

Islam y Occidente frente al radicalismo islamista y el terrorismo yihadista: la batalla de las ideas

Francisco Galvache

Athena Intelligence Journal

Vol. 3, No 3

Julio - Septiembre de 2008

www.athenaintelligence.org

Athena Intelligence

*Fundación para la Investigación
Avanzada en Terrorismo y
Conflictos Armados*



Islam y Occidente frente al radicalismo islamista y el terrorismo yihadista: la batalla de las ideas

Francisco Galvache Valero
(Universidad San Pablo CEU, Madrid)

Resumen

Este artículo analiza las diferentes visiones que existen sobre el papel de la religión en la política y la sociedad, prestando una atención particular dos posturas frontalmente contrapuestas: el laicismo y el islamismo. El artículo realiza una revisión histórica de ambas corrientes ideológicas y analiza sus implicaciones sobre la libertad religiosa y la cohesión social.

Palabras clave: Islamismo, laicismo, religión, conflicto social, integración

Abstract

This article analyses the different views that exist on religion in politics and in the society. It pays, particular attention to two positions frontally opposed: secularism and radical Islam. The article gives a historical review of both ideological streams and analyzes its implications for religious freedom social cohesion.

Keys word: Islamism, secularism, social conflict, integration

Disponible en internet: <http://www.athenaintelligence.org/aij-vol3-a14.pdf>

English title: Islam and the West against the Radical Islamist and Jihadist Terrorism: the Battle of Ideas

Francisco Galvache es Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación y profesor de la Universidad San Pablo CEU de Madrid

Introducción

En un artículo, relativamente reciente, publicado en esta página, titulado *Reflexiones a cerca del terrorismo y sus justificaciones ideológicas*, señalaba la necesidad de recurrir a la precisión terminológica -a la hora de abordar cualquier labor de análisis- si verdaderamente se pretende realizarla respetando el rigor conceptual y con honestidad intelectual. En aquella ocasión, para reforzar mi argumentación a favor de tales exigencias, me referí a los efectos indeseables de recaer en el estereotipo y en lo que se me ocurrió denominar *estiramiento terminológico*, remitiéndome, en concreto, a una práctica frecuente: el empleo, *por extensión*, del término *fundamentalistas* para calificar a aquellas corrientes, grupos o individuos que pretenden aplicar de manera ortodoxa (es decir: coherentemente) cualquier doctrina en el plano de la conducta, al menos, pública. Y es que -argumentaba-

“aplicando tal criterio, todo aquel que se mostrase coherente con lo que dice creer, pensar y profesar, (aunque fuera un profundo convencido de la necesidad de permanecer instalado en la duda sistemática y en la fidelidad a la razón y al positivismo científico -lo cual, paradójicamente, no ofrecería a dicho sujeto la más ligera duda- no sería otra cosa que un fundamentalista; como, *naturalmente* y de la misma manera, lo serían, también, las doctrinas (políticas o religiosas) y los partidos y confesiones que pretendiesen que sus miembros o fieles opinasen y se comportasen de forma coherente con su afiliación religiosa o de partido”¹.

No creo necesario insistir demasiado en que, si esto fuera así, y constatando la estrecha relación existente entre las corrientes auténticamente fundamentalistas y las posiciones del integrismo religioso, todas las tradiciones religiosas -grandes o pequeñas- quedarían expuestas, cuando menos, a la sospecha de estar o en riesgo de recaer en tales desviaciones que, como a nadie escapa, resulta muy difícil, si no imposible, compatibilizar con la democracia liberal de nuestro tiempo y, por tanto, con la libertad y la igualdad de la ciudadanía integrada por los creyentes y no creyentes de las cada vez más secularizadas y multiculturales sociedades de Occidente.

En definitiva, desde tal perspectiva radical, es el mismo *hecho religioso* y su insoslayable influencia social lo que se pone, cuando menos, en cuestión; y, en esta tesitura, las diferentes posiciones participantes en del debate, necesariamente han de moverse -y así lo hacen- a caballo de conceptos -entendidos en diferentes sentidos y, frecuentemente, con escasa precisión- a través de contraposiciones terminológicas tales como: secular-sagrado, laico-confesional, y de sus correlatos ideológicos que, en el plano político, fundamentarían al Estado laico frente al Estado confesional.

De los partidarios de este último, en el momento actual, sólo perviven, en Occidente, escasos y desnaturalizados restos y algunas de las secuelas de su pensamiento originario; y, unos y otras, con muy reducida relevancia social y prácticamente nula influencia política. No obstante, de tales secuelas, el laicismo radical dice hallar gravísimas manifestaciones en los ordenamientos jurídicos de no

¹ Cfr. Galvache, F. “*Reflexiones a cerca del terrorismo y sus justificaciones ideológicas*”, *Athena Intelligence Journal*, Vol. 2, No 2, (2007), pp. 7-18.

pocos estados y, sobre todo, en los sectores e instituciones sociales en los que el hecho religioso aún se halla presente, constituyendo, según él, un peligroso reservorio de gérmenes antidemocráticos, refractarios a la libertad y al progreso e incluso eventuales desencadenantes de la violencia política y aún del terrorismo.

En Oriente, en cambio, y, en concreto, en el mundo del Islam –donde las tendencias secularizadoras tan sólo aparecerían, tímidamente, en el seno de los movimientos de reforma de mediados del siglo XIX, el *confesionalismo* del Estado, de manera más o menos extremada, sigue presente –citaré sólo algunos ejemplos- en Arabia Saudita, Kuwait y Emiratos Árabes; de forma mitigada en las constituciones reformistas de países de mayoría musulmana como Marruecos, Jordania e incluso Argelia, Egipto y Túnez; mientras que, sustentado en la ideología islamista desde su instauración en 1979, la República Islámica de Irán continúa constituyendo un verdadero referente del Estado Islámico, no sólo para la shi'á si no también para buena parte de las corrientes islamistas que nacieron y prosperan en el seno de la *sunna*. Y todo esto sin olvidar que, como proyecto político-religioso, el Estado confesional islámico también constituye el fin medial del islamismo extremado: del *salafismo yihadista* y de los grupos terroristas que, inspirados en tal ideología, aspiran a instaurar, en último término, el Califato universal. Todo ello –denuncian muchos- no sería si no el producto de una reacción defensiva frente a la amenaza de la contaminación laicista que, procedente de Occidente, estaría desnaturalizando la religión musulmana, sembrado la división en la comunidad de los creyentes, secularizando sus sociedades e inoculando el germen de la apostasía, de la mano de los gobiernos títere del neocolonialismo occidental.

Y es que, la influencia del proceso de secularización europeo y de sus resultados hace mucho tiempo que traspasó las fronteras existentes entre países, culturas y civilizaciones; y, a partir del último tercio del pasado siglo, sus efectos han ido provocando confrontaciones de creciente intensidad y grado de virulencia, a lo largo y ancho de las tierras del Islam, y a un ritmo –sobre todo desde el 11 de septiembre- muy en consonancia con el que marca la *sociedad global* de nuestros días.

El proceso de secularización en Europa

En Europa, el proceso de separación de los poderes político y religioso y, por tanto, de la distinción y delimitación de sus ámbitos competenciales, asienta sus raíces en épocas tan lejanas como las del nacimiento del *pensamiento moderno* que llevaría a la *crisis de la conciencia europea* –que Paul Hazard sitúa entre 1680 y 1715²- y que, después de la paz de Westfalia –que establecería la supremacía de los príncipes en lo secular y su derecho (¿) a imponer su religión a sus súbditos³- desembocaría en la Revolución burguesa que habría de sentar las bases del Estado moderno sobre la

² Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea*, (Madrid: Alianza Universidad, 1988).

³ La paz de Westfalia, incorporó los contenidos de la Paz de Augsburgo (1555). Uno de ellos reconocía a los príncipes alemanes el derecho de elegir religión (luteranismo o catolicismo) e imponerla en sus reinos (*cuius regio eius religio*).

soberanía de la nación de ciudadanos libres e iguales, en la que debería culminar el proceso de separación entre las dos grandes potestades con el logro de “una Iglesia Libre en el Estado Libre”. Tal aspiración, obviamente presupone la secularización del Estado –que debería constituirse, así, en única autoridad titular de la potestad sobre *lo profano*- y la reducción de la autoridad de la Iglesia al ámbito estricto de lo sagrado.

Pero, la tarea de conciliar deseos con realidades no ha resultado nunca empresa fácil. De manera que, con ello, los enfrentamientos entre el nuevo Estado y la Iglesia no habrían de cesar; si no que, por lo contrario, irían ganando en acritud a la hora de delimitar y establecer los ámbitos en que cada uno de ellos debería ejercer sus legítimas prerrogativas. Y, al hilo de ellos, se fue desplegando, en cada uno de los bandos enfrentados, el abanico de posiciones y propósitos que, con las lógicas adaptaciones a cada tiempo y lugar, habrían de llegar hasta nuestros días.

Y es que la distinción precisa entre lo profano (lo secular, lo mundano y sus actividades) y lo sagrado (lo que es sujeto y objeto de la religión) no era fácil cuestión sobre la que cupiera esperar suficiente y general acuerdo. Ni lo era entonces ni lo es ahora. De manera que la resistencia de sectores clericales a renunciar a arrogarse autoridad de hecho (cuando no de derecho) en asuntos estrictamente temporales (clericalismo) y la abusiva injerencia del Estado en el plano religioso continuaron agravando las tensiones en la Europa del siglo XIX; y, ya en el XX, de la mano del laicismo radical y extremo de las ideologías totalitarias, provocando dramáticas y aun trágicas represiones del hecho religioso, en el Oeste, hasta el fin de la II Guerra Mundial; y, en los países del Este, hasta el término de la *Guerra fría* preludio del desmoronamiento del último de los totalitarismos surgidos en la ilustrada Europa durante el primer tercio de dicho siglo.

Al principio de la crisis europea –evidente, ya, a partir de 1914- lejos quedan los excesos del poder real que dieran lugar al largo pleito de *las investiduras*, los abusos *temporalistas* de la Iglesia medieval y de la renacentista (que legitimaba y deslegitimaba monarcas y potestades seculares) y los del denominado *pacto entre el trono y el altar* que acabarían por franquear, aún más, las puertas a las intromisiones autoritarias del Estado. Y es que, por entonces, el Estado encarnado en las ilustradas monarquías absolutas, aun declarándose confesional e incluso apoyándose en ello, se empeñó, con éxito, en limitar y coartar los medios y actividades pastorales de la Iglesia-institución en función de sus intereses y objetivos políticos. Tales intrusiones, aunque análogas en lo sustancial, recibieron distinto nombre según los países: *Galicalismo* en Francia, *Josefinismo* en Austria o *Regalismo* en España. En Inglaterra, la cosa resultaba todavía más evidente y acabada ya que, desde Enrique VIII, la cabeza de la Iglesia de Inglaterra era y es la persona del mismísimo monarca.

Efectivamente, a principios del XX todo eso resultaba ya lejano. Pero, a pesar de ello, en aquella Europa convulsa, los viejos agravios y prejuicios continuaban alimentando la incompreensión y la antigua polémica sobre lo sacro y lo profano. Ante la apologética muchas veces roma del *confesionalismo* a ultranza, se alzaba la engreída razón de Leviatán, del *Gran hermano* que espantara a Orwel: la exaltación de la *razón de Estado* legitimadora del exceso de poder de los Estados totalitarios que

asolarían Europa, hasta provocar –son palabras de Wiston Churchill- “un colapso catastrófico (...) porque una oleada de auténtica locura ha barrido la mente de la Cristiandad”⁴.

De la Revolución francesa, surgió la proclamación de los valores que refrendan a la moderna democracia: la libertad, la igualdad y la fraternidad profunda que sólo puede surgir entre los hombres libres e iguales. Eran y son valores antiguos, pero su contenido y práctica eran percibidos de manera bien distinta desde confrontadas concepciones de la realidad: desde el énfasis puesto exclusivamente en la fe o desde la exaltación de la razón y de la ciencia –convertidas en fundamentos de una auténtica y alternativa *religión secular*⁵- como únicas vías de conocimiento acerca del ser del hombre y de la organización y funcionamiento de las sociedades. Desde los excesos de la primera, la lógica lleva a entender la afloración y desarrollo del integrismo político-religioso; mientras que desde los de la segunda, se comprende fácilmente la expansión de un racionalismo utilitarista y excluyente que sólo ve en la razón política y en la ciencia el camino hacia el progreso y la liberación del hombre, a cuya imaginación, la revolución Científica, tecnológica e industrial dan alas cada vez más capaces de hacer volar su imaginación y de realizar lo imaginado.

En relación con una y otra postura, he recogido una interpretación –que estimo muy sugerente- de una célebre frase, atribuida al genial pintor de Fuentedetodos “El sueño de la razón produce monstruos”:

“En su célebre grabado "*el sueño de la razón produce monstruos*" Goya nos advertía, en los inicios del siglo XIX, de los problemas que podía plantear al ser humano el olvido de la inteligencia. Libre del razonamiento, sujeto a las fuerzas del prejuicio y la ignorancia, la historia humana nos conduce al horror. La ciencia debería ser arma de liberación.

Ahora bien: cabe entender el aforismo de otro modo. También la razón (la ciencia, la técnica) sueña con el poder. Y su sueño puede culminar en pesadilla. La razón, no sujeta a los límites de la prudencia humana, también puede llevarnos a la zona oscura en la que aquello que nos debía liberar nos esclaviza”⁶

A los horrores que habitan entre tales sombras pertenecen, sin duda, aquellos que derivan de la perversión de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad. Perversión de cuyo nacimiento y desarrollo Alexis de Toqueville decía así:

“De la revolución francesa se ha visto salir y sobrevivir una raza revolucionaria que parece nueva en el mundo; raza turbulenta y destructora, dispuesta siempre a abatir e inepta para fundar; que no sólo practica la violencia, el desprecio de los derechos individuales y la opresión de las minorías, sino, y esto es

⁴ Winston Churchill, en carta a su mujer con fecha 29 de julio de 1914, citada por David Fromkin, *Europe's Last Summer: Who started the Great War in 1914*, (New York: Alfred A. Knopf, 2004), p. 222

⁵ Cfr. Negro Pavón, D., *La situación de las sociedades Europeas*, (Madrid: Unión Editorial, 2008), p. 43.

⁶ Disponible en: <http://ctsiessandoval.blogspot.com/2006/03/el-sueo-de-la-razn-produce-monstruos.html>

lo nuevo, que sostiene que debe ser así: que no existen los derechos individuales, ni siquiera, por así decirlo, el individuo, sino una masa a la cual le está permitido todo para alcanzar sus fines”. (...) “Cambiando tan sólo de escenario, la raza revolucionaria se renueva sin cesar y se encuentra siempre, en alguna parte, con sus tradiciones, con su escuela. De manera que, desde hace sesenta años ha habido siempre una gran escuela de revolución abierta muy públicamente en uno u otro lugar del mundo, donde los espíritus inquietos y violentos iban a formarse y a instruirse”⁷.

El pensador francés, defensor histórico del liberalismo y de la democracia, vivió y estudió como intelectual y como político, los convulsos tiempos a los que se refiere, y en los que identifica la crisis moral de la civilización europea de la que sería producto, según Weigel, la guerra del 14.

En la Europa previa a su estallido (tan bien reflejada por la literatura de la época), el espíritu de Voltaire seguía vivo, y a él se unían la fuerza del nihilismo nietzscheano que anunciaba una nueva *raza de hombre* (que sólo la destrucción del orden axiológico existente permitiría alumbrar) y el romanticismo que envolvía y adornaba todo con su decadente sentido del honor, con su amor por el *amor desesperado* que rinde culto a la muerte y que embellece las aventuras del imperialismo, o que, por el contrario, enardece el fervor nacionalista de sus víctimas: los pueblos por él sojuzgados.

Hacia la secularización de la sociedad

Dentro de este panorama discurren las corrientes ideológicas que persiguen el ideal de un mundo regenerado por sólo el espíritu del hombre, a la medida de este y liberado, por tanto de la tiranía de un dios que sólo sería mera proyección de su ideal de libertad.

De manera que, si bien es cierto que, bastante antes de que estallara el conflicto, el proceso de secularización ya había alcanzado cotas determinantes, y que el Estado había conseguido emanciparse de la tutela de la religión en la mayor parte de Europa y, en buena medida, también en la restante, resulta lógico que, al término de la contienda, y durante las dos décadas siguientes, las minorías influyentes del liberalismo radical y los vientos que soplaban desde la herencia oscura de la Revolución: desde la Europa central y de la del Este, intensificaran entonces la presión secularizadora proyectando su acción sobre la sociedad europea en su conjunto. Ya no bastará con la secularización del Estado; se trata ahora de secularizar la sociedad y sus instituciones fundamentales: el matrimonio, la familia, la educación e incluso aquellas estructuras del Estado liberal que entienden todavía condicionadas en demasía por la tradición de inspiración cristiana, del *hombre arcaico* alienado por el mito y la superstición y a merced de las fuerzas políticas y religiosas nostálgicas del pasado.

⁷ De Toqueville, Alexis, *inéditos sobre la revolución*, (Madrid: Seminarios y Ediciones, 1973), p.190.

No es de extrañar, pues, que, ante empuje tan radical, muchos partidarios del ideal del *Estado laico*, acaben inclinándose decididamente hacia el *Estado laicista*; ni, tampoco, que, desde las instancias eclesiásticas y desde las corrientes políticas de inspiración cristiana, temerosas de verse desbordadas por lo que se advierte como franco proceso abierto hacia la irreligiosidad, se reaccione, a menudo con desigual acierto, sin distinguir a quienes reivindican sólo la legítima autonomía de lo temporal, de aquellos otros que ven, en el hecho religioso, una amenaza para la libertad y aun la causa de todos los males que ensombrecen el presente y el futuro de la humanidad.

En tan crispado escenario, los polos y los términos extremos en que se desarrolla la confrontación, tienen nombre y apellidos: *laicismo anticlerical* versus *confesionalismo clerical*. Y, todo ello, en un enrarecido clima político en el que el activismo de los llamados *movimientos sociales* amplía los espacios en que se desarrolla la pugna, al impregnar e implicar, progresivamente, a las capas populares y a la sociedad en su conjunto.

Mas allá de la Gran guerra que asoló Europa, la influencia del pensamiento de base de los regímenes totalitarios: comunista, nacional-socialista y fascista –y de su praxis- conseguirá llevar al paroxismo la exclusión y la persecución del hecho religioso; mientras que en el estricto plano político, ahondará la crisis moral de la civilización europea que acabará resolviéndose en un nuevo cataclismo bélico que partirá en dos a Europa e incluso al mundo, hasta que se hubo consumado la caída del régimen y la disolución de la Unión Soviética.

Una tregua aparente

Durante el largo período cubierto por la *Guerra fría*, las martirizadas sociedades europeas sobre las que se cernía el fantasma atroz de la guerra nuclear, sólo encontraban razones para la esperanza en un futuro de paz y bienestar, en el desarrollo económico y en las políticas de disuasión; y, más tímidamente pero con creciente fuerza, en los esfuerzos de las corrientes de pensamiento, opinión e incluso de acción política que propugnaban el diálogo entre los bloques desde la búsqueda de los factores críticos de la confrontación ideológica, con el fin de depurarlos, y de aquellos otros capaces de favorecer el encuentro -o la distensión, al menos- para, sobre ellos, intentar sentar las bases de una paz duradera a resguardo del amenazante fantasma del holocausto nuclear. En uno y otro caso, el camino a seguir no debería ser otro –se pensaba- que el sustentado en una voluntad decidida de diálogo y de tolerancia.

En tales circunstancias, el viejo pleito del que nos venimos ocupando pareció perder gradiente en las instancias políticas de las sociedades occidentales. En el escenario en el que se desarrollaba el drama de Europa, la prioridad consistía en conjurar el fantasma de la guerra. No es de extrañar, pues, que la cuestión religiosa y, en general, las de naturaleza ética quedaran entre paréntesis. Los dos grandes

bloques se mostraban preferentemente ocupados en reforzar sus posiciones en el plano económico, político y militar con desigual fortuna ciertamente.

En Occidente, la democracia y el desarrollo económico iban de la mano y se reforzaban mutuamente. En el bloque del Este, el capitalismo de Estado, la represión interior y la impermeabilidad del Telón de acero, trasladaban a Occidente una impresión de amenazante solidez y poderío que, como luego se vio, estaba muy lejos de corresponderse con la realidad.

Por lo que se refiere a los esfuerzos en pro de la distensión, la primera iniciativa relevante de acercamiento fue, en el plano político, el comienzo de la apertura hacia el Este (Ostpolitik) puesta en marcha por la República Federal Alemana, en 1969, de la mano del Canciller Wily Brand; mientras que, en el ámbito de lo religioso, lo fue, en 1963, el inicio de un proceso, de análogo significado y denominación, que discurriría durante los pontificados de Juan XIII y de Pablo VI⁸, y en el que habría de jugar un destacado papel el Cardenal Casaroli.

En realidad, en el caso de la Iglesia Católica, las relaciones con el Este, aunque en medio de las extremadas dificultades impuestas por las persecuciones estalinistas, se remontaban al mismo término de la II Guerra Mundial; y, tras la muerte de Estálin en 1953, el proceso de *desestalinización*, iniciado por Jrushchov, y la nueva orientación de sus políticas exteriores basadas en el principio de *coexistencia pacífica*, abrieron, dos años después, un portillo a la esperanza de lograr aliviar, al fin, la penosa situación de las iglesias de allende el Telón de Acero. Pero tales deseos pronto se vieron defraudados por la cerrazón de un régimen que, sólo a partir de 1963, se prestaría a difíciles negociaciones que, más allá de algún que otro gesto de las autoridades soviéticas⁹, sólo producirían escasos y magros frutos.

Entre tanto, en el plano internacional y en el marco bipolar de la guerra fría, se habían ido desarrollando procesos de extraordinaria importancia que iban dibujando un nuevo panorama en el que se encrespaban y encontraban apoyos movimientos liberacionistas que originaron o aceleraron violentos procesos de descolonización, movimientos revolucionarios y reacciones contrarrevolucionarias que desembocaron, frecuentemente, en dictaduras de muy diferente signo; mientras que, en los países desarrollados de Occidente, al tiempo que unas corrientes de la izquierda marxista se desmarcaban del estalinismo derrocado e intentaban migrar hacia nuevas fórmulas de socialismo *de rostro humano*, otras se instalaban en el heterodoxo comunismo maoísta de la *Revolución Cultural*. Y, entre tanto, el llamado *pensamiento débil* declaraba en quiebra las ideas y los valores no sólo tradicionales si

⁸ En dicho proceso, el cardenal Agostino Casaroli jugó un papel de primer orden. Primero, desde 1961 y durante el pontificado de Juan XXIII, como Subsecretario de la Congregación para las relaciones con los Estados; desde 1967, ya con Pablo VI, como Secretario de la misma Congregación; y, por último, nombrado por el Papa Juan Pablo II, de 1979 a 1990, como Secretario de Estado.

⁹ La visita del yerno de Kruschef y su hija Rada al Papa, Juan XXIII, el 7 de marzo de 1963, y, la concesión al Pontífice del premio Balzan.

no también los de la *modernidad* exaltadora de la razón como valor absoluto¹⁰ y proclamaba el advenimiento imparabile de la postmodernidad desde el momento álgido del *Mayo francés*.

El desarrollo científico y tecnológico capaces de poner al hombre en la luna, el bienestar y el cosmopolitismo –frutos de las crecientes capacidades del consumo- de los que disfrutaban las sociedades desarrolladas, fueron centrando el interés de las jóvenes generaciones en el estrecho ámbito de sus *microhistorias*, al tiempo que el hecho religioso parecía batirse en retirada ante la evidencia y brillantez de una luz que tan sólo se veía brotar de lo tangible.

Todo era posible, todo era alcanzable; incluso la liberación de los viejos tabúes, de los mitos lejanos que aherrojaron al hombre. Incluso las barreras biológicas que constriñen a hombres y mujeres pueden y debían ser superadas desde los postulados del feminismo radical...

A finales de los años sesenta sólo parecían enturbiar el horizonte europeo los ecos de lejanos conflictos regionales. Salvo para sectores muy minoritarios, las tensiones, desgarros y tragedias de los países del tercer mundo y los desequilibrios e injusticias de otros en vías de desarrollo, eran sólo percibidos, muy de lejos, con curiosidad y cierto pasmo.

Entre tanto, en la Europa aliviada, en buena parte, del pavor suscitado por la *Crisis de los misiles*, las virtualidades del diálogo con el Este iban tomando cuerpo, al tiempo que los aires de apertura al mundo despertados por el Concilio Vaticano II dejaban al descubierto, junto a los frutos rejuvenecedores de su mensaje, las significativas huellas de la impregnación ideológica en la sociedad civil, en sectores eclesiásticos y, muy en concreto, en algunas corrientes teológicas que, ganadas por el signo prevalente de lo temporal, se habían dejado arrastrar, a impulsos de nobles deseos, hacia el compromiso con la lucha por la *liberación de los pobres y oprimidos*.

El nuevo rostro del clericalismo intemporal

Una nueva teología va ganando adeptos. Es una teología que sostiene, con Sartre, que el marxismo, como marco formal de todo pensamiento filosófico de hoy, no es superable; y que, en consecuencia, “se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia”¹¹, y que “tiene un necesario y permanente papel en la liberación de toda forma de alienación religiosa a menudo alimentada por la propia institución eclesiástica”.¹² En tales palabras, parecen resonar aquellas otras de Marx con las que cedía, a los filósofos, la tarea de explicar

¹⁰ Cfr. Francisco Galvache, en CESEDEN, *La actuación de los actores estatales en el conflicto de Irlanda del Norte*, en Reflexión sobre la evolución del conflicto de Irlanda del Norte, (Madrid: Ministerio de Defensa, 2007), p. 26.

¹¹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas*, (Salamanca: Sígueme, 1990), p. 65

¹² *Ibidem*. P. 69

el mundo, mientras que reservaba, para sí y para los suyos, la labor de trasformarlo radicalmente. En efecto: un poco después, el mismo autor aclarará el sentido y alcance del compromiso liberador a contraer, al afirmar que

“únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista. O por lo menos hacer que esta sea posible”¹³.

En tales planteamientos cabe apreciar una doble paradoja: de una parte, se evidencia una nueva *ideología de ruptura* que *seculariza* el mensaje cristiano convirtiéndolo en un humanismo político religioso: un humanismo que “subordina el mensaje cristiano a un mesianismo secular (ya que) la instauración del socialismo ocupa el lugar del advenimiento de Cristo”¹⁴; Y, de otra, nos muestra un proyecto de nueva Iglesia: *la Iglesia Popular*¹⁵ comprometida con una definida y exclusiva opción secular y política, en la que, paradójicamente, teólogos y clérigos ejercerían un liderazgo político-religioso indiscutible en el que se advierte la presencia del fantasma del clericalismo intemporal, esta vez, bajo el palio de la izquierda. En tal tesitura no resulta fácil descartar la existencia de una cierta relación de homología entre el movimiento *Cristianos por el socialismo* y las corrientes del Islam político (el islamismo), nacidos, ambos, a lo largo del pasado siglo XX.

Cuando se gestaban y se desarrollaban estas ideas, ya hacía años que el Concilio Vaticano II había proclamado la independencia y autonomía recíprocas de la comunidad política y de la Iglesia, al servicio, ambas, de la persona y en sus respectivos ámbitos competenciales¹⁶. El viejo ideal ilustrado: *una Iglesia libre en un Estado libre*¹⁷ parecía más cercano que nunca en el marco de entendimiento de un concepto de *laicidad positiva*¹⁷ cuyo espíritu se encontraba presente en el texto conciliar citado, conforme en todo con el principio de libertad religiosa recogida en la Declaración universal de los derechos humanos¹⁸ reconocida por los estados occidentales. Ciertamente no era así. Y es que el designio laicista de reducir el hecho religioso al estricto ámbito de las conciencias individuales seguía vivo, aunque

¹³ Ibidem. P. 79

¹⁴ Pilles Kepel, *La revancha de Dios*, (Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995), p. 86

¹⁵ Para profundizar sobre el concepto de Iglesia Popular, consultar: *Iglesia Popular, Por una Iglesia del pueblo*, Jesús Rey, Juan J. Tamayo, Mañana editorial, 1976.

¹⁶ Gaudium et spes n° 76

¹⁷ Benedicto XVI: «Un Estado sanamente laico también tendrá que dejar lógicamente espacio en su legislación a esta dimensión fundamental del espíritu humano (la religión). Se trata, en realidad, de una “laicidad positiva”, que garantice a cada ciudadano el derecho de vivir su propia fe religiosa con auténtica libertad, incluso en el ámbito público» Disponible en: <http://es.catholic.net/empresarioscatolicos/474/2239/articulo.php?id=25636>

¹⁸ Artículo 18: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia. “

ciertamente adormecido mientras el movimiento clerical de nuevo signo se desarrollaba ante su mirada tolerante.

Los movimientos revolucionarios que, a partir de la Revolución cubana, se desencadenaron en el cono sur americano contaron con la asistencia cuando no la presencia militante de *comunidades de base* y de clérigos que se declararon comprometidos con los ideales *liberacionistas* que informaban a aquellos. Pero, desde la orilla progresista, tanto en América como en Europa, estos brotes de *confesionalismo político* no inquietaron demasiado porque fluían a favor de viejas utopías y en contra del histórico adversario, el *Imperio*. Mayor inquietud despertaron, como era de esperar, entre las oligarquías autoritarias latinoamericanas detentadoras del poder e insensibles a la desigualdad y a la pobreza.

Otra cosa bien distinta habría de ocurrir cruzado el ecuador de los setenta. La lucha por la liberación polaca y, por último, la caída del muro de Berlín rompió el encantamiento; y, de nuevo, el fantasma del laicismo militante –cuyo designio último consiste en “la exclusión del fenómeno religioso del ámbito público, como consecuencia de la expansión del poder político estatal hasta la absorción de todo lo público y de casi todo lo comunitario”¹⁹– comenzó a prodigar sus apariciones, reanimando el nunca abandonado propósito secularizador de las sociedades e instituciones, frente a lo que comenzó a percibir como el inicio de un peligroso proceso de reviviscencia del hecho religioso en las tierras de Occidente.

Y a reforzar tal alarma contribuyó, sin duda, el impacto que produjeron en él dos hechos de trascendental importancia para un mundo ya altamente globalizado: el triunfo de la revolución islámica de Irán en 1979, y el del Frente Islámico de Salvación, en la primera ronda de las elecciones argelinas de 1991. Fueron dos hitos –sobre todo el último– que lograron concitar la atención de Occidente acostumbrado a contemplar el convulso mundo del Islam desde su corta óptica velada por *la muerte de Dios* y centrada aún en el referente del reparto de influencias de los bloques sobre el escenario bipolar de la Guerra Fría.

Y así, poco a poco, Occidente fue advirtiendo, en los nuevos movimientos revolucionarios surgidos en los países de mayoría musulmana, el peso amenazante de un nuevo perfil del factor religioso que distingue con dificultad, no sin prejuicios y con frecuente ausencia de los rasgos y de los matices que le hubieran permitido alcanzar hasta qué punto, tales fenómenos, germinaron y se fueron desarrollando al hilo de la cada vez más enconada dialéctica propia de los procesos de secularización abiertos, en este caso, prácticamente desde su nacimiento, en el seno de los movimientos islámicos de reforma. Quizá convenga repasar dicho proceso.

¹⁹ Palomino, Rafael, *Laicismo y conciencia*, en *La gestión Pública del pluralismo religioso*, proyecto de investigación MEC, (SEJ2005-06642), dirigido por el Prf. Dr. Rafael Navarro Valls.

El proceso de secularización en el Islam

Hablar de secularización en el Islam quizá suponga un excesivo intento de forzar el uso de un término, de un concepto y de un desarrollo nítidamente occidentales, y decididamente alejados, por tanto, de la historia del Islam y de las tradiciones musulmanas. Y es que, como afirmara Al Banna (con indiscutido acierto, en este caso), allá por los años cuarenta del pasado siglo, ni en el Corán ni en la tradición islámica existe sentencia alguna parecida a la evangélica “dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios”. No obstante, desde el momento mismo de la muerte del Profeta, sí que es cierto que se intenta un importante deslinde competencial surgido de la necesidad de encontrar una alternativa al irreplicable modelo de liderazgo por él ejercido; un modelo en el que su condición de intérprete infalible de la revelación por él recibida se hallaba intrínsecamente unida al ejercicio del gobierno temporal de la comunidad política constituida en su entorno. Su sucesor –salvo para los seguidores de Alí, fermento primero de la futura *Shi'a*- ya no poseería la inspiración divina ni, por tanto, el saber arcano de Mahoma. A partir de entonces, cada musulmán debería empeñar *su esfuerzo de reflexión personal (ichtihad)* para interpretar y aplicar, con la ayuda de su ejemplo, las enseñanzas del Profeta a su vida personal y a su relación con sus semejantes. A su sucesor (Abu Bakr), por tanto, le competiría, tan sólo, ejercer las potestades dirigidas al gobierno de la comunidad, a su defensa y a la del Islam a cuyos principios y preceptos debería sujetarse su entera acción de gobierno. Se hizo, pues, necesario configurar un nuevo modelo de liderazgo para el que no existía paradigma alguno en las tradiciones preislámicas de Arabia y si, por el contrario, en el amplio entorno de las regiones orientales.

Una imagen especular

En el Oriente medio del siglo VII, como explica Francisco Javier Martínez²⁰, el cristianismo era percibido como una entidad bifronte encarnada en el Imperio Bizantino: una entidad política que sostenía a la fe cristiana y que, a la vez, era sostenido por ella. No es pues de extrañar que ésta fuera la imagen que de él tuviera el Islam primitivo que, tan de inmediato, entraría en confrontación con el *reino de los romanos* o *de los griegos* que, por otra parte, según la errada tradición de las iglesias siríacas de la época, debería durar hasta el fin de los tiempos regido por el emperador en calidad de representante de Cristo en la tierra. Tal unidad político-religiosa del Imperio pudo muy bien constituir el necesario referente ideológico y estructural para la gobernación de un nuevo imperio, en ciernes por entonces, pero que, en menos de cincuenta años, habría de extender su dominio desde el Creciente fértil hasta el Estrecho de Gibraltar.

²⁰ Cfr. Martínez, Francisco Javier, *La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica de Occidente*, en Anes Álvarez, Gonzalo (Coord.) *Europa y el Islam*, (Madrid: Real Academia de la Historia, 2003), pp. 144-150

En efecto: como explica Charfi, fue Abu Bakr, suegro del Profeta y primero de sus sucesores, quien adoptó el título de “califa (sucesor) del enviado de Dios”, “el que viene después”. Pero el significado del término evolucionó rápidamente hacia otros más vinculados a las funciones que asumiría, progresivamente, la autoridad califal; funciones tales como: *desempeñar el papel del enviado*, *perpetuar su obra*, hasta mostrarse, finalmente, como: *califa de Dios*, *luz de Dios* e incluso *la sombra de Dios*.

En definitiva, prácticamente desde los cuatro primeros, los califas se presentaron ante la *umma* como los *representantes de Dios en la tierra*; es decir: los encargados de ejercer el gobierno “en nombre de Dios –o de la *sharia*, variante que nada cambia en el fondo-²¹, que conlleva, inexcusablemente, la confusión de lo político y de lo religioso en el Estado, característica propia de las autocracias sustentadas en el confesionalismo radical. De esta forma –y referido al Islam- cabría afirmar que tan peculiar confusión entre fe religiosa, poder político y cultura social vino a constituir, progresivamente, un modelo inspirado –cabría decir- en un también peculiar “bizantinismo radical”²².

En el ámbito cristiano, el *bizantinismo*, aunque mantuviese su influencia en Occidente a través del Imperio Carolingio (769-869), fue entrando en quiebra a medida que el paso triunfal de las huestes musulmanas cuestionaba radicalmente la pretensión de indefectibilidad del *Reino de los romanos*, del Imperio Bizantino. Pero en el mundo islámico, su correlato –plasmado en la figura ideal del califato universal- no entraría en pérdida si no después de un largo proceso de decadencia iniciado en el siglo XVI, para, finalmente, desaparecer del escenario internacional tras la caída del imperio otomano, a manos de la apuesta secularizadora de Gemal Attaturk.

Ciertamente, el fermento de los movimientos de reforma ya se encontraba presente en el siglo XI, cuando la dinastía abbasí, temiendo ver amenazada la autoridad político-religiosa del califato, comenzó a poner coto a la práctica exegética de la revelación islámica apoyada en la razón y en el naciente pensamiento filosófico islámico²³. Y también lo es que, pese a ello, en pleno siglo XII, la pugna entre la filosofía y la teología vivía un momento álgido gracias a personajes del relieve de Ibn Sina (Avicena) e Ibn Rushd (Averroes), de una parte, y de Al Gazali, de otra. Pero la crítica a la filosofía (*falsafa*) aún tendría valedores más duros que lograrían, a lo largo de los siglos XII y XIII, hacerla desaparecer del ámbito de la *sunna*. Entre ellos se encontraba un jurista y teólogo hambalí cuya determinante influencia habría de llegar hasta nuestros días: Ibn Taymiya quien esgrimía, frente a los filósofos, la armonía del derecho elaborado por el jurista, a la luz de la fe explicada por la racionalidad del teólogo ayudado por la intuición del místico. Desde esta perspectiva, Ibn Taymiya elaboró el radical pensamiento político-religioso recogido en una obra de título verdaderamente descriptivo: *La política en nombre de la ley divina* (*As Siyasa ash-Shar'iyia*). Una obra llamada a tener enorme influencia en su tiempo, en los orígenes de los movimientos de reforma del Islam y, en especial, en los movimientos salafistas actuales.

²¹ Charfi, M., *Islam y libertad*, (Granada: Almed, 2001), p. 205

²² Ibidem, pp. 144-150.

²³ Al-Kindi (796-873?)

Desde ésta época, pues, fue empobreciéndose progresivamente el espíritu crítico de los intelectuales musulmanes mientras que los líderes religiosos se habrían de ver cada vez más sujetos a la autoridad califal, y aun contribuyendo a la legitimación de su poder a cambio de que ésta les confiara, a demás de la orientación y tutela religiosa de los fieles, la función de velar por la ortodoxia islámica en materia jurídica, educativa y de relaciones sociales y económicas de la comunidad.

Tal grado de implicación política determinó el desarrollo de un Islam *oficial* escaso de prestigio y alejado del pueblo que, entre tanto, se adhería, cada vez con más fuerza, al Islam popular de las cofradías (*tariqas*) que lo impregnaba de su espíritu pietista en unos casos, mientras que, en otros, le imbuían mayor inquietud especulativa y crítica. Y en este ambiente, a mediados del siglo XVIII, un profundo deseo de renovación comienza a extenderse por las tierras de un Islam que, mirando hacia el floreciente desarrollo de la ilustrada Europa, se pregunta por las razones de su decadente situación. Un siglo después, ya se halla presente y operante un amplio movimiento regeneracionista que es percibido, por las élites intelectuales, como el agente promotor de un verdadero renacimiento (*nahda*) capaz de hacer frente, en el futuro próximo, al poderío económico y militar de la Europa del progreso que extiende su dominio a través de sus empresas coloniales.

El hálito secular de los movimientos de reforma y la reacción salafi

En este escenario, los gobiernos que, hasta entonces, tan sólo se habían sentido interesados por los avances europeos en materia de armamento y arte de la guerra, se abren hacia espacios más amplios en los que contemplan el progreso científico, el desarrollo industrial e incluso los valores morales y culturales que informan la vida social y política de una Europa cada vez más secularizada, y cuya influencia pronto comenzó a dejarse sentir a través de los intelectuales musulmanes que la visitan y estudian. Un buen ejemplo de ello fue la persona y obra del ulema egipcio al-Tahtawi.

Al-Tahtawi fue un profundo estudioso de la cultura europea: de su filosofía, de las formas de vida de sus gentes, de la organización política de sus estados – especialmente del francés-²⁴ y, en todo ello, creyó constatar valores subyacentes concordantes con los valores fundamentales del Islam. De manera que –cabría afirmar- el desarrollo científico e industrial europeo tendría su origen en las ciencias islámicas de la época del esplendor del Islam; sus leyes y normas de convivencia política también se asentarían en fundamentos operantes en las sociedades musulmanas; los principios normativos de la *sharia* tendrían sus equivalentes en los desarrollos del derecho positivo de Occidente; mientras que los valores de justicia y equidad coránicos tendrían su correlato en los de libertad e igualdad que inspiraban a los estados liberales europeos. Y, en último término, los sentimientos de amor fraternal, trabazón y sustento de la umma, encontrarían sus equivalentes en los

²⁴ A él se debe la traducción al árabe de la constitución francesa de 1818 una vez reformada tras la revolución de 1830.

sentimientos patrióticos que animaban a las naciones-estado nacidas en el Renacimiento europeo y consolidadas en los estados nacionales tras la Revolución francesa.

Tahtawi no renunciaba a la cultura arabomusulmana ni cuestionaba la superioridad del Islam sobre las religiones reveladas precedentes; pero sí preconizaba una lectura de su legado desde la razón: una lectura *racionalista*, cabría decir. En definitiva: una renovada exégesis del Corán y de la sunna que permitiera su aplicación de forma adecuada a las nuevas exigencias de la época y que permitiera, así, *islamizar la modernidad*. Tomar prestado de Europa cuanto había contribuido a sus logros y progresos no podía suponer peligro alguno y, a demás, se hacía indispensable.²⁵

Otra cosa ocurriría a la llegada de la siguiente generación reformista. En ella, junto a los esencialmente seguidores de Tahtawi, afloraría una nueva corriente más prooccidental de la que, probablemente sea el intelectual indio, Sayid Ahmad Jan el personaje más significativo. Sayid ya era notablemente conocido cuando Inglaterra consolidó su dominio sobre la India tras sofocar la rebelión de 1857, por su admiración por el pensamiento, el desarrollo científico y por los modos de vida occidentales. Llevado por un profundo deseo de cohonestar Islam y progreso, siguiendo el modelo de Cambridge, fundó una universidad a partir del Colegio Mahometano Anglo-Oriental cuya orientación investigadora y docente dejó ver hasta qué punto, su fundador, se hallaba influido por el pensamiento liberal europeo, tanto en el plano económico como en el político y en el teológico. En este último caso, la radicalidad de sus posiciones reformistas le condujeron a planteamientos exegéticos de corte análogo a los defendidos por la escuela liberal (*modernista*) surgida en el seno del cristianismo europeo de la época tan influida por el pensamiento laico.

En definitiva, la posición del intelectual indio, dentro del reformismo, era diametralmente opuesta a la de Tahtawi: su objetivo no apuntaba hacia la *islamización de la modernidad* si no que, por el contrario, se dirigía, de la mano del pensamiento ilustrado europeo, hacia la *modernización del Islam* distinguiendo y separando, cada vez más profundamente, el ámbito civil del religioso.

De una generación posterior, otro pensador, de origen afgano, también sostuvo que la ley islámica debería ser sometida a la crítica de la razón para establecer su sentido y aplicabilidad a la cambiante realidad de los tiempos, la necesidad de incorporar el mundo musulmán al progreso científico y cultural a través de los cambios estructurales sociales y políticos pertinentes; pero, a diferencia de Ahmad Jan, no cayó en el relativismo modernista ni en la tentación a renunciar a su identidad religiosa y cultural. Al-Afgani, por el contrario, desde su llegada a El Cairo –foco del renacimiento cultural islámico desde Muhammad Ali y Al-Tahtawi– proclamó la necesidad de defender y promover la identidad y solidaridad musulmanas, de una parte, frente a los poderes coloniales que amenazaban al Islam

²⁵ Galvache, F., *El pensamiento islamista en el siglo XX*, en *Historia del pensamiento filosófico*, Liber, 2007, volumen VI, pp. 187-188.

y a su cultura con el *germen del naturalismo ateo*; y, de otra, frente al esclerótico tradicionalismo del Islam de los ulemas, contaminado por el espíritu de la desunión (*fitna*) e inerte ante la voluntad de los corruptos y miméticos gobiernos títere de Occidente.

Como se ve, en el pensamiento y actividad de Al-Afgani, junto al espíritu del reformador religioso que propugna la recuperación del espíritu del Islam originario, late, ya, el del activista político que no renuncia al progreso pero que se opone, radicalmente, a la sumisión cultural y política que pretendería imponer el poder colonial.

Si comparamos el pensamiento y las líneas de actuación de cada pensador, fácilmente se aprecia que ambos se inscriben en sendas ramas que brotan del tronco común del movimiento reformista pero en direcciones divergentes. El primero de ellos, en el que se advierte el deslumbramiento y la atracción que Occidente ejerce sobre él y que le avoca al mimetismo respecto a las formas sociales y políticas europeas y, consecuentemente, a la más o menos decidida *colaboración* con las potencias coloniales, puede ser considerado antecedente de lo que más tarde se conocería como la corriente o corrientes del *Islam modernista* que informaría al Estado laico fundado por Kemal Atatürk, y que impregnaría a las elites gobernantes de los regímenes postcoloniales en los que las tendencias secularizadoras, de forma más o menos tibia, también comienzan a evidenciarse. En el segundo, cabe ya apreciar algunos de los rasgos de una nueva visión del Islam que predica el retorno crítico a las fuentes a través del *itchtihad* pero que, al tiempo y de forma inseparable, pone el énfasis en la acción política y social dirigida a defender la identidad islámica frente a Occidente, a recuperar la unidad político-religiosa de la *umma* y su proyección universal a través de regímenes y sociedades asentadas en ella.

Es a partir de estos últimos desarrollos desde los que irán aflorando las corrientes *revivalistas* que acabarán desembocando –ya pasado el primer tercio del siglo XX– en el ancho y plural fenómeno del islamismo moderno cuyas manifestaciones, con menor o mayor radicalidad y –en este último caso– a menudo con violencia, reaccionaran frente a lo que advierten como contaminación laicista de los regímenes y sociedades de buena parte de los países de mayoría musulmana atraídos por los embelecos de la descreída civilización occidental.

Una importante cuestión

Llegados a este punto, cabe hacerse esta pregunta: ¿son equiparables, en el momento actual, los antagonistas y los resultados de los procesos de secularización seguidos en Occidente y en el mundo musulmán? Desde luego se trata, en ambos casos, de manifestaciones de un mismo fenómeno; pero enseguida se advierte que, el hecho de desarrollarse ambos en marcos de tradiciones religiosas, culturales e históricas bien diferenciadas, hace que también, cada una de ellas, ofrezcan rasgos diferenciales de sustantiva importancia que impiden su homologación directa.

De entrada, los orígenes de ambos procesos (mediatos e inmediatos) se hallan separados por más de trescientos años; y, de salida, hay que decir que, en tal desfase, la cosmovisión cerrada y global del Islam tradicional ha jugado y juega un papel determinante.

Y es que se trata de una religión que lo abarca todo:

“Es Una organización completa que engloba todos los aspectos de la vida. Es al mismo tiempo un Estado y una nación, o más aún, un gobierno y una comunidad. También es una moral y una fuerza, o más aún el perdón y la justicia. También es una cultura y una judicatura, o más aún, una ciencia y una magistratura (...) También es una lucha en la vía de Dios, o más aún, un ejército y una ideología. (...) El Islam es todo esto al mismo tiempo.”²⁶

De manera que, el derecho musulmán clásico (*la sharia o el fiqh*) trata de todos los problemas de la vida social y en todos sus niveles. Este derecho ha regulado la sociedad musulmana desde la Hégira hasta el inicio de los intentos de modernización de los estados musulmanes, a través de la codificación del derecho, a finales del siglo XIX; y en algunos de ellos incluso hasta nuestros días. De cualquier manera, –recuerda Charfi– “el derecho surgido de esta codificación, aunque contiene importantes modificaciones, sigue inspirándose, en la mayoría de los países musulmanes, en el derecho musulmán clásico”²⁷.

Ejemplos de esto último ciertamente no escasean. Podemos hallarlos incluso en aquellos países cuyas constituciones y gobiernos son acusados de laicistas e impíos por las corrientes islamistas, y que constituyen el objetivo prioritario de las violentas huestes del *yihadismo*. Ese es el caso de Argelia: uno de los poquísimos países de mayoría musulmana en cuya Constitución no se hace referencia al Islam, pero cuya legislación, sin embargo, prevé penas de cárcel de entre dos y cinco años y multas de cinco mil a diez mil euros para quienes “inciten obliguen o utilicen medios de seducción para convertir a un musulmán a otra religión” y para quienes distribuyan o almacenen libros o vídeos que “busquen minar la fe de los musulmanes”²⁸. En aplicación de tal disposición, a primeros de mayo de 2008, se hizo pública la condena de un cristiano argelino acusado de un delito de proselitismo.

También cabría aportar otros ejemplos de análoga naturaleza y aún más fuertes, procedentes de otros países de mayoría musulmana con regímenes sostenidos sobre orientaciones reformistas del Islam, como es el caso de Egipto, Túnez u otros países, que periódicamente van apareciendo en los medios de comunicación social.

²⁶ Al-Banna, H, en Ramadán, Tarik, *El reformismo musulmán*, (Barcelona: Bellaterra, 2000), pp. 270-271.

²⁷ Charfi, M. *op. Cit.*, p. 74.

²⁸ Ley de marzo de 2006 Desarrollada por un Decreto que penaliza el proselitismo de las confesiones no musulmanas, y que establece la necesidad de solicitar al Gobernador de la provincia (*wali*), con cinco días de antelación, autorización previa para cualquier acto de culto que tales confesiones pretendan celebrar en un edificio público

En definitiva, el único país de mayoría musulmana cuyo Estado se autoproclama laico es Turquía; y es allí donde la tensión dialéctica propia de los procesos de secularización se manifiesta, hoy, explícitamente y en términos similares a los europeos, en la confrontación abierta entre los poderes ejecutivo y legislativo (sustentados en la mayoría parlamentaria actual), de una parte, y el judicial representado por el Tribunal Constitucional, de otra, saldada con la sentencia, de este último, que anula las reformas aprobadas por el Parlamento a instancias del Gobierno del Partido Justicia y Desarrollo (AKP), de orientación islamista moderado, dirigidas a permitir el uso del velo islámico en la Universidad.

Según la sentencia, la enmienda en cuestión supondría, como sostienen los socialdemócratas turcos, una vulneración de los postulados laicos del Estado que daría paso al uso del velo en las administraciones públicas y en los centros educativos en los que actualmente está prohibido. Ante tales planteamientos, el gobierno islamista de Erdogan aduce que la iniciativa de su Gobierno no cuestiona la laicidad del Estado, si no que va dirigida a salvaguardar los derechos individuales y a facilitar la aproximación a Europa y el ingreso de Turquía en la UE.

En consecuencia, la respuesta a la pregunta planteada no puede ser otra que negar la equivalencia porque, a lo dicho, aún hay que añadir un aspecto de capital importancia: en el mundo musulmán la *confesionalidad* del Estado es el marco general en el que, tímida y trabajosamente, se va abriendo paso el principio de *distanciamiento* entre lo sacro y lo profano, entre política y religión, pero –insisto– en el seno de estados **confesionales** de *iure* o de *facto*, y en ambientes en los que la libertad soporta el yugo impuesto por autócratas *modernistas* más o menos *laicizantes*, que, a su vez, han de hacer frente al embate de la reacción islamista –cuyo paroxismo lo constituye la violencia extrema del *yihadismo*– que los reconoce vicarios de Occidente.

Cohesión: Valores y libertades compartidos frente a la violencia

Como puede verse, poco o nada parecido ocurre en Occidente ni mucho menos en la evanescente Europa que otrora fuera su cuna. En él, *la secularización de las sociedades* (objetivo último del laicismo) es un proceso en auge que amenaza con debilitar los principios y fundamentos que el cristianismo e incluso el pensamiento del mundo clásico han aportado a la cultura europea, núcleo fundante de la civilización occidental; y, por tanto, con dañar, en su médula, la identidad cultural de los pueblos –factor primordial de la cohesión solidaria del conjunto de las sociedades europeas y de cada una de ellas– en la que los conceptos de libertad y de democracia modernos hunden sus raíces.

Negar esta realidad honestamente, exige que, previamente, se haya perdido la memoria histórica que, como dice Weiler, pertenece a la esencia de toda *comunidad moral*, basamento inexcusable sobre el que han de asentarse las *comunidades políticas* nacionales o supranacionales y sus regímenes constitucionales. Una *comunidad moral* siempre es la resultante de los *compromisos morales* alcanzados por sus integrantes, generación tras generación, en torno a los valores que fundamentan las libertades y

los derechos ciudadanos, y que motivan su ejercicio y defensa, desde el respeto y la tolerancia mutuos ante los respectivos rasgos diferenciales que no conculcan tales compromisos.

En las sociedades pluralistas de Occidente dotadas de constituciones liberales, en las relaciones entre sus ciudadanos: creyentes, no creyentes o fieles de otras religiones de diversos orígenes culturales, se ha de dar por descontada la presencia de disensos: desacuerdos ante los cuales, a unos y otros, les son exigibles actitudes proactivas de reconocimiento, de respeto y de tolerancia recíprocos que favorezcan la participación democrática de todos. No sólo los creyentes deben aceptar y respetar la existencia y legitimidad de cosmovisiones distintas a la propia en el seno de las sociedades pluralistas de nuestros días; si no que, como afirma Habermas, “en el contexto público, las cosmovisiones naturalistas deudoras de una elaboración especulativa de informaciones científicas, y relevantes de cara a la autoconciencia ética de los ciudadanos, no gozan en modo alguno de preferencia *prima facie* frente a los modelos de pensar ideológicos o religiosos que le son contrarios”. De ahí que – continúa el filósofo laico- “la neutralidad ideológica (la aconfesionalidad cabría decir) del poder estatal que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una cosmovisión laicista

Pero justamente es en torno al concepto de neutralidad donde la confusión mantiene abiertos portillos a la intolerancia, por los que transita, a menudo, la tentación de reducir el ejercicio de la neutralidad del Estado laico al mero espacio de sus relaciones para con las comunidades religiosas, en el sentido de *no establecer diferencias de trato* para con ellas (imparcialidad) en el ejercicio de sus actividades estrictamente religiosas, cuando no la pretensión, nada neutral, de manifestar su parcialidad dinamizando la *neutralización* de la sociedad de manera que el hecho religioso y sus manifestaciones, desde su marginalidad, fueran quedando inermes, reducidas al ámbito estricto de las conciencias y, por tanto, sin práctica participación comunicativa ni influencia posible en el debate público y político.

La auténtica neutralidad del Estado, la del Estado no obediente a ninguna ortodoxia o heterodoxia religiosa o ideológica, sería aquella que le permitiera ejercer un poder arbitral capaz de garantizar a los ciudadanos, la libertad de no creer y, naturalmente, también la libertad de creer, así como el derecho de todos ellos, en igualdad de condiciones, a participar e influir en el debate público y político desde la propia perspectiva de fe o de increencia.

Y es que, el Estado neutral –si verdaderamente lo es- es el Estado de la sociedad común, el Estado de todos los ciudadanos que respetan el pacto constitucional por ellos establecido o libremente asumido; no sólo de los secularizados quienes, por su parte, “no deben negar por principio el potencial de verdad de las cosmovisiones religiosas, ni tampoco negarles a sus conciudadanos creyentes el derecho a contribuir a la discusión pública empleando categorías religiosas”²⁹.

²⁹ Ibidem.

Europa, cuna de Occidente y de la democracia, después de los trágicos errores y crímenes que la ensangrentaron, hoy puede presumir de ser el continente en el que las libertades y los derechos humanos cuentan con el más amplio reconocimiento y garantías formales. En ella, la amenaza del fundamentalismo y del integrismo religiosos autóctonos se ha visto afortunadamente conjurada. Pero, en algunos de sus países, la libertad de conciencia y de religión –por mor de un renovado laicismo– ha de sufrir la sospecha indiscriminada de constituir un peligroso elemento de separación y aún de potencial germen de violencia social y política; sospecha que se presenta avalada, a demás de por los argumentos que presta la tradición secularista del siglo XIX, por el impacto y por la trágica deriva del terrorismo yihadista.

Se olvida, pues –incluso se niega, como puso en evidencia el texto del frustrado Tratado de la Unión– la carga de valores éticos y el peso cohesivo que, a lo largo de la historia, aportó el cristianismo al proceso de construcción y desarrollo de la identidad europea y al de convergencia de sus pueblos y naciones hacia el ideal de una Europa unida y en paz, una Europa contemplada, por George Steiner, como la casa del espíritu y del intelecto, de la razón y de la fe. Es decir: la Europa de la libertad, de la convivencia democrática, del respeto mutuo características todas de su genuino espíritu.

Hoy, Europa no constituye una referencia espiritual clara para sus ciudadanos. Incluso la identidad de algunos de sus pueblos y naciones sufre el ataque del nacionalismo exacerbado y xenófobo o la acción disolvente de una suerte de “modernización desorientada que podría debilitar considerablemente el vínculo del que depende el Estado democrático”³⁰ y que trasformaría a los “ciudadanos de sociedades liberales acomodadas y pacíficas en mónadas aisladas que sólo se mueven buscando el propio interés, y que se dedican a esgrimir derechos subjetivos unas contra otras”³¹. Si llegara a darse este supuesto ¿cabría hablar de sociedades pacíficas y acomodadas? ¿Podría hablarse de paz, en sentido estricto, en sociedades tan profundamente desvertebradas? ¿No ocurre ya algo de esto en nuestra envejecida Europa?

Hablar hoy de Europa –insistiré una vez más– cuna y aún centro de la civilización occidental, es hablar de muchas *europas*: de la Europa de la historia en la que ya, en 1600, sus pueblos habían alcanzado la plena conciencia de *nacionalidad*, y la tenían también ya de pertenecer al Occidente nítidamente distinto del Oriente. Para los europeos de entonces, “Occidente significaba, muy principalmente, Cristiandad, pero, a su vez, Cristiandad significaba Europa”³².

Hablar de Europa es hablar, también, de la Europa que pensaban los humanistas: la Europa de Budeo, de Erasmo de Rotterdam, de Moro o de Francisco de Vitoria, cuyas exaltaciones de la dignidad del hombre no sólo derivan de su condición de imagen y participación divina si no, también, del reconocimiento del

³⁰ Habermas, J., Op.cit. p.152

³¹ Ibidem.

³² Cfr. Ortega y Gasset, J. *Meditación de Europa*, (Madrid: Revista de Occidente, 1966), pp. 41-42.

supremo lugar que ocupa en el cosmos como consecuencia de “la excelsa dignidad de la naturaleza humana, racional y libre, la que da cimiento a esos que ahora llamamos derechos humanos”³³ entre los que descuella el primordial derecho a la libertad, tan presente en el pensamiento y obras del humanismo y tan radicalmente defendido por fray Bartolomé de las casas, sin acepción de personas, razas o creencias.

En definitiva, en este último caso, de lo que se habla es de la libertad religiosa cuyo ejercicio garantizó el rey Utopo a todos sus súbditos, cualquiera que fuera su fe, siempre y cuando sus actividades de culto y proselitismo se ciñeran a las normas y principios de la racionalidad, de la moderación y del respeto a las creencias de los demás³⁴. Nada de esto ocurría en la Europa del siglo XVI; pero el caudal del pensamiento humanista, que emanaba del espíritu de Europa en el que la fe y la razón gozaban, ambas, de carta de naturaleza, oponiéndose radicalmente a lo, por entonces, políticamente correcto, fue contribuyendo a la sana distinción entre lo sacro y lo profano, a la deslegitimación de las injerencias abusivas de uno u otro poder, y se constituyó en el fermento y nutriente que haría germinar y brotar las semillas de la libertad y de la democracia que con tanta frecuencia, luego, habrían de verse regadas con sangre, en nombre –paradójicamente- de la propia libertad y de la democracia.

Hablar de Europa, hoy, es, por último, hablar de esperanza y de riesgo. Es hablar de la esperanza puesta en la convergencia de sus pueblos y naciones hacia la “unidad política supra o ultranacional (que es todo lo contrario de internacionalidad)”³⁵ en el seno de su *Cultura de culturas* –verdadera alma de Occidente- fiel a su espíritu y a sus raíces pero abierta hacia el futuro. Y es hablar de riesgo porque el peligro que supone la extensión de los particularismos nacionalistas, del individualismo insolidario y del relativismo ético (sobre el que alertaba Habermás, desde su posición humanista y laica, y Ratzinger, desde la perspectiva del humanismo cristiano consciente del valor y del papel de la secularidad) en absoluto es fruto de la hipocondría de algunos, si no de la evidencia de que todos esos factores vienen debilitando, desde hace demasiado tiempo, la cohesión interna de Occidente y, de forma muy especial, la de las sociedades europeas.

Ante la amenaza rampante del terrorismo *yihadista* y frente a los procesos de radicalización que se desarrollan en el seno de las sociedades de los países de mayoría musulmana (mayoría cada vez más absoluta) y en el de las comunidades de inmigrantes procedentes de ellos y asentados en Europa, la respuesta sustancial, la batalla decisiva, se ha de librar en el campo de las ideas, de los valores esenciales y nutrientes de la Cultura y de la Civilización (con mayúsculas) occidentales. Y es justamente en ese campo donde radica la principal debilidad de Occidente: su escasa cohesión interna. Este es el síntoma de un problema cuyo origen es, como lamenta

³³ Beuchot, M, *Filosofía y derechos humanos*, (México: Siglo XXI, 2001), p. 61.

³⁴ Cfr. Moro, Tomás, *Utopía*.

³⁵ Ortega y Gasset, J., “Meditación de Europa”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1966, p. 47.

Thérèse Delpech, “que no creemos lo suficiente en nuestros valores para enseñarlos, y menos aún para defenderlos”³⁶.

Desde el campo de la *revolución secularista* –siempre pendiente- el cambio operado en las sociedades occidentales resulta aún insuficiente. Y, entre sus ideólogos, las culpas de tamaño retraso las reparten, hoy, entre la religión organizada y las secuelas del imperialismo occidental. Una y otras serían las principales causas eficientes de la crispación interna de las sociedades occidentales y del *antioccidentalismo* que se respira en los países que fueran víctimas del colonialismo europeo-occidental. Se olvidan, en cambio, con demasiada frecuencia de que “algunos de los enemigos más feroces de Occidente son laicos, o al menos pretenden serlo”³⁷.

Entretanto, las comunidades de inmigrantes procedentes de países islámicos que se acogen a las sociedades europeas, ante la misma amenaza, encuentran en su fe y tradiciones –que tan radicalmente informan sus culturas- los elementos comunes de cohesión que promueven y refuerzan su solidaridad interna frente a la adversidad, y que las preserva, a ellas, de la disgregación; y, a sus miembros, del riesgo de la asimilación y de la amenaza de verse inmersos en la desoladora búsqueda de la identidad perdida. En tal tesitura, quizá convenga reflexionar, junto con Balta, en que “frente a un Occidente laicizado (del que Europa constituye vanguardia y paradigma), el retorno a la ley islámica (la *sharia*) se presenta ante muchos musulmanes como un recurso y un último refugio”³⁸.

³⁶ Delpech, T., *El retorno de la barbarie en el siglo XXI*, (Buenos Aires: El Ateneo, 2006), pp. 145-146.

³⁷ Ian Buruma y Avishai Margalit, *Ocidentalismo*, (Barcelona: Península, 2005), p. 152.

³⁸ Balta, P., *Islam, civilización y sociedades*, (Madrid: Siglo XXI, 2006), p.125.

Remisión de artículos para su publicación en Athena Intelligence Journal

Instrucciones para los autores:

- Athena Intelligence Journal admite artículos originales que traten sobre seguridad y defensa. Pueden enviarse trabajos centrados por ejemplo en los siguientes temas: conflictos armados, terrorismo, inteligencia y seguridad, fuerzas armadas, riesgos y amenazas a la seguridad internacional, etc.
- Los trabajos se enviarán a la dirección publications@athenaintelligence.org. Una vez recibidos se enviará una copia anónima del artículo a dos evaluadores externos. La respuesta positiva o negativa se realizará en un plazo aproximado de tres semanas desde su recepción

Normas de presentación de los artículos:

- Pueden estar escritos en inglés o en español
- Se recomienda que no excedan las 14.000 palabras (incluyendo la bibliografía)
- Deben estar escritos a un espacio, en letra Garamond tamaño 13, y con un espacio de separación entre párrafos
- Pueden contener gráficos y tablas insertados dentro del texto
- Además del texto debe enviarse un resumen no superior a 150 palabras en inglés y en español, más 5 ó 6 palabras clave en inglés y español
- También se adjuntará una breve biografía del autor que aparecerá en el documento. Si lo desea, el autor puede incluir su e-mail para que los lectores interesados se pongan en contacto con él.
- Los artículos pueden estar divididos en epígrafes y subepígrafes hasta un tercer nivel. El primer y segundo nivel irán numerados en arábigo, negrita y minúsculas, y el tercer nivel en arábigo, minúsculas y cursiva sin negrita.

Estilo de las referencias bibliográficas (se colocarán en notas al final del documento):

- *Artículos*: Shaun Gregory, "France and the War on Terrorism", *Terrorism and Political Violence*, Vol.15, No.1 (Spring 2003), pp.124-147
- *Libros*: Peter L. Bergen, *The Osama bin Laden I Know*, (New York: Free Press, 2006)
- *Capítulos de libro*: Mohammed M. Hafez, "From Marginalization to Massacres. A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria", Quintan Wiktorowicz, (ed.) *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*, (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2004), pp. 37-60

Recensiones de libros:

Athena Intelligence Journal admite la publicación de recensiones de libros relacionados con la temática de la revista. Su extensión no superará las tres mil palabras y serán enviadas por e-mail a la dirección: publications@athenaintelligence.org. También pueden enviarse libros para su recensión al Comité Editorial de la revista. La dirección postal para el envío de libros es: Prof. Dr. Javier Jordán. Departamento de Ciencia Política y de la Administración. Universidad de Granada. C/Rector López Argüeta, 4. 18071-Granada (España).