesia, pero no ha sido consagrado para predicar el Evangelio y administrar los sacramentos. El secularismo tiene su origen en una tradición eclesiástica, en la cual existe una tensión entre la herencia griega y la hebrea (la famosa dicotomía entre "Atenas o Jerusalén"). En este sentido, Attas resalta su pertenencia a un ámbito histórico-cultural extraño a la cosmovisión islámica:

"No hay un equivalente en el islam para el concepto *secular*, especialmente porque no hay equivalente a 'iglesia' o 'clero', y a que el islam no concede que haya una dicotomía entre lo sagrado y lo profano, lo cual inmediatamente implica una degradación de un mundo profano".

En el islam no existe tal degradación del mundo como espacio profano, frente a lo sagrado. Cuando los cristianos árabes tradujeron el término secular utilizaron la palabra *dunyawi*, lo mundano, que aparece de forma reiterada en el Corán. Pero esta no tiene la connotación profana de la palabra secular. Es cierto que el Corán llama a los musulmanes a alejarse de los engaños de este mundo (*dunya*), pero esto no implica el establecimiento de una dualidad. Más bien, el Corán enseña que el mundo es el lugar de manifestación de Al-lâh, llama a los musulmanes a dirigir su mirada hacia él, para tratar de comprenderlo, y nos invita a disfrutar de sus placeres de la vida de forma equilibrada, con la conciencia puesta en el Creador antes que en lo creado. Por el contrario, la dimensión de lo profano-secular esta presente en el pensamiento cristiano medieval. Pero el concepto ha evolucionado de lo espacial hacia lo temporal, de modo que en el siglo XX el secularismo ha pasado a designar un proceso histórico, vinculado a la modernidad occidental. Secular significa "*perteneciente a nuestro tiempo*", "*ésta época*", pero también "*los acontecimientos de este mundo*".

Attas se apoya en Weber para mostrar que dicho proceso tiene una serie de consecuencias inaceptables para los musulmanes. No se trata de la separación entre la Iglesia y el Estado, contra lo que nada puede tener el musulmán, sino de las implicaciones culturales y sociales del proceso histórico al que alude la palabra secularismo:

"Debemos prestar atención al hecho de que la secularización, tal y como tiene lugar en el mundo islámico, afecta nuestras creencias y forma de vida... causando confusión en nuestra mentalidad (...) La secularización es definida como "la liberación del hombre primero de lo religioso y después del control metafísico sobre su razón y su lenguaje". Es la configuración del mundo liberada de concepciones religiosas; la disipación de todas las cosmovisiones cerradas; la ruptura con todos los mitos sobrenaturales y símbolos sagrados; es la "desfatalización" de la historia; el descubrimiento por parte del hombre de que el mundo está en sus manos, que ya no puede culpar a la Fortuna o a las Furias por lo que hace con él; es el hombre desviando su atención de los mundos situados en el más allá hacia este mundo y este tiempo. La secularización no sólo abarca los aspectos políticos y sociales de la vida, sino también de forma inevitable lo cultural, pues anuncia "la desaparición de la determinación religiosa de los símbolos de integración cultural". Implica un proceso histórico irreversible en el que la cultura y la sociedad son "liberados de la tutela religiosa y metafísica de las cosmovisiones cerradas". Es considerada como una "liberación progresiva", y su producto final es el relativismo histórico. Por lo tanto, según ellos, la historia es un proceso de secularización. Los componentes integrantes de la secularización son "el desencantamiento de la naturaleza", la "desacralización de la

política”, y el “desconsagración de los valores”. Por desencantamiento de la naturaleza – un término y concepto tomado del sociólogo alemán Max Weber- quieren decir “la liberación de la naturaleza de sus sugerencias religiosas”, lo cual significa privar a la naturaleza de su significado espiritual, para que el hombre pueda actuar sobre ella como le plazca, y hacer uso de ella según sus necesidades y sus planes, y así crear un cambio histórico y el “desarrollo”. La desconsagración de la política significa “la abolición de la legitimidad sagrada de la autoridad y del poder político”, como requisito previo al cambio político y por tanto también el cambio social que permita la aparición de los procesos históricos. Por la desconsagración de los valores quieren decir “presentar como relativas y transitorias todas las creaciones culturales y sistemas de valores”, lo cual para ellos incluye la religión y cualquier visión del mundo que tenga un significado último y final, de forma que el futuro quede abierto al cambio, y el hombre sea libre de crear dichos cambios y de sumergirse en el proceso ‘evolutivo’. (...) La secularización, en el sentido moderno descrito, y que está sucediendo en la actualidad, es un proceso sin duda opuesto a la religión; es un programa filosófico o una ideología que pretende destruir los fundamentos mismos de la religión”. [15]

Lo interesante de esta larga cita es que demuestra hasta que punto los primeros teóricos de la secularización la concibieron realmente como un proceso de superación de un estadio religioso, asociado a la edad infantil de la humanidad que debía superarse (idea de progreso). Attas encadena citas de sociólogos occidentales, para mostrar que existe un proyecto anti-religioso del cual muchos musulmanes ni siquiera son conscientes. Esta secularización es indisoluble de la occidentalización, presentada como un proyecto monolítico y una ideología que amenaza la identidad y los valores de los musulmanes. A partir de aquí, se trata de defenderse de un proceso que esta en marcha, y de generar una alternativa islámica a la modernidad occidental. Para Attas, el problema es que esta alternativa no puede realizarse como una vuelta a un pasado mítico, dando la espalda al conocimiento generado por las ciencias modernas. Pero el secularismo es la ideología subyacente en muchas de las ciencias modernas, tal y como se enseñan en las escuelas y universidades del mundo islámico, de forma que chocan y minan la ética islámica, creando una fractura en “la Mente musulmana”. Como alternativa, a-Attas propone la “*islamización del conocimiento*”, como el proceso de renovación y de sustitución del conocimiento islámico tradicional, que permitiría a los musulmanes hacer suyas estas nuevas formas de conocimiento, tan necesarias para poder aplicar los principios del islam en el presente. Este nuevo conocimiento se basa en conceptos coránicos centrales como el *tawhid*, *‘adl*, *adab*, *ilm* o *hikma*.

Attas rechaza la eliminación de lo religioso de la esfera política, reivindica el derecho de los musulmanes a regirse por sus propios valores y tradiciones. Ahora bien, esto no quiere decir que el concepto islámico de gobierno pueda ser catalogado como ‘teocrático’.

“Existe una confusión en la mente musulmana, consistente en malinterpretar el estado secular islámico poniéndolo en oposición al estado teocrático. Pero, desde el momento en que al islam no le afecta la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, ¿cómo se pueden oponer el estado teocrático al estado secular? Un estado islámico no es ni totalmente teocrático ni totalmente secular. Un estado musulmán que se llame a si mismo o sea calificado por los demás como “secular”, no tiene necesariamente que renunciar a la naturaleza del significado espiritual; no tiene necesariamente que negar los valores religiosos en la política y en los asuntos humanos; no tiene necesariamente que oponerse al saber religioso y a la educación religiosa...” [16]

Así pues, tras la diatriba contra la secularización, Attas abre una puerta a un sistema que podría calificarse como híbrido, sin que sepamos a ciencia cierta en que consistiría.

**Anouar Majid: es secularismo como ideología del capitalismo**



Con Anouar Majid<sup>[17]</sup> nos situamos en una perspectiva muy diferente, que sin embargo encuentra algunos puntos de similitud con la perspectiva islamista. Se trata de un intelectual marroquí culturalmente musulmán, pero no creyente, que sin embargo rechaza la secularización y afirma el derecho de los musulmanes a plantear alternativas. Hemos querido incluir aquí su crítica del secularismo precisamente porque no tiene motivaciones ni raíces religiosas:

“Mi defensa de los derechos de los musulmanes a mantener sus identidades y memorias está motivado exclusivamente por mi firme convicción de que sólo una segura, progresiva, las tradiciones indígenas, cultivadas a través de largos periodos, puede sostener una significativa diversidad global y crear alternativas eficaces a los efectos desculturizadores (*deculturing*) del capitalismo”<sup>[18]</sup>.

Desde una perspectiva teórica post-colonial y poli-céntrica, Majid critica las pretensiones de universalismo del secularismo. Pone en duda la pretensión de que el secularismo sea la separación entre la religión y el Estado, tal y como pretende la propaganda oficial. Más bien, el secularismo se presenta como la recusación de los valores absolutos (tanto éticos como epistemológicos), de modo que el mundo (lo cual incluye tanto a los hombres como al resto de la naturaleza) devenga un mero objeto utilitario, dispuesto para su explotación. En relación al mundo islámico, el secularismo es un instrumento para minar las resistencias islámicas a las políticas neo-liberales promovidas por la globalización corporativa. Existe una “semejanza estructural” entre la epistemología secular y el imperialismo, igual que entre ambos y el capitalismo. A este respecto, Majid cita una frase de Samuel Huntington: “*lo que es universalismo para occidente, es imperialismo para el resto*”.

Para Majid, el secularismo es la ideología del capitalismo. Es necesario abordar las relaciones entre islam y secularismo desde una perspectiva histórica, pues permanece indisolublemente unido a sus orígenes culturales. El secularismo es una concepción del mundo surgida en la estela de la Ilustración europea, y por ello connotada por la crítica ilustrada de la religión. Piensa la religión como parte de un viejo paradigma, vinculado al dogmatismo y al totalitarismo. Al hacerlo, convoca y reivindica las visiones totalitarias del islam. Las necesita para reafirmarse, y por ello se centra obsesivamente en ellas, ninguneando todos aquellos aspectos de la tradición y de la historia islámica que no se adaptan a una visión negativa de la religión, previamente establecida. El secularismo proyecta sobre el islam el pasado de occidente, y renueva así el mito que le da sentido: la lucha contra las visiones oscurantistas de la religión. El viejo anti-clericalismo revive ante el islam, en un momento en el cual el cristianismo parece subyugado por la lógica del capitalismo. Pero al hacerlo, insta una serie de dicotomías tales como religión *versus* razón, tradición *versus* modernidad, arcaísmo *versus* progreso.

A partir de ahí, se comprende la reacción islamista identitaria, ya que la propia esencia del imperialismo occidental ha convertido la religión en el elemento de resistencia a todas sus estrategias de dominio (y Anouar Majid traza un paralelismo con la teología de la liberación en Latinoamérica). En el mundo islámico, esta reacción ha conducido a la imposición de una visión reaccionaria de la *sharia*, que no respeta los derechos de las mujeres y las minorías religiosas. Pero esta reacción permanece presa de las falsas dicotomías impuestas por la visión occidental, proponiendo :

“La inmensa mayoría de los musulmanes , atrapados entre el fundamentalismo secular y religioso, se han convertido en el ‘pueblo’ cuya existencia es explotada de forma oportunista por las partes contendientes”.<sup>[19]</sup>

Frente a esta falsa dicotomía, es necesaria una re-teorización de conceptos como liberalismo, estado-nación, derechos individuales, etc. Sólo partiendo de una crítica al euro-centrismo inherente a estas nociones es posible formular alternativas a la

dominación en ciernes. Mientras no se cuestione su adopción acrítica, el intelectual post-colonial permanece incapaz de hablar *para* su sociedad, y se condena a ser un agente de la aculturación. Dicho de otro modo: la afirmación cultural progresista es el único medio de combatir la alienación causada por el capitalismo y el fundamentalismo religioso:

“El islam es lo suficientemente amplio para permitir diferentes interpretaciones y contestaciones democráticas genuinas. Un musulmán no necesita ser ‘secular’ para creer en las virtudes universales de la justicia social y la inviolabilidad de la dignidad humana... Entonces, ¿cómo concebimos una época milenaria en la cual el islam es redefinido como una cultura progresista que participa activamente en la construcción de una más igualitaria y multicultural civilización mundial?”[20]

La crítica de Majid al secularismo es entonces paralela a la crítica al islamismo reaccionario que ha dominado el islam político durante el siglo XX (del cual Maududi sería un buen ejemplo), especialmente a la pretensión de que una sociedad moderna pueda gobernarse mediante la aplicación de leyes elaboradas hace cientos de años, en contextos totalmente diferentes. Frente a este islam clerical y legalista, piensa que la resistencia al binomio capitalismo-secularismo sólo puede originarse dentro de las corrientes progresistas dentro del islam:

“Las sociedades necesitan lograr un equilibrio entre las necesidades individuales y comunales, y las interpretaciones progresistas del islam ofrecen justo una respuesta a la modernidad secular”. [21]

El autor cita el socialismo islámico de Mahmoud Muhámmad Taha. También cita a Fazlur Rahman, Nasr Abu Zayd, Muhammad Sa‘id al-‘Ashmawi y Hassan Hanafi, teólogos e intelectuales musulmanes que han apostado por una lectura renovadora del Corán, que destaca su mensaje social e igualitario. En este sentido, Majid argumenta en favor del feminismo islámico, como alternativa al mismo tiempo al islam patriarcal y al imperialismo cultural occidental. Este es el tipo de alternativa que puede ayudar a la construcción de un mundo policéntrico.

### **Abdelkarim Soroush: democracia islámica**

Abdelkarim Soroush[22] ha teorizado sobre las relaciones entre el islam y la secularización, desde una perspectiva sociológica[23]. Distingue entre varios aspectos de la secularización. El más evidente (y para él deseable) es lo que califica como secularización objetiva: la *separación* entre el poder político y las instituciones religiosas. Luego existe un segundo aspecto subjetivo (y para él no deseable) que califica como *profanación*. Giorgio Agamben ha recordado que el término profanación tiene su origen en el derecho romano, y está relacionado con la idea de sustraer una cosa del ámbito de lo sagrado para disponerla para la venta, lo cual conecta con la crítica de Attas y Majid. El capitalismo avanza mediante profanaciones sucesivas:

“Se trata de un término que proviene de la esfera del derecho y la religión romana: profanación. Los juristas romanos sabían perfectamente qué significaba ‘profanar’. Sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, eran sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre. Sacrilego era todo acto que violara o infringiera esta especial indisponibilidad, que las reservaba exclusivamente a los dioses celestes (y entonces eran llamadas propiamente ‘sagradas’) o infernales (en este caso, se las llamaba simplemente ‘religiosas’). Y si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituir al libre uso de los hombres.” [24]

Esta profanación aparece anunciada en los textos de algunos de los padres de la sociología occidental (como los citados por Attas), quienes pensaron que el secularismo

conduciría en un primer momento a relegar las creencias al ámbito privado, y de ahí a su lenta desaparición o conservación en forma de folclore. Pero estas previsiones (o meras proyecciones de una ideología previa, algo que puede decirse en general de la sociología) fallaron, de modo que actualmente la religión se ha transformado y se manifiesta en todos los órdenes como una fuerza pujante. Soroush distingue tres reacciones básicas ante la secularización:

1. Revivalismo reactivo, que rechaza y entra en competición con la modernidad y/ o el secularismo, manifestándose en movimientos que tratan de fijar la tradición en estructuras rígidas (muy poco tradicionales, por otro lado).
2. Revivalismo reflexivo, que no se preocupa de combatir la modernidad sino de adaptarse a ella. Reconoce su fuerza e ímpetu de la modernidad, aunque es crítico con sus patologías y pretende aportar soluciones desde el ámbito religioso.
3. Modernismo laico radical, basado depreciación de la religión y en la consideración de la secularización como una superación de la religión, considerada como un estadio primitivo de la humanidad.

La primera y la tercera opciones coinciden en considerar que el secularismo significa, inevitablemente, una profanación de la religión. Para los laicistas esto sería positivo, mientras para los revivalistas reactivos sería motivo de rechazo frontal de la separación entre religión y Estado. Esta coincidencia entre ambos polos no es casual. En ambos casos, se piensa la sociedad como proyección/proyecto del Estado, deduciendo que la eliminación de la religión de las instituciones públicas implicaría su eliminación de la sociedad. Pero esto no ha sucedido, y en vez de a su desaparición hemos asistido a un *revival* de la religión. Este *revival* es tan fuerte en occidente (excepto, tal vez, la Europa del noroeste) como en el resto del planeta, y es probable que no haya un país en el mundo con tan alto grado de religiosidad que los EEUU. Lo cual muestra que la secularización del Estado y la secularización de la sociedad no son fenómenos paralelos. Todo lo contrario: la experiencia iraní muestra como la islamización radical de las instituciones conduce (paradójicamente) a la secularización imparable de la sociedad. Lo mismo podríamos decir de la España franquista (1939-1974): la dictadura militar, apoyada en la Iglesia católica y cuya ideología fue el nacional-catolicismo, dio lugar a una de las sociedades más secularizadas de Europa, como reacción popular a la utilización de la religión por parte del Estado, vaciándola de sus contenidos trascendentes. ¿Quién profana pues la religión? Se podría decir que la identificación entre religión y Estado implica ya esta profanación. Por el contrario, si vemos los casos de países de población musulmana en los cuales el Estado ha practicado un secularismo agresivo, como puedan ser Túnez o Turquía, vemos como el islam sigue siendo seguido por la mayoría de la población. Aunque también hay que decir que en muchas ocasiones de forma difusa, pues se han perdido los mecanismos de transmisión del saber, a causa de la política agresiva del Estado.

Frente a estas dos opciones (revivalismo reactivo y modernismo laico radical), Soroush plantea una tercera vía: la posibilidad de una secularización no profanadora de la religión. Si bien rechaza la reducción del islam a una ideología política, acepta que en una sociedad religiosa la política inevitablemente debe adquirir una forma religiosa: de ahí que tenga sentido la aceptación del concepto de “democracia islámica”. Soroush no propone un sistema o procedimientos concretos que permitan poner en práctica esta “democracia religiosa”. Según él, no puede derivarse del Corán una doctrina explícita o una fórmula mágica para la creación, puesta en práctica o el mantenimiento de un gobierno islámico. El papel que el islam puede desempeñar se limita al establecimiento de un marco jurídico que incorpore el derecho islámico, además de ofrecerle orientaciones éticas generales. Nada impide que valores sobre los que se asienta una Constitución de un Estado secular sean de origen religioso, ni que determinadas leyes tengan un origen religioso. De hecho,

la mayoría de las leyes que rigen en los países occidentales que se consideran a si mismos como seculares, tienen origen religioso. ¿Por qué no habría de suceder lo mismo en el mundo islámico?

### **Abdullahi an-Naim: el futuro de la sharia**

El debate sobre el secularismo nos conduce una vez más a la pregunta clave: ¿cuál es el papel de la *sharia* en el siglo XXI? ¿Acaso no tienen derecho los musulmanes a construir la sociedad en la que viven según los principios del Mensaje del Corán? Si nos remitimos al Corán, no únicamente se trata de un derecho, sino de una obligación:

**Quienes no juzgan de acuerdo con lo que Al-lâh ha hecho descender, esos, precisamente, son los que niegan la verdad.**  
(Corán 5:44)

Ahora bien, ¿qué significa juzgar de acuerdo a lo que Al-lâh ha revelado, implica este mandato la aplicación de esta norma revelada por parte del Estado? ¿O más bien este versículo alude a los creyentes en tanto que individuos? Esta última lectura, ¿no implicaría la renuncia a la dimensión comunitaria del islam?

El problema es que actualmente, bajo la etiqueta de un “Estado islámico”, los modelos existentes son teocracias con una concepción reaccionaria del poder político, como emanado de una autoridad divina. Países en los cuales se implementan castigos corporales y las mujeres son discriminadas, el Estado controla férreamente la educación y los medios de comunicación, imponiendo una visión totalitaria y castradora del islam. En estas circunstancias, parece lógico que tantos musulmanes hayan llegado a la conclusión de que el secularismo es la única salida. El fracaso del islam político pesa como una losa en todos los debates, haciendo inconcebible la posibilidad de una aplicación distinta de la *sharia*, no como instrumento de poder, sino como un camino hacia la Fuente que pertenece a todos los musulmanes y las musulmanas. Pues ellos y ellas son quienes deben recorrer el camino, seguir la vía revelada en la medida de sus capacidades, de sus circunstancias y de su propio entendimiento. Si esto es así, si queremos seguir pensando en el islam como un camino espiritual basado en la libre aceptación de los creyentes, parece evidente que no hay lugar para una visión de la Sharia como ley del Estado impuesta por la fuerza.

El pensador sudanés Abdullahi an-Naim<sup>[25]</sup>, ha argumentado que, si bien la *sharia* seguirá jugando un papel significativo en las sociedades musulmanas, debemos ser conscientes de que en el momento en que unas prescripciones llamadas “leyes de la *sharia*” son implementadas por el Estado, en realidad dejan de pertenecer al dominio de la ley sagrada y pasan a ser leyes seculares. La pretensión de gobernar según la *sharia* no es más que una estrategia política con miras de obtener el poder, mediante la coacción y el engaño: si los islamistas pretenden gobernar según la “ley de Al-lâh”, oponerse a ellos podría ser visto como oponerse a Al-lâh. Sin embargo, la idea de un Estado moderno regido por las leyes del islam es una contradicción en términos. La propia estructura del Estado implica secularismo, y eso no lo puede cambiar el hecho de que este se revista de una apariencia religiosa. Si el Estado ordena llevar *hiyab* a las mujeres, no llevar *hiyab* ya no implica desobedecer a Al-lâh sino al Estado. Para que una norma pueda ser considerada como islámica, debe basarse en su aceptación libre por parte de los musulmanes, como acto de adoración realizado con la intención de servir a Al-lâh. Y esto implica precisamente el convencimiento personal de que dicha norma emana de Al-lâh, lo cual es un asunto de conciencia que no puede ser resuelto mediante la imposición de una interpretación determinada en nombre de Al-lâh por parte del Estado. De ahí se deriva una paradoja: un auto-proclamado “Estado islámico” es en realidad un Estado donde se impide a los musulmanes el seguir la *sharia* por propia convicción. En realidad los Estados que se llaman a si mismo “islámicos” han desplazado la *sharia* como ley

revelada, la han vaciado de sentido al instrumentalizarla, con el consiguiente prejuicio hacia el islam y hacia los musulmanes. Es precisamente la naturaleza de la *sharia* como una norma divina lo que constituye un desafío al Estado, pues otorga un poder de objeción de conciencia a los ciudadanos en base a sus convicciones, como seguidores de una tradición revelada, basada en el sometimiento exclusivo a Al-lâh y en la emancipación de los seres humanos frente a los poderes de este mundo. Precisamente este es el papel que la *sharia* deberá tener en el futuro, como instrumento de emancipación de la sociedad civil frente al Estado.

Ahora bien: esto no significa negar la conexión entre el islam y la política, o el hecho de que exista una dimensión política en el Mensaje del Corán. Los llamados a la separación entre el islam y el Estado no conducen al quietismo, sino a una implicación más profunda de los musulmanes con su sociedad. El mensaje coránico conmina a los musulmanes a establecer la justicia y a combatir la tiranía. Los musulmanes tienen pleno derecho a querer que los principios del islam guíen las sociedades musulmanas. La paradoja estriba en que el islam es (desde el punto de vista de los movimientos progresistas) esencialmente democrático, defiende la libertad religiosa y de conciencia, la igualdad de género y la justicia distributiva. Siendo así, no habría problema con la idea de una sociedad gobernada por los principios del islam. Al revés: esta es una aspiración legítima. Aunque sepamos que el marco de realización de esta aspiración debe eludir las patologías de la utopía política islamista. Volvamos al discurso de Abdullahi an-Naim:

“Mi propósito es el afirmar y apoyar la separación institucional entre el islam y el Estado, la cual es necesaria para que la *sharia* tenga su propio positivo e iluminador papel en la vida de los musulmanes y de las sociedades musulmanas... Esto no significa que el islam y la política deban ser separados, pues su separación no es ni necesaria ni deseable. La separación entre el islam y el Estado, al mismo tiempo que se mantiene la conexión entre el islam y la política, permite la implementación de los principios del islam en la política oficial y en la legislación, aunque sujetos a unas garantías... Esto no significa que el Estado pueda o deba ser completamente neutral, pues es una institución política que se supone debe ser influenciada por los intereses y las preocupaciones de los ciudadanos. Por tanto, la legislación y las políticas públicas deben reflejar las creencias y valores de los ciudadanos, incluidos los valores religiosos, mientras esto no sea realizado en el nombre de ninguna religión específica, pues esto favorecería necesariamente el punto de vista de aquellos que controlan el Estado y excluiría las religiones y creencias de otros ciudadanos.” [\[26\]](#)

Existe una ambigüedad fundamental respecto a la *sharia*, incluso entre los musulmanes que abogan por la separación entre el islam y el Estado. Esta ambigüedad se deriva del hecho de que dentro del entendimiento islámico de la *sharia* entran muchos elementos que en occidente se consideran como típicamente profanos: dispuestos para el uso de los hombres. Como hemos visto, la *sharia* no se ocupa tan sólo de cuestiones rituales, sino también de aspectos seculares como son el comercio o las relaciones sociales. Y son justamente estos aspectos los que se presentan como más atractivos para muchos musulmanes, frente a la deriva del presente. Existe una dimensión ecológica ineludible, los límites a la acumulación de capital son un mandato cuya aplicación es ineludible.

Existe la conciencia de que el islam constituye una forma de vida que puede ofrecer soluciones para los acuciantes problemas que afectan a la humanidad. El Derecho secular se presenta como uno de los brazos ejecutores del capitalismo. En este punto, la pregunta por la *sharia* se transforma: ¿es todavía posible soñar con una aplicación democrática de la *sharia*, que sustraiga el Derecho al control de la Religión y del Estado, que contemple el derecho a la objeción de conciencia y satisfaga la demanda de libertades individuales, de justicia social y de igualdad de género, una aplicación de la *sharia* que respete los derechos de las minorías sexuales y religiosas, que sea respetuosa



con el medio ambiente, y que actúe de freno frente a las destrucciones operadas por el capitalismo? ¿Es posible pensar en una *comunidad islámica* en términos diferentes (cuando no opuestos) a los del islam totalitario? ¿Es posible pensar en una sociedad islámica en términos de erradicación de las relaciones de poder y de subordinación a ninguna forma de poder externo (ya sea el Estado o cualquier instancia religiosa)?

Desde la teología de la liberación se ha dado una respuesta afirmativa, aunque en este punto no existe consenso: los horrores derivados de la aplicación de la *sharia* por parte del islam político reaccionario están demasiado presentes como para aceptar acríticamente cualquier fórmula que remotamente los recuerde. En todo caso, existe la conciencia de que necesitamos una reforma radical de la *sharia*, que no sirva a los intereses de una elite detentadora del poder (sea laica o sea religiosa), sino que este al servicio de las gentes. No se trata ya únicamente de separar el Derecho, la Religión y la Política, sino de destruirlas en tanto instituciones, para devolverlos a lo abierto y dar paso a la visión de la *sharia* pensada al margen del concepto de soberanía, una sociedad que emerge de la destrucción de las relaciones de poder y de toda pretensión humana (sea personal o colectiva) de tener parte de la Soberanía de Al-lâh.

---

[1] Carré, Olivier. *‘El Islam laico’*, ediciones Bellaterra 1996, p.70. Carré califica el Pacto de Medina como un *“texto laico de existencia comunitaria”*, p.84.

[2] Seyyed Hossein Nasr, *Vida y pensamiento en el islam*, ed. Herder 1985, p.17.

[3] De hecho, pensamos que tampoco admite Estado, aunque sobre este punto no todos estarían de acuerdo.

[4] Véase el artículo *Laïcité, a Project for Europe*, de Anne Marie Franchi

[5] Citado por Asghar Ali Engineer, *Secular Perspective*, June 1-15, 1999. Al final del artículo, el autor explica que la sección India de la *Jamat-e-Islami-e-Hind* también rechazó el secularismo... para pasar a aceptarlo tras las matanzas en torno a la mezquita de Babri. El secularismo parece una buena idea cuando se constituye una minoría religiosa...

[6] Maududi, Sayyid Abul A'la. *System of Government Under the Holy Prophet*. Kazi Publications, 1985.

[7] Teo-democracia es justamente el nombre propuesto por Joseph Smith, fundador de los Mormones, para definir el sistema de gobierno preconizado por su religión.

[8] Puede encontrarse en la web de Sheij Yassine: <http://www.yassine.net/>

[9] *Islamiser la Modernité*. Ediciones digitales en árabe, inglés y francés son accesibles en la web personal de Sheij Yassine: <http://www.yassine.net/en/mishkate/pages/YOChapterDetailPage.aspx?BookID=15&isBook=OK&ChapterID=1&Lang=1>

[10] *Idem*.

[11] *Idem*.

[12] *Islamiser la Modernité*.

[13] Fundador y director del *International Institute of Islamic Thought and Civilization*, con sede en Malasia.

[14] *Islam, Secularism, and the Philosophy of the Future*. London: Mansell, 1985.

[15] Syed Muhammad Naquib al-Attas: *Islamic Philosophy: An Introduction*. Journal of

Islamic Philosophy 1 (2005):11–43.

[16] *Islamic Philosophy: An Introduction*.

[17] Profesor en la Universidad de Duke, es autor de libros rompedores como *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World* (2000),

[18] Anouar Majid, *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*. DurhamNC: Duke UP, 2000, p.vii.

[19] *Ídem*, p.6.

[20] *Ídem*, p. 1 y 12

[21] *Ídem*, p.42

[22] Intelectual iraní vinculado en un principio a la Revolución, pero que ha desarrollado una teoría propia.

[23] Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom & Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Oxford University Press, 2000. Soroush tiene página web: [www.dr.soroush.com](http://www.dr.soroush.com)

[24] Giorgio Agamben, *¿Qué es un dispositivo?* (Esta referencia no es introducida por Soroush).

[25] Sudanés, discípulo de Mahmud Taha. Profesor en la Emory University School of Law. Autor de obras como *Towards an Islamic Reformation*, *The Future of Sharia* o *Islam and the Secular State*.

[26] *The Future of Shari'a: Secularism from an Islamic Perspective*. Se trata de un proyecto desarrollado por la Universidad de Emory: <http://sharia.law.emory.edu/>