

RELIGIÓN, POLÍTICA Y SECULARISMO: UNA REFLEXIÓN SOBRE LAS REVUELTAS ÁRABES

Sergio I. Moya Mena

Máster en Filosofía • Profesor, Escuela de Relaciones Internacionales
Universidad Nacional

RESUMEN

Este ensayo analiza las diversas posiciones que existen dentro del islam contemporáneo con respecto a la relación entre religión y política. Pese a que una corriente ortodoxa mayoritaria subraya este vínculo como “inseparable” entre política y religión, una corriente minoritaria conformada por teólogos y académicos liberales afirma que dicha relación tiene un origen más histórico que teológico y señala la compatibilidad del islam con el secularismo. Este debate cobra especial relevancia en el marco de las revueltas árabes, que replantean una reconfiguración de los sistemas políticos de países como Marruecos, Túnez y Egipto, en los que el empoderamiento político de los movimientos islamistas implicará un papel mucho más fuerte de la religión en la vida política y social.

ABSTRACT

This paper analyzes the various positions that exist within contemporary Islam on the relationship between religion and politics. Although a majority Orthodox stream emphasizes the inseparable relationship between politics and religion, a minority current formed by liberal theologians and scholars said that this relationship would be more historical than theological, and notes the compatibility of Islam with secularism. This debate is particularly relevant in the context of the Arab Revolts, which staked a reconfiguration of the political systems of countries such as Morocco, Tunisia and Egypt, where the political empowerment of Islamist movements imply a much stronger role of religion in social and political life.

Palabras clave: religión – política – secularismo – Islam – islamismo – Egipto -Túnez.

Keywords: religion - politics - secularism - Islam - Islamism – Egypt - Tunisia.

Introducción

Las revueltas en el mundo árabe iniciadas a finales de 2010 han generado una transformación radical de la política en países como Egipto, Túnez, Libia, Marruecos, Yemen, entre otros, haciendo que los viejos esquemas autoritarios abran paso a un entorno político mucho más plural y diverso. Aunque dichas revueltas no surgieron en nombre de la religión o estuvieron originalmente articuladas alrededor de una agenda religiosa, resulta evidente que la religión (concretamente el islam) continuará siendo un tema fundamental en la configuración de los modelos de organización política y legal que estos países definen en una etapa de posdictadura.

A partir de lo anterior, emergen una serie de interrogantes respecto a la relación que podría establecerse entre política y religión después de la caída de las dictaduras. Entre ellas: ¿cuáles son los fundamentos del debate contemporáneo sobre la relación entre religión y política en el islam? y ¿representa el fortalecimiento político de islamistas y salafistas la inminente instauración de modelos políticos fundamentados en la religión? Estas interrogantes conducen a una cuestión más general, y que se relaciona con el papel que –en adelante– podría tener el secularismo en estas sociedades.

Estado y religión en el islam

Al concebirse usualmente como un sistema holístico de creencias interrelacionadas, a menudo se dice que el islam “es religión y mundo” (*al-Islam dînwa dunyâ*), lo cual indica que la diferencia entre la ciudad celeste y la terrena, entre lo religioso y lo terrenal, se encuentra oculta. Aunque no existen en el Corán referencias concretas a la forma de organizar políticamente a la comunidad o Ummah, sí es posible encontrar –como lo evidencian las siguientes aleyas del Corán– numerosas referencias a temas políticos como la soberanía y el poder:

“De Allah es el dominio de los cielos y de la tierra” (Sura de la Mesa Servida 5:18, Al Maida).

“Exaltado sea Allah, el Rey verdadero!” (Sura Ta Ha, 20:114).

“Es Allah -no hay más dios que Él-, el Soberano, el Santísimo, la Paz, Quien da Seguridad, el Custodio, el Poderoso, el Fuerte, el Sumo. Gloria a Allah! Está por encima de lo que Le asocian! (Sura La reunión, Al hachr 59:23).

En el islam el poder político y la estructura social son beneficios de Dios, “concesiones” que Él ha querido otorgar para la felicidad de los hombres, mas todo el poder pertenece al Señor:

“La decisión pertenece solo a Allah: Él cuenta la verdad, y Él es el mejor Juez”. (Sura Los rebaños, Al-Anam 6:57).

“Lo que servís, en lugar de servirle a Él, no son sino nombres que

habéis puesto, vosotros y vuestros padres, nombres a los que Allah no ha conferido ninguna autoridad. La decisión pertenece solo a Allah. Él ha ordenado que no sirváis a nadie sino a Él. Ésa es la religión verdadera. Pero la mayoría de los hombres no saben.” (Sura José, Yusuf 12:40).

Si bien hay referencias al gobierno, a la soberanía y al poder, no existe ninguna noción explícita del concepto de Estado en el Corán. Pese a que la primera comunidad dirigida por el Profeta adquirió un perfil político, tenía un liderazgo claro, aplicaba la Ley Divina e incluso entablaba relaciones diplomáticas, se trataba básicamente de una federación de tribus, no de un Estado en su sentido convencional. Referirse a un “Estado islámico” es más bien una posición ideológica moderna asociada al islamismo, corriente política desarrollada a lo largo del siglo XX.

En los orígenes del islam, el concepto de Estado se relacionaba más bien con el grupo, la comunidad, el liderazgo y la justicia, y debe considerarse como una construcción histórica a partir de la muerte del Profeta Muhammad, cuando vastos territorios fueron conquistados en el proceso de expansión del islam y surgieron nuevas necesidades políticas.

A partir de estas someras consideraciones políticas sobre el islam cabría plantearse ¿cuál es la naturaleza de la relación entre religión y política? Pese a la creencia predominante en occidente que supone que religión y política se encuentran intrínseca e indisolublemente unidas en el islam, se trata de un tema mucho más complejo, sobre

el que no existe un consenso entre los pensadores y eruditos musulmanes contemporáneos. Hay una opinión ortodoxa mayoritaria que considera que, a partir de la idea de que el islam es “religión y mundo”, no existiría división entre política y religión. Esta tesis resulta especialmente defendida por los islamistas, quienes suponen que la acción política y social debe estar basada en el islam, y apelan a la constitución de un Estado Islámico basado en la Sharia y en la unificación de la Ummah. Acá se torna preciso aclarar que, como el islam mismo, el islamismo ha sido siempre un fenómeno heterogéneo, marcado muchas veces por las particularidades nacionales y las distintas estrategias a las que ha apelado. Sin embargo, referentes básicos del islamismo como Hassan Al-Banna, fundador de la Hermandad Musulmana, Abul Ala Mawdudi o Sayyid Qutb, coinciden en la visión integral del islam y la fusión de lo religioso y lo político en un Estado islámico, lo que el sociólogo francés Olivier Roy llama el “mito del islamismo” (Roy, 2004, p.3).

Una posición menos influyente y poco conocida en Occidente es la defendida por intelectuales que cuestionan el origen teológico de la inseparabilidad de la religión y la política. Asghar Ali Engineer, director del *Center for the Study of Society and Secularism*, considera que la idea de que religión y política no pueden separarse en el islam sería más histórica que teológica (Engineer, 2011).

Originalmente – explica Engineer – en Medina, el Profeta había establecido un marco jurídico para gobernar, denominado Estatuto de Medina

(*Mithaq Madina*), que respetaba las costumbres de las tribus judías, musulmanas y paganas. Cada una, conjuntamente con la tradición religiosa a la que adhería, fue tratada como una unidad autónoma en este estatuto, el cual respetaba tanto a las tribus como a la autonomía religiosa de los habitantes de la ciudad. El Estatuto de Medina dice al respecto: “Los judíos de varios grupos pertenecen a la comunidad y deben conservar su propia religión; ellos y los musulmanes deben ayudarse mutuamente (incluso militarmente) cuando sea necesario” (Citado por Watt, 2003, p.5). Resulta posible entonces decir que esta fue la primera constitución escrita del islam y que asentó ciertos principios válidos en cualquier Estado laico de la actualidad, pues no se exigía a todas las comunidades la obligatoriedad de seguir la ley islámica (Engineer, 2012). Algunos autores incluso conciben al Estatuto de Medina como un texto laico de existencia comunitaria.

Las decisiones tomadas por el Profeta Muhammad parecen evidenciar que su principal objetivo no era construir una comunidad política, sino más bien una comunidad religiosa. Si los musulmanes evolucionaron hacia una comunidad política fue algo más accidental que esencial. De ahí que el Corán haga más énfasis en los valores, la ética y la moral que en una doctrina política. Es el Din (religión) lo más importante, mucho más que la gobernabilidad. Dios afirma en el Corán: “hoy he perfeccionado vuestra religión” (Corán Sura Al-Maidah 5:3). Así, lo proporcionado por el Corán sería entonces un Din perfecto, no un sistema político perfecto.

Una vez que el Profeta muere empieza a definirse con perfiles más precisos y una estructura política más sofisticada. Antes de su muerte, el gobierno estaba limitado a una ciudad y la existencia de una serie de alianzas y no había una maquinaria estatal encargada de hacer cumplir las prescripciones coránicas. Su muerte crea un vacío difícil de llenar y pese a que el *corpus* de la Sharia estaba siendo desarrollado, no se contaba con la guía del Profeta para solventar las nuevas situaciones. El Corán y el hadiz constituían las fuentes básicas de la Ley, pero en asuntos seculares como el establecimiento de instituciones como el ejército o la policía, los primeros musulmanes no dudaron en seguir modelos persas o romanos.

Aunque esa primera comunidad política fue democrática “en espíritu”, gracias a la práctica de la Shura o a la consulta que llevaban a cabo los primeros califas a la hora de tomar decisiones importantes, las luchas por el poder entre los musulmanes y las tribus, grupos y personalidades (entre otros factores) crearon presiones que resquebrajaron la institución del califato. Ante crisis políticas como esas, los primeros ulemas y juristas musulmanes creían que si la religión era separada de la política, los gobernantes abandonarían totalmente los valores fundamentales y se ocuparían únicamente de sus ambiciones. Los ulemas temían que si la política se desligaba de la religión nadie podría controlar la conducta de los gobernantes (Engineer, 2012). El nexo “indisoluble” entre religión y política sería entonces, dice Engineer, una construcción social e histórica, pero con escaso fundamento coránico.

Una opinión similar es expresada por el escritor paquistaní Qamaruddin Khan, quien afirma que lo conocido como la doctrina política del islam no se deriva del Corán, sino de las circunstancias, y que el Estado ni es sancionado divinamente, ni es necesario como institución social. Khan agrega que los musulmanes deben entender que “no hay nada predestinado sobre la mezcla íntima de la religión y la política”:

“La afirmación de que el Islam es una armoniosa mezcla de religión y política es un slogan moderno, del cual no se pueden trazar rastros en la historia del Islam. El mismo concepto de ‘Estado Islámico’, nunca fue usado en la teoría o en la práctica de la ciencia política islámica antes del siglo XX” (citado por Eickelman, 1996, p.53).

Por su parte, el eminente académico Fazlur Rahman cree que la entrada de la política en la esfera religiosa ha sido perjudicial. Aunque sostiene que los preceptos islámicos deben regir la política, considera que pese a esto se ha producido la “explotación de los conceptos islámicos y las organizaciones por los grupos políticos y las élites”. El resultado ha sido “pura demagogia” en lugar de una política moralmente inspirada. El eslogan, “en el Islam la religión y la política son inseparables”, se emplea para engañar al hombre común para que acepte que, en lugar de la política o el Estado al servicio de los objetivos a largo plazo del islam, “el Islam debe venir a servir a los objetivos inmediatos y miopes de la política partidista” (citado por Eickelman, 1996, p. 53).

Como se puede apreciar a partir de estos argumentos, ni el Estado islámico

tendría un sustento coránico explícito ni el supuesto de que “la política y la religión son inseparables en el Islam” sería objeto de un consenso entre los eruditos.

Secularismo e islam

Más allá de las distintas posiciones frente a la relación entre religión y política, no cabe duda que uno de los debates más controversiales en el mundo árabe-islámico es el del secularismo. Un debate que —como lo sugiere Abdenur Prado, presidente de la Junta Islámica Catalana— “se ha 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” (Prado, 2011). Efectivamente, la discusión sobre el secularismo en entornos como el mundo árabe-islámico ha sido viciada y frecuentemente se remite a simplismos, una situación que por cierto suele presentarse también en Occidente.

¿Qué significa realmente la palabra “secularismo”? ¿Cuáles valores se promueven y qué problemas se pretenden resolver? ¿Implica el secularismo anticlericalismo, ateísmo, neutralidad y equidistancia del Estado frente a las religiones, rechazo de los símbolos religiosos en la esfera pública, la separación de las esferas pública y privada, la disociación completa de la religión de la política o más estrechamente la separación de las instituciones del Estado de la influencia de la religión? ¿Involucra todos los aspectos anteriores, algunos de ellos o ninguno? Así, quizás se puede afirmar con certeza que el concepto en sí es muy controvertido, o como Charles Taylor ha

observado, “no es del todo claro qué se entiende por secularismo” (citado por Hashemi, 2009, p. 5).

Aunque resulta difícil plantear una definición precisa y monolítica de secularismo, Peter Berger, en su libro *The Social Construction of Reality*, afirma: “por secularización entendemos el proceso por el cual los sectores de la sociedad y la cultura son removidos de la dominación de las instituciones y símbolos religiosos” (Berger, 1973, p. 107). A partir de esta definición se podría decir que secular es un concepto empleado para distinguir lo temporal de lo espiritual, mientras que secularismo viene a denotar una filosofía de origen occidental, la cual privilegia el dominio de lo temporal y disminuye la importancia de lo espiritual. El secularismo trata de establecer sus raíces sin apelar a la idea de Dios, confiando en cambio en un racionalismo fuerte para llenar el papel que la fe ocupaba antes en las discusiones sobre la justicia y el bien público.

La existencia de diversas interpretaciones y modelos de secularismo en distintas partes del mundo hace necesario, por ejemplo, diferenciar al secularismo del modelo francés de *laïcité*, como una forma ideológica exacerbada y politizada del secularismo occidental, y que determina una separación radical entre la política y la fe en nombre del progreso y los derechos de un ser humano universal. La secularización no es antireligiosa o anticlerical, mientras que la *laïcité*, por el contrario, —dice Olivier Roy— es explícita y una decisión política que define el papel de la religión de una manera autoritaria y legal (Roy, 2007, p. 8).

Ahora bien, volviendo al ámbito del mundo árabe-islámico, si el secularismo implica el mecanismo institucional para salvaguardar la libertad religiosa como derecho humano, y la libertad del Estado para ocuparse de los asuntos laicos sin interferencia de las autoridades religiosas o la neutralidad estatal respecto a la religión, entonces no existe ningún término en la lengua árabe o persa que sea exactamente sinónimo de la palabra “secularismo”. Así, conceptos como “religión”, “teocracia” y “secularismo” emergen en el marco de la tradición política occidental, ligada al cristianismo y difícilmente son extrapolables a otros contextos culturales y políticos sin una previa reflexión sobre su significado.

Sin embargo, si tal y como lo plantea Fazlur Rahman, se asume al secularismo como “la aceptación de las leyes y otras instituciones políticas y sociales sin hacer referencia al islam, sin derivarlas o vincularlas originalmente a los principios del Corán o de la Sunna”; ante esto, se torna necesario hablar de dos tipos de secularismo en el mundo árabe e islámico (citado por Abu-Rabi`, 2004, p. 95). El primero tiene una raíz medieval y el segundo es una creación occidental moderna.

Hay evidencias históricas de un secularismo islámico medieval señaladas por el eminente islamista Shaykh Muhammad Al-Ghazali y popularizadas en Occidente por Abdul Hamid Abu-Sulayman, quien muestra que, desde sus orígenes, las élites en las sociedades políticas islámicas medievales pusieron una cuña entre su autoridad política y las principales fuentes del islam. En otras palabras,

las instituciones políticas islámicas, en su fase formativa (del siglo VII al XII) no derivaban sus enseñanzas o formación a partir de fuentes islámicas primarias. Ejemplo de esto serían las primeras élites políticas, Omeyyas o Abasíes, las cuales estaban fundamentalmente preocupadas por mantener su autoridad política, esto lo hicieron mejorando las instituciones políticas heredadas de las civilizaciones conquistadas de Persia y Bizancio (Abu-Rabi`, 2004, p. 95).

El segundo tipo de secularismo es de origen reciente, derivado de la Ilustración europea. Este emerge después de una serie de transformaciones políticas y religiosas, y adquiere su madurez durante el auge del imperialismo en el siglo XIX. Para Ibrahim Abu-Rabi`, el movimiento secularista árabe de ese mismo siglo fue incapaz de establecer un vínculo entre el secularismo islámico medieval y el moderno de corte europeo. Al respecto dice Muhammad Arkoun:

“...en general, la élite política en el Mundo Árabe, una pequeña minoría comparada con el resto de la población, se subió al carro del secularismo occidental sin entender sus antecedentes históricos, premisas intelectuales y objetivos generales” (citado por Abu-Rabi`, 2004, p. 95).

La alianza en algunos países árabes entre el campo secular y las élites políticas agravó el dilema del secularismo árabe y lo hizo aún más sospechoso entre las masas. Convencido de que la religión era su verdadero enemigo, ese movimiento secular árabe se alineó con el Estado en contra de

las expresiones políticas y públicas de la religión. Salama Musa presenta, así, los principios de ese secularismo árabe: Oriente está mental y socialmente estancado; solo una revolución científica radical puede vigorizar el letargo mental a fin de alcanzar la completa libertad; Occidente representa un modelo que Oriente debe seguir; además de la ciencia y la tecnología, Oriente debe descartar su pasado cultural y expresiones literarias y adoptar las formas modernas de expresión (Citado por Abu-Rabi`, 2004, p. 98). Estos argumentos en buena medida coincidían con los principios que enarbó en Turquía Mustafa Kemal Atatürk, a quienes muchos árabes seculares vieron como un genuino revolucionario.

Ahora bien, si en Occidente el secularismo y el laicismo se alinearon en algunas ocasiones con los valores democráticos, en el mundo islámico el secularismo ha estado asociado –no pocas veces– con la dictadura, la represión de las libertades civiles e incluso, la hostilidad hacia el islam, lo cual ha generado rechazo entre los musulmanes.

Dos posiciones frente al secularismo

Al igual que en el tema de la relación entre religión y política, también respecto al secularismo hay diversas opiniones dentro del islam contemporáneo. Una primera corriente de pensamiento ortodoxa y mayoritaria establece que el dogma islámico es un obstáculo para el secularismo. Esta perspectiva supone que no hay separación entre religión y Estado (*din wa dawlat*), y que la Sharia es

incompatible con los derechos humanos y con la democracia, pues la Ley de Dios se impone al hombre y el creyente solo se puede identificar con la comunidad de creyentes (*Ummah*), por lo tanto no tiene conocimiento de la sociedad política de ciudadanos (Roy, 2007, p. 42). Al respecto afirma Alí Engineer:

“Se dice que el Islam es incompatible con el secularismo porque en un Estado laico no hay lugar para leyes divinas, y las leyes laicas son inaceptables para el Islam. También se cree que en el Islam religión y política no pueden separarse. Por estos motivos el secularismo es rechazado totalmente por los musulmanes ortodoxos. Ellos también piensan que el secularismo es ateo. Estos son algunos de los motivos por los que es difícil que los musulmanes ortodoxos acepten el secularismo. El Islam pone el acento en la existencia tras esta vida y el secularismo se ocupa de los asuntos que pertenecen únicamente a este mundo. Por lo que respecta a la filosofía del secularismo, no hay lugar para la “otra vida” (Engineer, 2011).

Quienes suscriben esta perspectiva descrita por Engineer rechazan totalmente el secularismo como algo antiislámico y lo consideran haram (ilícito). Por ejemplo, Abul A’ala Mawdudi, uno de los más importantes referentes del islamismo en el siglo XX, afirmó que quienes participaban en la política secular “enarbolaban la bandera de la rebelión contra Dios y Su Mensajero”. Para Mawdudi, los “musulmanes seculares corruptos” configuran el islam a lo largo de *líneas*

cristianas. Los seculares son musulmanes solo de nombre y por lo tanto, su autoridad para hablar con sentido sobre el islam es nula, mientras que su valor de reconocer que efectivamente están operando fuera de las filas del islam no existe.

Desde el punto de vista de la filosofía política, el islam es la antítesis del secularismo (Mawdudi, 1993, p. 21). Mawdudi sitúa a los laicos ocupando una posición intermedia irracional entre lo que son las únicas dos opciones lógicas: o se es musulmán o no se es (Wood, 2011, p. 183). En el caso de Sayyid Qutb, otro referente del islamismo contemporáneo, el secularismo no solo no es inteligible en una sociedad cuyos cimientos se basan en la “unión armoniosa de la religión y la política, y cuyo modelo clásico de liderazgo fue el de un regla virtuosa, que fusiona una espiritualidad profunda con habilidad política” (Qutb, 2000, p. 20); el secularismo es también una doctrina en bancarrota, responsable de los problemas modernos de la desigualdad, la corrupción, la violencia y la injusticia. Es básicamente *jāhiliyya*, o un “estado de ignorancia”.

Influyentes intelectuales contemporáneos como el teólogo y predicador egipcio Yusuf Al-Qaradawi, consideran que, aunque el secularismo puede ser aceptado en una sociedad cristiana, nunca podrá gozar de una aceptación general en una sociedad islámica, “pues el Islam es un sistema integral de adoración (*ibada*) y legislación (*Sharia*)”. La aceptación del secularismo significa el abandono de la Sharia, una negación de la Guía Divina y el rechazo de los mandamientos de Dios. Al-Qaradawi añade:

“El secularismo es compatible con el concepto occidental de Dios, que sostiene que después de que éste creó el mundo, lo dejó para cuidar de sí mismo. Este concepto es totalmente diferente al de los musulmanes. Nosotros creemos que Allah es el único creador y sustentador del universo. Aquel que “... tiene en cuenta cada cosa (Corán 72:28) y que es omnipotente y omnisciente; su misericordia y bondades abarcan todo el mundo (...) Allah reveló su orientación divina a la humanidad, hizo ciertas cosas permitidas y otras prohibidas, ordenó a la gente observar sus mandamientos y juzgar de acuerdo con ellos. Si no lo hacen, entonces cometen kufir, la agresión y la transgresión” (Al-Qaradawi, 2010).

Otro influyente pensador islamista, el marroquí Abdessalam Yassine, fundador de la organización *Justicia y Espiritualidad*, decía refiriéndose al periodo colonial francés:

“Sin duda, este fue lo suficientemente largo para que ellos se dieran cuenta que el Islam no tiene una estructura clerical, y que la separación de la religión y la política es imposible por la sencilla razón de que la lealtad a Dios entre nosotros no puede soportar interferencias con las otras personas. El asunto ha sido siempre personal, la relación directa con Dios: los conceptos de secularismo y la indiferencia religiosa son ajenos al Islam” (Yassine, 2000, p. 19).

En esta perspectiva se reitera la asociación del secularismo con el

colonialismo, el neocolonialismo y la visión de Mundo Occidental. Yassine agrega al respecto:

“Para ponerlo en otras palabras, la secularización, tan positivamente asimilada en la historia de Francia es, en la historia de los musulmanes, el arma con la que Francia vino para destruir la libertad” (Yassine, 2000, p. 22).

Como se puede apreciar, para los islamistas, el secularismo nunca ha significado garantía de derechos o libertades, en alguna medida porque su arribo coincidió con el triunfo de los ejércitos occidentales, pero de manera más significativa, porque en su perspectiva —a veces simplista— ha servido a los intereses de los extranjeros que lo importaron o a los de las minorías cristianas o judías que ayudaron a establecer la dominación extranjera.

El “Caballo de Troya” del secularismo es visto como la más perniciosa de las armas ideológicas de Occidente (Burgat, 2003, p. 45). Por eso, movimientos islamistas inspirados por las ideas de Mawdudi, Al-Banna o Qutb han caracterizado al secularismo como una “ideología colonial”, a través de la cual se busca destruir al islam. Así, si Occidente constituye 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 (Prado, 2011). El secularismo es presentado como ajeno al islam, pues se constituye como una respuesta al estado religioso que es específico a la Europa medieval y a las condiciones de la teocracia cristiana (Ismail, 2006, p. 46).

Una posición distinta frente al secularismo es la defendida por los “liberales” o reformistas, que si bien comprenden una gran cantidad de opiniones, son flexibles a la hora de considerar las posibles consecuencias del dogma en los ámbitos político, sociales y culturales. El punto de convergencia de los reformistas es la idea de que el mensaje del Corán debe ser separado de su concreta encarnación en una historia y un lugar determinados.

Los pensadores reformistas creen que la falta de un clero oficial hace del islam la religión más compatible con el secularismo. De acuerdo con el intelectual franco-argelino Ghaleb Bencheikh, “la ausencia de una estructura central clerical en el Islam, hace que éste sea secular de facto, en el sentido etimológico y teológico” (Citado por Zoubir, 2009, p. 143). Los reformistas asumen la separación de la política de la religión no tanto para salvar a esta, sino más bien para salvarla y reestablecer tanto la libertad del teólogo como la del creyente.

Teólogos como el iraní Abdolkarim Soroush defienden lo que se llama la “contracción de la religión” (*qabz-e din*), que es en realidad una retirada de la religión de la esfera política, pero también de la sociedad tradicional, donde sirve primeramente para justificar el conservadurismo social (citado por Roy, 2007, p. 46). Para Soroush, aunque el islam literalmente significa “sumisión”, no hay contradicción entre este y las libertades inherentes a la democracia:

“El Islam y la democracia no solo son compatibles, su asociación es inevitable. El secularismo no es un enemigo o un rival de la religión,

sino su complemento, significa ver las cosas científicamente y actuar científicamente lo cual no tiene nada que ver con la hostilidad a la religión” (Wright, 1996).

El teólogo iraní argumenta que mientras la combinación de la religión y la política dota al gobierno de un sentido de lo sagrado que lo sitúa por encima de la crítica, el secularismo es una forma no-religiosa de razón, la cual establece limitaciones cruciales para el abuso de poder por parte de líderes falibles. De esta manera, el secularismo puede marginar la religión en la medida en que la separa de la política. Sin embargo, según Soroush, esto no implica necesariamente una sociedad irreligiosa. El secularismo ha sido entendido como un esfuerzo deliberado de excluir la religión de los asuntos mundanos, pero la verdad es que los gobiernos seculares no se oponen a la religión, sino que la aceptan pero no como base de su legitimidad o de sus acciones (Soroush, 2000, p. 57).

Para Abdenur Prado, si el secularismo es la separación entre Iglesia y Estado, no cabe la menor duda de que esa no afecta al islam, “pues los musulmanes *-dice-* no admitimos Iglesia” (Prado, 2011). Si la idea de unos representantes de Allah en la tierra es idolátrica, algo vedado para los musulmanes, precisamente por ello no habría contradicción alguna entre islam y secularismo. Lo mismo cabría plantearse si se entiende al secularismo como la neutralidad del Estado y su no identificación con alguna religión en particular, de cara a la creación de un espacio público que pueda ser compartido por todos los ciudadanos, con indiferencia de la religión que profesen o

no. En este caso la coincidencia con el mensaje coránico sobre el pluralismo religioso es completa (Prado, 2011).

Abdullahi Ahmed An-Na'im, profesor de Emory University y autor de *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, coincide con Soroush en apelar al secularismo para garantizar un ejercicio libre de la religión. Para An-Na'im, el Estado secular es la condición civil fundamental para ser un musulmán de verdad:

“De cara a ser musulmán por convicción y libre elección, que es la única manera en que uno puede ser musulmán, necesito un Estado secular (...) Por un Estado secular entiendo un Estado que es neutral con respecto a la doctrina religiosa, que no reclama o pretende imponer la Sharia, la ley religiosa del Islam, simplemente porque el cumplimiento de la Sharia no puede ser coaccionado por el temor de las instituciones estatales o fingido para apaciguar a sus funcionarios.

Mi llamado para que el Estado, y no la sociedad, sea secular, tiene la intención de mejorar y promover la observancia religiosa genuina, para afirmar, fomentar y regular el papel del Islam en la vida pública de la comunidad.

Si por ejemplo la promulgación y aplicación se prescribe, el resultado será necesariamente la voluntad política del Estado y no la ley religiosa del Islam” (An-Na'im, 2008, p. 1).

An-Na'im añade:

“Si solo se puede ser musulmán como resultado de una decisión personal continua (continuamente renovada), entonces el Estado secular es el que ofrece las mejores condiciones para vivir de ese modo. La ausencia de una fuerza de coerción religiosa garantiza la libertad para ser musulmán” (An-Na'im, 2012, p. 1).

El islam podría convivir con el secularismo a partir de su compatibilidad con la democracia y los derechos humanos. Si una característica de la democracia laica es el respeto por la dignidad y los derechos humanos, el Corán –según Ali Engineer– confirma expresamente ambos principios. Aunque algunos gobiernos del mundo islámico rechazan el concepto de derechos humanos como algo Occidental, este rechazo responde más al deseo de preservar sus propias normas absolutas que a una defensa de la doctrina islámica:

“Se trata de un problema cultural y político más que religioso. Existen diferentes sistemas políticos en diferentes países islámicos que van de la monarquía a la dictadura militar, de la democracia limitada a la democracia real. Pero sería ingenuo culpar al Islam por esto” (Engineer, 2012).

En esta misma línea de pensamiento, Rami Jahabegloo considera que la doctrina islámica desalienta el concepto del absolutismo como, quizás, ninguna otra religión. De hecho, el Corán establece la consulta mutua o Shura, que se considera como la raíz

democrática del islam; el Profeta solía preguntar frecuentemente a sus compañeros en asuntos seculares. A diferencia de los sectores islamistas que conciben al islam como una agenda política, la gran mayoría de los musulmanes ven en su religión un credo, y no una ideología. En esta perspectiva la tradición jurídica islámica es vista como un medio para orientar la devoción personal, no como programa de acción política y, en consecuencia, debería ser posible que personas de diversas perspectivas religiosas pudieran conciliar los derechos humanos universales con sus prácticas y credos (Jahabegloo, 2010).

El secularismo y las revueltas árabes

Tal y como se ha podido apreciar, el debate sobre el secularismo en el islam contemporáneo ha estado lejos de generar consensos. No existe una perspectiva única o monolítica sobre la relación entre política y religión en el islam que permita extraer conclusiones sobre el porvenir del secularismo después de las revueltas árabes.

Antes de las revueltas, algunos autores como Olivier Roy, Graham Fuller o Gilles Kepel venían notando cambios importantes en torno a la relación entre Estado, política y religión en el mundo árabe-islámico, entre los que destacaba un debilitamiento del proyecto político del islamismo, paralelo —paradójicamente— a una reislamización de las sociedades. Roy era enfático a la hora de plantear el “fracaso del islamismo”, que habría sido incapaz de construir una nueva sociedad, establecer Estados o sociedades islámicas

o alterar significativamente el panorama político del Medio Oriente, lo cual implicaría que la política prevalecería sobre la religión y que el proyecto de Estado islámico utópico se habría desvanecido; es decir, se estaría generando una desacralización de la política. Sin embargo, Roy observa que este proceso se manifiesta de manera simultánea a una reislamización de las actividades seculares como los negocios, las estrategias de avance social o el entretenimiento. Roy señala:

“La reformulación del Islam simplemente como religión se lleva a cabo no solo por los creyentes que quieren secularizar la religión (es decir, los musulmanes moderados o liberales), sino también por aquellos que niegan cualquier desvinculación de la religión, el Estado y la sociedad. Para ser provocador, yo diría que la secularización en profundidad del Islam se lleva a cabo por quienes están negando el concepto mismo de secularismo. Los musulmanes seculares no son los actores de la secularización, porque no están involucrados en el proceso de formulación de religiosidad o en la configuración de la comunidad. Los verdaderos seculares son los islamistas y los neofundamentalistas, porque quieren cerrar la brecha entre la religión y la sociedad secularizada exacerbando la dimensión religiosa...” (Roy, 2006, p. 40).

Esta perspectiva es compartida por Fuller, quien apunta también cómo ciertos sectores del islamismo se vieron envueltos en un proceso de privatización y secularización de las sociedades más allá de la competencia del

Estado. Al promover la privatización de la sociedad, los islamistas, de hecho, “secularizaban la sociedad”, en el sentido de desasociar la religión del Estado.

Al crear instituciones civiles, áreas completas de actividad islámica privada y zonas islámicas de la vida que se liberan del control del Estado, los islamistas estarían constituyendo un proyecto basado en la sociedad y la opinión pública que es bastante independiente del Estado y sus instrumentos. Estarían creando un “espacio islámico” dentro de las sociedades fuera y más allá del control gubernamental, y que sirve metas diferentes a las del Estado (Fuller, 2004, p. 36).

En países como Túnez, Egipto e incluso Marruecos, las revueltas árabes pueden concebirse en dos etapas. La primera corresponde a la revuelta popular, desde diciembre de 2010 hasta octubre de 2011, en la que no hay liderazgos claros y las protestas se limitan a demandar libertad, mejores estándares de vida, dignidad, participación, elecciones, democracia, lucha contra el autoritarismo y la corrupción, lo cual constituye una agenda política relativamente sencilla, compatible con el secularismo y no articulada en ninguna ideología o doctrina específica.

En esta primera etapa es evidente que las revueltas no fueron organizadas exclusivamente por sectores islamistas o mucho menos convocadas en nombre del islam; sin embargo, las fuerzas políticas islamistas constituían los sectores de oposición más sólidos y con mayor capacidad de movilización. Acostumbrados a ser la única fuerza de oposición con capacidad de

hacer frente al autoritarismo, ante la caída de las dictaduras los islamistas se convirtieron en un sector opositor más, pero sin el protagonismo que tenían en el pasado y conscientes de que no habían estado en el origen ni en el centro de las protestas.

La consideración de los actores sociales más destacados de las revueltas en esta primera etapa (especialmente los jóvenes), los medios tecnológicos que utilizaron y sobre todo sus agendas políticas hacían que –en una apreciación temprana (febrero de 2011)– Roy se apresurara a considerar que dichas movilizaciones tenían un carácter “posislámico”, pues sus protagonistas principales, los jóvenes, “conformarían una generación post-islamista, laica pragmática, no ideológica, nacionalista (*sin llegar a ser fanática del nacionalismo*), pluralista e individualista. Una generación que rechaza las dictaduras corruptas *-así como las formas teocráticas de poder-* y de la misma forma ansía la democracia. Los valores que suscribirían serían universales y no reñidos con el secularismo” (Roy, 2011). Las revueltas tendrían –a partir de una lectura como la de Roy– un carácter básicamente laico, con demandas estrictamente políticas y orientadas a la obtención de derechos civiles y no a una agenda religiosa (Roy, 2011).

Una segunda etapa, a partir de octubre de 2011, corresponde al reacomodo del sistema político posterior a la caída de las dictaduras, en el caso de Túnez y Egipto, y a la implementación de una serie de reformas políticas en el caso de Marruecos. Como resultado de sus fortalezas políticas y su capacidad de movilización, no igualadas por

ninguna fuerza política secular, los sectores islamistas resultaron ganadores en los procesos electorales llevados en estos tres países entre octubre de 2011 y julio de 2012. En Túnez el partido islamista Ennahda (en árabe “renacimiento”) ganó las elecciones para la Asamblea Constituyente con el 37.04 % de los votos el 23 de octubre de 2011. En Marruecos, el Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD (*Hizb Al-Adalah Wal-Tanmiyah*), ganó las elecciones parlamentarias el 25 de noviembre, y en Egipto, la Hermandad Musulmana, a través de su brazo electoral, el Partido de la Justicia y la Libertad, PJD (*Hizb Al-Hurriya Wal-Adala*) ganó las elecciones parlamentarias llevadas a cabo en dos vueltas entre noviembre de 2011 y enero de 2012. Estas victorias electorales generaron una gran incertidumbre entre los sectores políticos defensores del secularismo.

El empoderamiento político de los islamistas a partir de las revueltas árabes, especialmente en Egipto, donde han ganado las elecciones parlamentarias y presidenciales y han arrebatado espacios de poder al aparato militar, ha alentado a los sectores más conservadores a insistir en la islamización. Por ejemplo, el dirigente de la Hermandad Musulmana egipcia Khairat Al-Shater afirmó poco después de las elecciones parlamentarias que “la amplia victoria islamista era un mandato democrático indiscutible para un gobierno explícitamente islámico” (citado por El-Tonsi, 2012). Esta perspectiva no solo fue asumida por muchos islamistas, sino también por los sectores salafistas, que en Egipto han hecho a un lado su tradicional quietismo político y se han convertido

súbitamente en actores políticos protagónicos, obteniendo el 27 % de los votos en las elecciones parlamentarias y exigiendo una amplia implementación de la Sharia. La actitud beligerante de islamistas y salafistas hizo que, en claro contraste con las opiniones de Roy, algunos analistas como John R. Bradley afirmaran que serían los islamistas —comprometidos en crear estados islámicos— y no la democracia, los que emergerían triunfantes de estos procesos (Bradley, 2012, p. 1).

Pese a que la viabilidad de su proyecto de sociedad alternativa había venido siendo cuestionada, evidentemente el fortalecimiento político de islamistas y salafistas a partir de las revueltas árabes ha planteado un desafío para las políticas seculares, que ya de por sí enfrentaban en los últimos años un proceso de islamización “desde abajo”. Los islamistas habían logrado convencer a la mayoría de los egipcios que el secularismo era “sinónimo de ateísmo” y algunos de los predicadores islamistas más populares habían afirmado que una persona laica “no podía ser un auténtico musulmán” (citación de El-Hennawy, 2011). En este sentido, desde el inicio de las revueltas la “supuesta” incompatibilidad entre el islam y el secularismo fue subrayada por distintos sectores, especialmente en el marco de la redacción de nuevos textos constitucionales en Túnez y Egipto.

En este último país, el Guía Supremo de la Hermandad Musulmana, Mohamed Badie, afirmó que “una referencia islámica para un Estado civil era la única garantía para todos los egipcios, pero llamar a un Estado civil, sin una referencia islámica era

contradictorio y contrario a la ética y la moral” (Anónimo, 2011), *Brotherhood leader: Rejecting Islamic reference for state is immoral. Al-Masry Al-Youm, El Cairo*). Por su parte, el Gran Muftí de Egipto Alí Gomaa afirmó, en marzo de 2012, que el secularismo occidental “no era adecuado para Egipto” y por lo tanto “no debía ser mencionado en la nueva constitución”. Gomaa dijo también que “el Estado ideal a los ojos del Islam era uno moderno regido por la Sharia” (Anónimo, 2012), *Western secularism not suitable for Egypt, says grand mufti. Al-Masry Al-Youm, El Cairo*).

El papel de la Sharia en los nuevos textos constitucionales ha constituido uno de los temas más controversiales y que más ansiedad ha generado entre los sectores seculares. En Egipto, secciones de la Hermandad Musulmana y los salafistas insistieron en que la nueva Constitución estableciera explícitamente que “la Sharia era la principal fuente de legislación” y no los “principios de la Sharia”, tal y como estaba establecido en el texto constitucional desde 1971. Según expertos legales, de haberse aprobado este cambio la Sharia habría tenido un papel mucho más importante en la redacción de toda la legislación.

El artículo 43 de la nueva Constitución, referente a la “libertad de religión”, otorga el derecho a practicarla y establecer lugares de culto para musulmanes, cristianos y judíos, pero excluye a los creyentes de otras religiones.

En el caso de Túnez, donde una agenda de políticas inspiradas en el secularismo fue impulsada por el padre de la independencia tunecina Habib

Bourguiba desde los años cincuenta, haciendo del país el más liberal del mundo árabe, los islamistas del partido Ennahda decidieron renunciar a cualquier mención de la Sharia en el nuevo texto constitucional y optaron por mantener la referencia que existía en la constitución anterior de 1956 y la cual se limitaba a establecer que “el Islam es la religión del país”. El líder de Ennahda Rached Ghannouchi afirmó al respecto: “No queremos que la sociedad tunecina se divida en dos campos ideológicos opuestos, uno a favor de la Sharia y otro en contra de la Sharia”. Por su parte, Ghannouchi dijo también que el partido “quería -por encima de todo- una Constitución que fuera para todos los tunecinos, sean cuales sean sus convicciones” (citado por Daragahi, 2012).

Algunos analistas consideran que esta decisión se debió no a una falta de voluntad para implementar la Sharia por parte de Ennahda, sino a un reconocimiento de que tal medida no contaría con suficiente apoyo en el parlamento (Bechri, 2012). Ante esto, se torna necesario tomar en cuenta que la sociedad civil tunecina es profundamente secular, en especial las casi mil asociaciones constituidas desde la caída de la dictadura y que pertenecen principalmente a mujeres, grupos de derechos humanos y jóvenes.

Sin embargo, el cierre del debate sobre el papel de la religión en la Constitución tunecina no ha implicado el fin de las tensiones entre islamistas y seculares. El asesinato del líder político secular Chokri Belaid, en febrero de 2012, vino a remarcar la fragilidad de la estabilidad política del país y fue interpretado por los

críticos de Ennahda como resultado de la “agenda religiosa conservadora” de ese partido. Ante las críticas, Ghannoushi reaccionó culpando a un “modelo francés de secularismo” por los conflictos en Túnez, e insistió en que no más del 20 % de los tunecinos se oponían al régimen islamista. “El resto están contra el secularismo radical”, dijo (citado por Fahim, 2013).

Pese a que en Egipto y Túnez no fue posible fortalecer el papel de la Sharia en las nuevas constituciones, los sectores afines al secularismo como los liberales, los izquierdistas e incluso las feministas, desconfían de la conversión democrática de los islamistas, denuncian sus prácticas autoritarias y consideran que sus victorias electorales representan una “traición” a los procesos revolucionarios que derrocaron a las dictaduras en nombre de la libertad y la democracia.

¿Implican las victorias electorales de los islamistas una inminente islamización de los regímenes políticos de estos países? No necesariamente, aunque los sectores islamistas más conservadores en conjunto con los salafistas, insistirán en una profundización de la islamización desde el Estado, seguro continuarán enfrentando la oposición de los sectores seculares, feministas, liberales e izquierdistas, que tendrán un peso político más contundente a medida que puedan fortalecer su base social y sus capacidades de movilización.

Es precisos recordar que la victoria electoral de los islamistas en Egipto y Túnez respondió a tres razones fundamentales: el vacío de poder dejado por los partidos que fueron base de la

dictaduras (el Partido Nacional Democrático (PND) en Egipto y la Reagrupación Constitucional Democrática (RCD) en Túnez) y que no pudo ser llenado por los sectores seculares democráticos; la despolitización de la sociedad promovida por las dictaduras y la integridad y prestigio que los islamistas consolidaron en especial a partir de la densa red de organizaciones de beneficencia que regentan. Dichas victorias no necesariamente implicaron un apoyo popular mayoritario al proyecto de sociedad que los islamistas habían venido defendiendo desde hace décadas, sobre todo si se toma en cuenta el alto nivel de abstencionismo, 53.58 % en las elecciones parlamentarias egipcias y 59 % en las tunecinas (Mahjar-Barducci, 2012).

Conclusiones

Como entorno de reflexión intelectual, el islam contemporáneo es sumamente vasto y diverso, especialmente en cuanto a discusiones como la relación entre religión y política. Ante esto, el presente artículo ha mostrado la existencia de un debate con profundas raíces dentro del islam, sobre el secularismo. Si bien ha existido una corriente mayoritaria entre los pensadores islámicos contemporáneos que subraya la unidad de lo terrenal y lo espiritual, de la religión y la política, así como un rechazo al secularismo como “ajeno a la identidad islámica”, no se puede obviar la existencia de una corriente minoritaria de teólogos y pensadores liberales que ponen en duda la indivisibilidad de religión y política, y remarcan la compatibilidad entre el secularismo y el islam.

Al momento de redactar este artículo, las revueltas constituían un proceso en marcha, lejos todavía de haber agotado sus consecuencias políticas. Aunque la agenda de demandas esbozada por los distintos grupos que encabezaron las movilizaciones populares en su primera etapa, no tenía una orientación religiosa, la caída de las dictaduras y los procesos de apertura política y democratización desarrollados a partir de una segunda etapa de las revueltas, han supuesto un empoderamiento político-electoral de los sectores islamistas y salafistas, el cual ha contrastado con la debilidad de los grupos liberales e izquierdistas e incluso cristianos que defienden políticas seculares.

Esta relación de fuerzas hará que la influencia del islam en la política, en los debates sobre la identidad del Estado y en la consolidación de los nuevos marcos constitucionales y legales, tenga un peso más fuerte. El desarrollo de los procesos constituyentes en Túnez y especialmente en Egipto, así lo evidencia.

Sin embargo, tal y como se ha planteado, hay diferencias entre estos dos casos. En Túnez, los islamistas de Ennahda han esbozado posiciones más pragmáticas e inclusivas, lo cual ha hecho que algunos optimistas vean este caso como un “modelo” para otros países de la zona. Pero, el tema de la religión en la Constitución no cerró la discusión sobre el secularismo, y la tensión entre islamistas y secularistas se mantiene, haciendo del debate sobre la identidad del país, el reto más importante de la posdictadura. En el caso de Egipto, si bien los islamistas no han podido hegemonizar ideológicamente

la nueva Constitución, los hermanos musulmanes han sostenido posiciones más intransigentes y excluyentes, reproduciendo incluso a muchas de las prácticas represivas de la dictadura.

Aunque los sectores islamistas han venido experimentando un proceso de mutación que los ha hecho reconsiderar su perspectiva original del islam como “utopía política” y los ha acercado al pragmatismo y a la democracia, no significa que hayan renunciado completamente a demandas fundamentales como la aplicación de la Sharia, como fuente básica del ordenamiento jurídico.

¿Cómo se enmarcan estas transformaciones en el debate sobre el secularismo dentro del islam contemporáneo? Parece evidente que la nueva correlación de fuerzas políticas favorece la concepción convencional con respecto a que la inseparabilidad de política y religión prevalecería, al menos por un tiempo.

El papel de la religión seguirá siendo controversial y cualquier intento de excluirla definitivamente de la vida pública y política implicará severos cuestionamientos. En este sentido, la consideración del secularismo en el mundo árabe-islámico difícilmente dejará de estar marcada por las polémicas originadas desde la época colonial y por su consideración como algo “ajeno” al islam.

Una concepción islámica reformista del secularismo podría abrirse paso paulatinamente a medida que la primacía política de islamistas y salafistas sea desafiada en el campo mediático, cultural y político por los sectores

liberales, izquierdistas e incluso feministas, que hasta ahora, presentan muchas debilidades para superar la dispersión y constituir alternativas electorales viables y capaces de disputar el poder. Tal secularismo “posible”, no será ni un secularismo autoritario, como el promovido durante las dictaduras, ni similar al occidental. El desafío yace en equilibrar un estado democrático de derecho con las normas religiosas que garanticen la libertad y el pluralismo.

Bibliografía

- Prado, A. (2010). El debate sobre el secularismo. Blog de Abdenur Prado. Recuperado el 12 de marzo de 2012, de <http://abdennurprado.wordpress.com/2009/10/18/el-debate-sobre-el-secularismo/>.
- Abu-Rabi`, I. (2004). Contemporary Arab Thought. *Studies post-1967 Arab intellectual History*. Pluto Press. London. P. 485.
- An-Na'im, A. (2008). *Islam and the Secular State Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press. Cambridge. P. 331.
- (2012). *El Islam, el secularismo y los derechos humanos: ¿código o proceso?* Webislam. Recuperado el del 14 de junio de 2012, de http://www.webislam.com/noticias/53390-el-islam-el-secularismo-y-los-derechos-humanos_codigo_o_proceso.html
- Bechri, Mohamed (2012). *Islamism Without Sharia: The Tunisian Example*. Fikra Forum. Recuperado de <http://fikraforum.org/?p=2260>
- Berger, P. (1973). *The Social Reality of Religion*. New York : Pen & Sword Books..
- Bradley, J. (2012). *The Arab Spring: how the islamists hijacked the Middle East Revolts*. New York: Palgrave MacMillan.. P. 247.
- Burgat, F. (2003). *Face to face with political Islam*. I.B. London : Tauris.. P. 230.
- Campanini, M. (2003). *Islam y Política*. Madrid: Biblioteca Nueva.. P. 292.
- Cherif Ferjani, M. (2006). *Islam, democracia y secularización*. Anuari de la Mediterrània, 'Institut Europeu de la Mediterrània (IEMed). Barcelona.
- Cliteur, P. B. (2010). *The Secular Outlook, In Defense of Moral and Political Secularism*. New York : Blackwell Publishing.. P. 328.
- Crone, P. (2004). *God's rule: government and Islam*. New York: Columbia University Press.. P. 461.
- Daragahi, B. (2012). Nahda battles to implement vision of exile. *Financial Times*.
- El-Tonsi, A. (2012). The Brotherhood according to El-Shater. *Al-Ahram Weekly*, N.º 1092. El Cairo.
- Engineer Asghar, A. (2010). Islam y secularismo. WebIslam. Recuperado el 14 de mayo de 2012, de http://www.webislam.com/articulos/38898-secularismo_e-islam_en_el_mundo_arabe.html.
- Eickelman, D. (1996). *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press. P. 240.

- Esposito, J. (2001). *Makers of Contemporary Islam*. Oxford University Press. Oxford. P. 272.
- Fahim, K. (2013). Ruling Islamists, Under Attack, Reject Blame for Tunisia's Woes. *The New York Times*.
- Fuller, G. (2004). *The future of political Islam*. New York: Palgrave. P. 256.
- Hashemi, N. (2009). *Islam, secularism, and liberal democracy*. New York: Oxford University Press. P. 310.
- Hassan, M. (1998). *Reconstruction of political thought in Islam*. Lahore, Pakistan: Islamic Publications Limited. P. 263.
- El-Hennawy, M. (2011). *Islamists and secularists battle for the heart of the nation*. El Cairo: Al-Masry Al-Youm.
- Heng Siam-Heng, M. (2010). *State and Secularism: Perspectives from Asia*. Singapore: World Scientific Publishing. P. 224.
- Hossein Nasr, S. (2011). *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition*. Harper One. P. 496.
- Hunter, Shireen T. (2008) *Reformist voices of Islam: mediating Islam and modernity*. New York: M.E.Sharpe. P. 345.
- Ismail, S. (2006). *Rethinking Islamist politics*. London: I.B. Tauris. P. 256.
- Kumar, D. (2012) *Islamophobia and the politics of Empire*. Chicago: Haymarket Books. P. 238.
- Kurzman, Ch. (1998). *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press. P. 340.
- Mahjar-Barducci, A. (2012). *Understanding the "islamist wave" in Tunisia*. MERIA Journal Volume 16, Number 01, March.
- Maududi, A. (1993). *Political Theory of Islam*. Lahore: Islamic Publications Limited. P. 44.
- Mikaïl, B. (2012). *Religion and Politics in Arab Transitions*. FRIDE, Policy Brief, N.º 116.
- Naïr, S. (2011, 12 de febrero). "El islamismo tunecino". Madrid: El País. Recuperado de http://elpais.com/diario/2011/02/12/internacional/1297465214_850215.html
- Ottaway, M. (2012). *Islamist Parties in Power: A Work in Progress*. Washington: Carnegie Middle East Center.
- Philpott, D. (2011). *The dangers of secularism in the Middle East*. The Christian Science Monitor.
- Al-Qaradawi, Y. (2010). *Secularism vs. Islam*. Riyadh. Saudi Gazette..
- Sayyid Q. (2000). *Social Justice in Islam*, trans. New York: Islamic Publications International. P. 340.
- Jahanbegloo, R. Hacia un nuevo secularismo. Webislam. Recuperado el el 23 de abril de 2012, de: http://www.webislam.com/articulos/33770-hacia_un_nuevo_secularismo.html
- Rahman, S. A. (2009). *Secularism and modernity: alienation and the renewal of values in*

- political Islam*. *Journal of Islamic Law and Culture*. Vol. 11, N.º 1, March. Pp. 38–51.
- Roy, O. (2007). *Secularism confronts Islam*. New York: Columbia University Press.. P. 128.
- (2011). This is not an Islamic revolution. *New Statesman*.
- (1994). *The failure of political Islam*. Cambridge: Harvard University Press. P. 256.
- (2004). *Globalized Islam: the search for a new Ummah*. New York: Columbia University Press.. P. 320.
- Ruedy, J. (1994). *Islamism and secularism in North Africa*. New York: St. Martin's Press.. P. 256.
- Sadri, M. (2001). *Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar*. *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 15, N.º 2.
- Shadid, A. (2011). *Activists in Arab World Vie to Define Islamic State*. New York: The New York Times.
- Smith, G. (2008). *A Short History of Secularism*. New York: I.B.Tauris. P. 240.
- Soroush, A. (2000). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. New York: Oxford University Press.. P. 256.
- Watt, W. (2003). *Islamic political thought*. Edinburg: Edinburg University Press.. P. 192.
- Wood, S. (2011). *Rethinking fundamentalism: Ruhollah Khomeini, Mawlana Mawdudi, and the fundamentalist model*. *Journal for Cultural and Religious Theory* Vol. 11, N.º 2.
- Wright, R. (1996) *Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation*. *Journal of Democracy*. Pp. 64-75.
- Yassine, A. (2000). *Winning the Modern world for Islam*. Iowa: Justice & Spirituality Publishing. P. 208.