COLECCIÓN DE CUADERNOS JORGE CARPIZO
PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD
30

Laicidad y ciencia

Raphaël Liogier

Para entender y pensar la laicidad

Cátedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicismo UNAM
Instituto de Investigaciones Jurídicas unam
Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional

Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo"

Coordinada por
Pedro **Salazar Ugarte**
Pauline **Capdevielle**

Instituto de Investigaciones Jurídicas
Colección de cuadernos "Jorge Carpizo".
Para entender y pensar la laicidad, Núm. 30

Coordinadora editorial
Elvia Lucía **Flores Ávalos**
Coordinador asistente
José Antonio **Bautista Sánchez**
Diseño de interiores
Jessica **Quiterio Padilla**

Edición
Miguel **López Ruiz/**
Leslie Paola **López Mancilla**
Formación en computadora
Jessica **Quiterio Padilla**
Diseño de forro
Arturo de Jesús **Flores Ávalos**

Laicidad y ciencia

Raphaël Liogier

Universidad Nacional Autónoma de México
Cátedra Extraordinaria Benito Juárez
Instituto de Investigaciones Jurídicas
Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional
México • 2013

Primera edición: 30 de mayo de 2013

DR © 2013, Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Jurídicas

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Impreso y hecho en México

Contenido

Laicidad, modernidad, ciencia: continuidad, rupturas y ambigüedades

I. ¿Qué es la modernidad? 5

1. El sentido traicionado de la modernidad. 5

2. La Ilustración, la idea de modernidad y la ciencia. 6

3. Las tres traiciones de la modernidad . 12

II. La ficción de la neutralidad: la apariencia científica de la laicidad 15

1. La laicidad como culto de la "razón pura" 15

2. La doctrina de la neutralidad. 21

3. La libertad de conciencia 23

4. De la neutralidad a la neutralización . . 24

III. Laicidad y cienticismo 27

1. Neutralidad diferenciante, auténticamente moderna, y neutralidad neutralizante 27

2. La secta: expresión de la irracionalidad frente a la laicidad científica 29

3. Un ejemplo de parcialidad: el budismo científico frente al islam oscurantismo. 33

IV. Conclusión: salir del *totalismo laico* 41

Notas 43

LAICIDAD, MODERNIDAD, CIENCIA: CONTINUIDAD, RUPTURAS Y AMBIGÜEDADES[1]

Raphaël **LIOGIER**

La tesis de la secularización definitiva de la sociedad se funda sobre la estricta distinción entre fe y razón. El progreso de la razón, cuya expresión social más característica es la ciencia, se traduciría en una desaparición progresiva de la fe, cuya expresión social más característica es la religión. Encontramos esta visión evolucionista en antropólogos como James Frazer o Lewis Morgan, o en sociólogos como Augusto Comte, y también en filósofos como Immanuel Kant. Las palabras y las nociones pueden variar, pero el sentido de la evolución es el mismo: habríamos pasado de una edad de ignorancia dominada por las creencias (las supersticiones, la magia, las religiones, etcétera) a una edad cada vez más iluminada por el saber (la ciencia, la racionalidad, la lógica).

Hoy, sabemos que la realidad es más compleja. Las supersticiones no han desaparecido; las religiones tampoco —y el retroceso de estas dos realidades está lejos de haberse verificado a pesar del progreso científico, tomando en cuenta las evoluciones contradictorias a las cuales asistimos—. Seguimos muy lejos del orden positivo dominado por la ciencia que anunciaba Augusto Comte. Se describe comúnmente la secularización de la sociedad como expresión del desarrollo de la modernidad, con su brazo armado,

que sería la ciencia. Sin embargo, sabemos hoy que la modernidad no corresponde al reino absoluto de la ciencia, que tal reino tampoco sería deseable, y, por otro lado, que las culturas religiosas no desaparecieron, sino que se recompusieron a la par del proceso mismo de la modernidad.

La laicidad, en una primera aproximación, es un modo de organización que permite la convivencia pacífica de "verdades" y de los (individuos y grupos) que las sostienen. Dicho de otra manera, la laicidad, en su espíritu original, el que encontramos en aquella famosa ley de 1905, no consiste en destruir las tradiciones religiosas en beneficio de una visión científica del mundo, sino en permitir la convivencia de todas las tradiciones, ya sean religiosas o incluso científicas. De lo que se trata, en el contexto de globalización y de cruce de culturas (y por ende de "verdades") a una escala sin precedente —característica del mundo moderno tal como emerge en el siglo XVIII y se desarrolla en el siglo XIX europeo— es de encontrar un sistema político que permita a la multitud de estos *modos* de ser (*mod-ernidad*) de coexistir. Sin embargo, a tal concepción liberal de la modernidad en general, y de la laicidad *à la française* en particular, se opone rápidamente, como por reacción, una concepción cerrada, exclusiva, que hace de la modernidad una tradición en sí misma, la del racionalismo y del positivismo, en la cual la ciencia es objeto de un culto casi religioso, que se tradujo políticamente en un laicismo que implicaba una verdadera cultura de la razón republicana.[2] En este artículo queremos mostrar que tal concepción laicista (políticamente) y positivista (científicamente) es un desvío del sentido mismo de la modernidad. Pero necesitamos, para

ello, entender de forma más precisa lo que es la modernidad; ello, antes de abordar las ambigüedades del concepto de laicidad, y antes de argumentar la necesidad de restaurar el sentido laico de la ciencia; eso es, de una ciencia que no puede decirnos la verdad del mundo, sino solamente describir los contornos múltiples de la realidad.

I. ¿Qué es la modernidad?

1. El sentido traicionado de la modernidad

La palabra "moderno" viene de *modernus*, derivado del adverbio *modo*. Las palabras "modo", así como "modalidad", vienen del latín *modus*, que tiene múltiples significados, derivados todos de nociones de medida, con lo que, en latín, produjeron por extensión no solo las modalidades (*maneras* de ser o de vestirse), sino también, en algunos casos, expresiones relativas a medidas musicales: un "tiempo", un marco temporal. Si volvemos al adverbio *modo*, tenemos también la noción de ritmo, de surgimiento, pues *modo* expresa (aun siendo solamente un adverbio) el instante, lo que pasa en el instante (y no el futuro ni lo que es reciente). No se trata todavía de *modernus*, que aparece en el siglo VI con Casiodoro. Conviene recordar que *modernus* viene del bajo latín (para decir moderno en el sentido de nuevo, en latín clásico, no se usa *modernus,* sino *novus*). En todos los casos, el sentido de moderno es el de cambio, de lo que adviene, de lo que surge en el instante, pero también de lo que surge según una manera "particu-

lar", según una manera "propia" (de ahí la noción de subjetividad, de singularidad de dicha manera). Hay en "modernidad" algo que no está contenido simplemente en la idea de novedad, sino en la idea del sujeto libre de ser lo que quiere ser a su manera. La modernidad es el momento de la salida de la "infancia de la humanidad" (para retomar los términos de Kant), y corresponde a la admisión intelectual, política, jurídica y epistemológica, de diferentes modos de ser sobre un mismo territorio (el del Estado), de modos de existencia que pueden ahora libremente advenir y convivir en un mismo espacio social.

2. La Ilustración, la idea de modernidad y la ciencia

El filósofo alemán Immanuel Kant, cuya obra está en el corazón de la gran revolución intelectual y social del siglo XVIII y es considerada como un faro central de la filosofía de la Ilustración, distingue entre razón y entendimiento. Cosa que no tiene nada de anecdótico para nuestro propósito. El entendimiento es en efecto el ámbito *profano,* el de las categorías que permiten vincular nuestras sensaciones, interpretarlas en series de causas y efectos y obtener sistemas coherentes. La ciencia, que busca leyes causales, remite al entendimiento. La razón dispone de un estatus diferente: facultad sagrada de los principios, no puede ser percibida por el entendimiento, ni de ahí, por la ciencia, con lo que se garantiza la unidad de todo conocimiento. En un sentido, podríamos decir que la razón es la *razón de ser del entendimiento,*

la razón de ser de toda ciencia. Esta se ubica por encima, invisible y omnipresente como inspiración secreta del entendimiento. De esa manera, la modernidad se desdobla: valoriza, ciertamente, el progreso científico y técnico permitido por el entendimiento, pero subordina tal progreso a la instancia sagrada de la razón que, solo ella, puede legitimar. Lo que llamamos, sin duda de manera apresurada, postmodernidad, tiene que ver, entre otras cosas, con el cuestionamiento de la sacralidad de la razón en un mundo donde el entendimiento continúa, sin embargo, desplegándose, abandonado a su propia dinámica, sin orientaciones ni referentes, a través de una progresión vertiginosa de las ciencias y las técnicas.

Sin embargo, el progreso científico y técnico (expresión de la potencia del entendimiento humano) está siempre tentado a ocupar el lugar de la razón legisladora, y de darse una meta trascendente: liberar al hombre de sus límites físicos y psíquicos. Tales proyectos liberadores teóricamente puros, en la práctica, se tradujeron en formas de encierro y de control sobre los cuerpos (medicinas somáticas), sobre las almas (psiquiatría), y fueron entregados, en realidad, a ideologías nacionalistas, incluso totalitarias, como el marxismo y el nazismo, y también como puede llegar a serlo cierta ideología republicanista y laicista.

Es debido a estos deslindamientos que la modernidad ha sido, desde hace más de medio siglo, el blanco de ataques violentos. Se le ha acusado de ser responsable del totalitarismo, incluso del holocausto, de la colonización, del imperialismo occidental, de la reducción del individuo a una vulgar mercancía o a un simple conejillo de Indias. Para algunos, la palabra misma de modernidad se ha vuelto peyorativa, sinó-

nimo de sociedad de consumo, de embrutecimiento de las masas, de deterioro de la vida, de pérdida de referencia, de decadencia, de salvajismo, de destrucción de la calidad en beneficio de la cantidad, de la dominación de una tecnología alienante; en breve, se ha vuelto sinónimo de inautenticidad. Muchos intelectuales occidentales sintieron y siguen sintiendo una profunda repugnancia hacia ella, en sintonía con los líderes de los movimientos antioccidentales islámicos, por ejemplo. Al contrario, otros tiemblan solo en pensar en la descomposición del mundo moderno, nostálgicos de la razón científica en el poder. Así que luchan desesperadamente en contra de las "comunidades", de las "regresiones identitarias", del oscurantismo, de la relativización de la ciencia, del debilitamiento del Estado-nación, del "desencadenamiento" de las supersticiones. Cada uno parece admitir más o menos conscientemente, sintiendo gusto o tristeza, la idea según la cual la modernidad se ha quedado atrás, dando entrada a un estadio difuso de superación, que lleva el nombre de "posmodernidad". Pero la modernidad sufrió, casi desde la aparición de su concepto, una distorsión, una suerte de reacción epidérmica de rechazo, una reacción antimoderna que se mezcló de forma inextricable con su historia misma. Terminamos, de manera confusa, por calificar de moderno a todo lo que resistía, a lo que se aferraba mal que bien a ciertas antiguas paredes, a todos aquellos que, mareados ante tal espacio abierto, luchaban por cerrar la brecha.

Asimismo, la idea misma de modernidad ha sido, desde el origen, usurpada, en particular mediante tres categorías de derivaciones que *volens nolens,* y en nombre y lugar de la Ilustración, resistieron tercamente a su difusión: el positivismo (en ciencia),

el nacionalismo (en política) y el industrialismo (en economía). Lo que tomamos entonces por consecuencias espantosas de la modernidad constituyen en realidad los frutos indeseables de las formas de resistencia a los procesos de modernización científica, política y económica. La modernidad no es el reino de los hechos en la ciencia, del Estado-nación en la política, de la industria en la economía. Es la posibilidad de vivir según diferentes *mod-alidades*, según diferentes modos de ser en un mismo espacio. Por eso se caracteriza también, más prosaicamente, por modos vestimentarios, o por el surgimiento de "sectas", escuelas de pensamiento y de vida, en competencia unas con otras. En sentido fuerte, es el momento de la alteridad, del encuentro, del cruce de las experiencias.

La modernidad exige, desde Kant, un esfuerzo crítico, que consiste en intentar siempre, a cada instante, "pensar por sí mismo"; pasando por el rasero nuestros propios prejuicios, criticando los estatus sociales, las instituciones tradicionales y las organizaciones nuevas, las razones puras como prácticas, y también a la razón en sí. La modernidad procede de *cierto uso* de la razón; un uso crítico, que no confiere a la presunta razón victoriosa una soberanía sobre las tradiciones. Tal uso especial de la razón nunca consistió, en Kant particularmente, en una dominación de la razón sobre la religión. En su espíritu, la ciencia no tiene que destruir para reemplazar a la tradición, al contrario de lo que propone el catecismo positivista de Augusto Comte.

La famosa declaración kantiana "la única ciencia posible es la de los fenómenos", no significa que no haya nada fuera de los fenómenos, sino que lo que

"hay" o lo que "es" no puede ser objeto de ciencia. Esta cosa o este ser trascendente se encuentra más allá de toda intuición sensible, y por lo tanto de toda ciencia. Esta cosa misteriosa, la "trascendencia en la inmanencia", para retomar la bella expresión husserliana, la parte divina del mundo, debe ser, por el bien individual y universal (el soberano bien), necesariamente postulada en nosotros mismos y en el otro. Debemos postularla sin intentar demostrarla, imponerla, circunscribirla, sujetarla a una tradición más que a otra, adueñarla a una identidad histórica, a una raza en detrimento de otra. Esta revolución copernicana mental no apareció de repente, por magia, sino que resultó de una larga maduración teológica y de una lenta transformación de las costumbres a lo largo de la Edad Media orientada hacia una interdependencia pacificada, una mayor convivencia, mediante el desarrollo del deporte, de los juegos, e incluso de las reglas de etiqueta en la mesa, tal como lo recuerdo Norbert Elias.

La modernidad no abrogó la trascendencia, ya que consagra el sujeto y su voluntad, su libertad, su responsabilidad, más allá de toda definición orgánica, biológica, económica, en breve, material. No abrogó tampoco las tradiciones, sino la exclusividad y la unilateralidad de la tradición, cual sea esta. La modernidad es, por antonomasia, *el momento de las tradiciones*, no su abolición. No opone tampoco la ciencia a la religión. Es, para parafrasear a Heidegger, "la época de las concepciones del mundo". No podría ser, por lo tanto, una nueva concepción del mundo (*weltanschuung*), que sería moderna: no puede transformarse, sin traicionarse, en una tradición. Debe seguir siendo el marco conceptual (en el regis-

tro intelectual y científico), el marco jurídico, cultural y económico (en el registro social) de la *co-existencia* de las tradiciones, del cruce de las concepciones del mundo, del intercambio de metas. Es la época de la "medida", agregaba Heidegger: cuando aceptamos cruzarnos, nos miramos a los ojos, nos evaluamos, en breve, nos medimos. Frente a esta exigencia radicalmente crítica, frente a este esfuerzo, que consiste en construir y en defender un espacio sin circunscripción tradicional impermeable, sin circunscripción aun geográfica determinada, la resistencia se organiza, como un movimiento de rebote, por miedo a lo desconocido, a la indeterminación. Y se organiza, desde el origen, arrogándose el título de modernidad, y dando un contenido definitivo, cerrado, sobre el pasado, a un continente por naturaleza indefinido y abierto hacia el futuro. El idealismo alemán de Fichte o de Schelling es la expresión perfecta de tal tensión trágica, que va a desplazarse progresivamente hacia un completo vuelco de la modernidad, verdadero golpe de estado cultural encarnado por el nazismo: la racionalización científica al servicio de la lógica tradicionalista de la raza.

Si bien el universalismo francés no ha girado de esta manera, al punto de invertir el sentido mismo de la modernidad, también se traicionó en cierta medida al reconstituir una *tradición moderna* y al tratar de dar, hoy todavía, un contenido definido y definitivo a la República. Cuando la República, avatar político francés de la modernidad, pretende reconstituir una concepción total del mundo y darse a sí misma un contenido espiritual como lo proclamaba con orgullo Renouvier o incluso Durkhein; cuando pretende a priori, y en nombre de este contenido, en nombre

de su "civilización", prohibir o jerarquizar las religiones, las identidades, las tradiciones, entonces, insidiosamente, se traiciona.

3. Las tres traiciones de la modernidad

La modernidad no es solamente una vaga noción manipulada por intelectuales; es también un concepto utilizado en las conversaciones más comunes, que puede significar lo peor como lo mejor, según los prejuicios e intereses de cada uno. Tales prejuicios tienen hoy, como el efecto mariposa, consecuencias importantes sobre el equilibrio político y económico del planeta. La famosa tesis del choque de las civilizaciones —transposición apenas remodelada de las ideas difusionistas del siglo XIX inspiradoras de la geopolítica alemana y según las cuales las civilizaciones se habrían difundido exclusivamente a lo largo de milenarios en zonas determinadas— hace de la modernidad una tradición particular, la de "Occidente", cuyos valores serían incompatibles con las tradiciones sinoconfucianas, arabomusulmanes, u otras. Más allá de la falsedad histórica de tales distinciones, estas expresan sobre todo, nuevamente, una reacción antimoderna, que pasa por la voz de los mismos que se prevalecen de la modernidad. En sentido contrario, cuando estudiantes iranís, intelectuales chinos o campesinos nostálgicos de Alta-Loira atacan a la modernidad, a la fría mercantilización, a la alienación del consumismo, a la destrucción sistemática del campo, a la dominación del orden tecnocientífico, se equivocan de blanco, ya que participan ellos también, en su movimiento de protesta, en su reivindicación de liber-

tad, de diversidad, de responsabilidad, a la esencia de la modernidad.

Desde el punto de vista simplemente económico, incriminar a la modernidad por ser responsable de la uniformidad económica, de la mercantilización humana, de la contaminación, es producto de la más profunda confusión entre la meta y su distorsión; de hecho es su total desvío. El reino absoluto del trabajo en detrimento de la obra o, mejor dicho, de la obligación laboral en detrimento de la libertad creativa, del interés financiero en detrimento de los fines políticos, no es una consecuencia necesaria de la modernidad. Ciertamente, la industria sigue caracterizando hoy en día a la modernidad, pero solo como medio hacia un fin. La instalación de estructuras industriales busca liberar al hombre de la exigencia vital de ser laborioso. Y al parecer, materialmente, por lo menos, fue todo un éxito, ya que los hombres necesitan cada vez menos horas de trabajo para producir tres veces más riqueza que hace un siglo. Ciertamente, la repartición equilibrada de las riquezas producidas no sigue ciertamente; nuestra dependencia psíquica al "trabajo" provoca nuevas reacciones neuróticas, nuevas patologías sociales. De nuevo, nuestras sociedades no están económicamente adaptadas a esta nueva situación del "desempleo", estructural (y que lo será cada vez más), al punto de representarse como una maldición, una dolorosa penuria, una disminución tendencial e irreversible del número de empleos. Última resistencia a nuestra propia liberación de trabajar; seguimos intentando "crear empleos", a toda costa, porque es necesario, fuera de la preocupación productiva… porque es necesario "trabajar" para existir.

Así las cosas, la traición de la modernidad —consciente o inconsciente, poco importa— abreva de tres contrasentidos mayores:

— El contrasentido epistemológico que asimila la modernidad con la obsesión cienticista, suerte de culto fetichista por hechos pretendidamente puros, erigidos en verdadera religión antirreligiosa, que conllevó, por ejemplo, a las aporías de la bioética actual. Así, cuando el gran epistemólogo Karl Popper critica las pretensiones positivistas, las leyes totalizantes de la ciencia "moderna", no amenaza a la modernidad, sino, por el contrario, la restablece en sus derechos, después de más de un siglo de divagaciones cientistas.
— El contrasentido político que hace del Estado-nación el producto puro de la modernidad, cuando en el mejor de los casos solo es un momento histórico, una etapa transitoria, y en el peor, una fuerza de resistencia, hoy incluso una emanación parasitaria. Cuando los defensores furiosos de la nación intentan frenar la fuerza "devastadora" de las identidades que según ellos ponen en peligro las conquistas del Estado moderno, luchan, tal vez sin darse cuenta, en contra del proceso de mestizaje inherente al proyecto moderno.
— El contrasentido económico consiste en tomar la industrialización, la mercantilización, el trabajo, como el ser de la modernidad, cuando estos fenómenos solo son la instalación de medios "estructurales" que buscan, en su esencia y hasta en su existencia actual, liberar el hombre de la labor obligatoria. Cuando Hannah Arendt ve en la modernidad la destrucción de la grandeza política sustituida por la mezquindad industrial ("hemos transformado la obra en trabajo"), no entiende que el proyecto moderno consiste, al contrario, en generalizar la política, en difundirla más allá de la casta reducida de los señores medievales o de aquella elite de ciudadanos ateneos que tanto admiraba. Pero esta política sin frontera social ni geográfica, por lo tanto a priori sin metecos ni extranjeros, solo puede desplegarse mediante la organización racional de la producción, hoy vuelta robotización, único medio de relativizar para todos y para cada uno la nece-

sidad vital del esfuerzo laboral.

La laicidad, expresión de la modernidad, que debería permitir el espíritu crítico de una ciencia abierta, completamente compatible con el desarrollo y la convivencia de identidades y modos de vida múltiples, pudo haberse deslizado hacia un discurso cienticista. El cienticismo laico se tradujo por la reivindicación de una neutralidad absoluta, que con frecuencia da lugar a políticas de neutralización de las diferencias culturales.

II. La ficción de la neutralidad: la apariencia científica de la laicidad

1. La laicidad como culto de la "razón pura"

La laicidad puede considerarse como "neutra", sin opinión, sin posición, sin situación, como una suerte de discurso científico acrítico. Tomemos las palabras introductorias del presidente del Comité Laicidad República, Jean-Marie Matisson, antes de su audición por la Comisión Stasi en noviembre de 2003.[3] El discurso se divide en cuatro proposiciones:

— La laicidad no es una opinión.
— La laicidad no es dogmática ni integrista.
— La laicidad es [...] el fundamento indispensable de la armonía y de la unidad de la Nación. [...] La laicidad contribuye a la construcción de un humanismo moderno [...].
— La laicidad no se negocia [...]. No es solamente la separación de las Iglesias y del Estado [sino] un principio universal, portador de futuro y de esperanza para todos los hombres.

Lo primero que vemos es la voluntad de denegar de antemano toda posición, toda opinión. Por lo tanto, no pueden ser debatidas las condiciones sociales de producción de las metas laicas, ya que la laicidad no tiene, por principio, metas propias, pues si las tuviera, deberían fundarse en una posición. Sin opinión, no tiene que defenderse de la crítica que le exige descansar sobre hechos científicos, y esto nos lleva al último punto: "la laicidad no se negocia", porque, concretamente, es un marco de negociación.[4] No tiene opinión, no es "dogmática", pero construye sin embargo un "humanismo moderno", sin que podamos interrogar la pertinencia de tal "humanismo". Si seguimos esta primera proposición, tal humanismo no tiene ningún contenido dogmático, no dice nada. Aunque en la práctica este humanismo, que nos refiere a Rousseau, a Voltaire o a cualquier ideólogo más reciente, emite opiniones, opiniones que no deben jamás ser pensadas como opiniones, sino como evidencias. Todo lo que dice el humanismo laico es una evidencia, no constitutiva de una opinión que se acepta como tal en competencia con las demás; más bien una percepción legítima de la realidad social. En este sentido, la laicidad es necesariamente religiosa: "portadora de esperanza" (dimensión escatológica), "fundamento indispensable de la armonía y de la unidad de la nación (dimensión política), "un principio universal", "contribuye a la construcción de un humanismo moderno" (dimensión teológica), "no es una opinión" "ni dogmática, ni integrista" (dimensión mística). Sin opiniones, la laicidad no solamente no puede ser criticada, sino que también es indecible, tal como lo son las verdades religiosas. Las verdades religiosas tampoco son, de hecho, opiniones desde el

punto de vista de los religiosos, sino verdades sin posiciones, cercanas a la evidencia incuestionada que está en el "fundamento de la armonía y de la unidad de la nación", y que no puede ser nada menos que un "principio universal".

En realidad, importa menos saber lo que la laicidad dice de sí misma para legitimarse mediante el discurso de sus intelectuales orgánicos, que poner en evidencia lo que no dice, lo que prohíbe que se diga de ella. Y aquí también, estos mismos intelectuales orgánicos fijan los límites de lo indecible y determinan el funcionamiento laico, los términos mismos de la negociación práctica (teóricamente no negociación) que se juega con los agentes y los grupos sociales. Cuando se objetaba a Henri Pena-Ruiz durante una conferencia que no era laico en principio juzgar la naturaleza religiosa de un pedazo de tela colocado en un cráneo o en el rostro, respondió que la laicidad no podía preocuparse de tales detalles. Sin embargo, se asume como el promotor de una laicidad "estricta". Si le preguntamos, entonces, qué es la laicidad estricta, si no se trata de un postura "quisquillosa", o si solo es quisquillosa sobre algunas cuestiones específicas que resultan *evidentemente* contrarias a la laicidad, Pena-Ruiz nos daría la espalda como si estas interrogantes intentaran "atacar a la laicidad". Lo que sucede es que estas preguntas atacan, en estricto sentido, la negación laica de toda posición laica. Cada vez que enfocamos un problema específico, una acción laica hacia un culto que induce un juego de clasificación/desclasificación particular de los fenómenos sociorreligiosos, inmediatamente se hace referencia a Rousseau o a algunas otras fuentes

teóricas, y a la noción indivisible de interés general, cuyas "personas públicas" son la garantía universal.

Así como la laicidad no tiene opiniones, no tiene origen, o por lo menos se "origina" ella misma por generación espontánea, inmediata, repentina, del progreso universal. Henri Pena-Ruiz se indigna, como si se tratara de un insulto a la laicidad, cuando se subrayan las fuentes cristianas de la teoría de los derechos humanos.[5] Sin opinión y sin origen, la laicidad no tiene contenido, sino que proviene del progreso social y garantiza universalmente todas las libertades. Cuando observamos eventos históricos, estos no son considerados como productos sociales, sino como elementos de una epopeya gloriosa subtendida escatológicamente por la búsqueda del bien. Es así como la Revolución francesa —al contrario del análisis marxiano de la evolución de las relaciones de producción, que conduce a la sustitución de una elite por otra, u otras explicaciones socioeconómicas de transformaciones políticas— tendrá causas esencialmente "filosóficas", por no decir "ontológicas", porque permite un progreso que supera todo lo que el hombre había conocido. En particular, permitió pasar, gracias al artículo 1o. de la Declaración de 1789,[6] del "orden del tener al orden del ser".[7] Otros elementos puntuales pueden encontrarse en el "pensamiento griego", sin que se les contextualice en sus contextos sociales. Estos elementos filosóficos y eventos magníficos pueden entenderse como manifestaciones del progreso más allá de la "tutela de las religiones", que se encarna providencialmente en la "laicidad francesa". Según Pena-Ruiz, pasaríamos linealmente y filosóficamente del pueblo como *ethnos* (vínculo con la raza, la religión, etcétera) al pueblo

como *laos* (multitud indistinta) hasta llegar triunfalmente al pueblo como *demos* (el ciudadano que vive en una república "neutra").[8] Asimismo, la laicidad en su evolución sería comparable al progreso de una ciencia orientada hacia la verdad. No pretendo negar el eventual progreso social que representa la implementación de un sistema democrático, pero dimos un salto para llegar hacia una la laicidad que confina a lo que Pierre Bourdieu llamaba el "chauvinismo de lo universal".[9] Todo intento por descifrar el funcionamiento concreto de la laicidad, de las condiciones sociales que desembocan en la definición de sus principios —sin ponerlos en tela de juicio— será de inmediato calificado como "laicidad abierta". Una laicidad que, según el "filósofo de la laicidad", es un sinsentido, porque "no existe más la laicidad abierta que los derechos humanos abiertos (siempre esta confusión entre "derechos humanos" y laicidad). El marco de la laicidad es "absolutamente necesario", "no negociable", "indiscutible".[10] El filósofo evocará también los "valores de la laicidad" que se oponen al "comunitarismo", y denunciará aquellos (los demás intelectuales que son necesariamente unos traidores) que le hacen el juego de las "comunidades". Se piensa en el fondo en la "comunidad musulmana", ya que es esencialmente a ella a la que se refiere el "sentido común" cuando evocamos las nociones ambiguas de "comunidades" y de "comunitarismo". En cambio, es imposible precisar el contenido de otros valores más allá de los conceptos de "igualdad", de "libertad absoluta", de "derechos humanos". Cuando subrayamos las contradicciones entre estos mismos valores y el funcionamiento laico, cuando evocamos las reivindicaciones de algunos movimientos religio-

sos y de sus representantes, que tienden a la estricta aplicación de dichos principios filosóficos, entonces, inmediatamente, se señala al "comunitarismo", a las "comunidades" que son el mal contra el cual hay que luchar a toda costa. Si preguntamos entonces qué es una "comunidad" y qué es exactamente el "comunitarismo", reactivamos la acusación de ser demasiado quisquillosos respecto de "nociones evidentes" vinculadas con fenómenos "obviamente peligrosos". Si evocamos la multiplicidad del islam, las condiciones socioeconómicas, la guetización de los suburbios, las estrategias de distinción identitaria hacia los jóvenes árabes de las afueras, o las contradicciones que surgen al calificar determinados símbolos como religiosos por parte de los poderes públicos "teóricamente neutros", seremos de inmediato clasificados/descalificados en la categoría infamante de enemigos viscerales de la República; los que están del lado del mal, del "oscurantismo", en breve, del islam y de las sectas, que son considerados males evidentes y desvinculados de sus particularidades sociales concretas. La última frase del editorialista Roger-Pol Droit, al presentar un libro de Henri Pena-Ruiz, sintetiza el contenido de tal "neutralidad", que niega los blancos que apunta, y que termina por declarar su "misión escatológica": "Cuando hoy avanzan nuevos obscurantismos, cuando se refuerzan los peligros del comunitarismo, cuando la laicidad es cuestionada por velos islámicos, aquí están las lecturas útiles. Es de esperar que se difundan mucho para contribuir a contener el avance de las tinieblas, que se encuentra muy avanzado".[11] No es necesario agregar nada más sobre el *continuum* que significa *oscurantismo-peligro-comunitarismo-islámico-tinieblas* y que

constituye una de las estructuras incuestionadas de la laicidad y proviene de una lucha de clasificación entre intelectuales orgánicos, intelectuales musulmanes, representantes de organizaciones musulmanas o diferentes categorías de fieles. Por ser indiscutibles, las declaraciones laicas pretenden emparentarse con proposiciones científicas neutras.

2. La doctrina de la neutralidad

La noción de neutralidad es un producto de la doctrina jurídica, y de ninguna manera es un dato legal bruto.[12] Juristas famosos como Léon Duguit, Jean Carbonnier o Jean Rivero propusieron a los jueces y a las autoridades definiciones "neutras" tanto del hecho religioso como de la laicidad misma, que fueron retomadas y reacomodadas por la jurisprudencia.[13] Los presupuestos constitutivos de tales "neutralidades" justifican regímenes jurídicos que evolucionan de acuerdo con las relaciones de fuerzas políticas y sociales.[14] La percepción de problemas sociales pasa primero, en materia cultual, por distinciones entre buenas y malas religiones, entre grandes y pequeñas religiones, entre tradiciones religiosas y marginales, que desembocaron recientemente en la distinción entre "religión" y "sectas" o entre religiones "fundamentalistas y terroristas" y religiones "tolerantes y pacíficas". Estas clasificaciones tienen como característica la de simplificar a la realidad social e identificar problemas específicos como si se tratara de acciones públicas. La jerarquización remite entonces no solo a los problemas en sí, sino también a una distribución de los movimientos religiosos en una escala de inocuidad/nocividad, racionalidad/

irracionalidad, que en el momento actual se presenta de esta manera: *buenas religiones-religiones reconocidas-religiones no reconocidas-malas religiones*.

No se trata aquí de categorías abstractas, sino de un sistema de distinción a través del cual se negocian normas y se definen prácticas públicas.[15] La distinción entre grupos religiosos en dichas categorías evoluciona sin cesar y transforma los márgenes de negociación de los poderes públicos y de los diferentes actores capaces de producir acciones públicas. Por ejemplo, el islam evolucionó penosamente de "mala religión" a "religión reconocida" en una década, mientras el budismo evolucionó rápidamente de "religión no reconocida" a "buena religión"; al contrario, algunos grupos protestantes se apartaron de la categoría de "religiones reconocidas" para caer en la de "malas religiones", llegando a considerarse sectas. Esta distribución se renegocia constantemente a través de la intermediación de mediadores[16] que participan en los foros en donde se producen y circulan las ideas. Existen foros de *expertise* (altos funcionarios, periodistas, personalidades encargadas de discutir y elaborar reportes sobre los "problemas" religiosos), foros científicos (esencialmente coloquios y publicaciones de sociólogos y especialistas en ciencias religiosas), foros profesionales (coloquios, conferencias, publicaciones producidas por los grupos religiosos), foros de retórica política (congresos partidistas sobre temas cultuales incluidos en programas electorales).[17]

No evitar una excursión histórica, si bien rápida y elíptica, si queremos entender la relación ambigua entre incompetencia teórica y neutralidad interviniente que constituye el terreno sobre el cual se jue-

ga, hoy todavía, el cruce de los ámbitos político y religioso en Francia.

3. La libertad de conciencia

El principio *cujus regio, ejus religio* fue formalmente abolido por la revolución de 1789 en nombre de la libertad de conciencia y de expresión: la religión del príncipe o del Estado no es obligatoria para todos los ciudadanos, que pueden optar individualmente por la confesión de su elección. Este principio de la libertad de conciencia y de expresión religiosa fue evocado por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 16 de agosto de 1789 en su artículo 10, y desarrollado por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (artículo 18), así como por la Convención Europea de Salvaguardia de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales (artículo 9-1 y 9-2). Pero en la Declaración francesa, la religión es evocada solamente de manera incidental,[18] de manera negativa, mientras que en los otros dos textos la libertad de culto forma parte integrante de la libertad de conciencia y de asociación.

El Estado francés mantendrá esta vía negativa, rechazando oficialmente reconocer cultos, al mismo tiempo que establecerá regímenes jurídicos de reconocimiento, y que desarrollará acciones públicas que privilegian algunas confesiones sobre otras. Ello mientras la mayoría de los demás países europeos seguirán una vía positiva, oscilando entre diferentes modelos de reconocimiento oficial del o de los cultos existentes.[19] Así, la laicidad se va definiendo

como esta vía específica, que no supone una evasión efectiva de lo religioso, sino un modelo sobre el cual descansan las políticas cultuales.

La noción de laicidad adquirió un valor constitucional a partir de la previsión, en el artículo 1o. de la Constitución de la IV República, de que "Francia es una República laica". El establecimiento constitucional de tal principio es el resultado de conflictos constantes a lo largo del siglo XIX. La laicidad estuvo, durante más de un siglo, en el corazón de un antagonismo frontal, que se tradujo a veces en la lucha radical contra las congregaciones, en particular católicas, con un trasfondo antirreligioso y combativo; otras veces se tradujo en una valorización/colaboración tácita del Estado con la tradición religiosa más implantada, el catolicismo. Tanto el anticlericalismo republicano y cienticista como el antirrepublicanismo católico se expresaban directa y oficialmente, o mediante interpretaciones contradictorias de la libertad de conciencia y de las prácticas religiosas. Este antagonismo ocasionará algunas incoherencias jurídicas:[20] por ejemplo, en 1814-1815 se plasmaron dos artículos contradictorios en la carta; uno, el artículo 5o., enunciaba que "cada quien profesa su religión con igual libertad y obtiene para su culto la misma protección", mientras que el artículo 6o. agregaba que "sin embargo, la religión católica, apostólica y romana es la religión de Estado".

4. De la neutralidad a la neutralización

El Estado francés jamás se declaró abierta y estrictamente incompetente en materia religiosa, sino que

invoca su neutralidad, lo que tiene otras consecuencias. La neutralidad puede deslizarse hacia una dogmática de neutralización; es decir, hacia una serie de proposiciones que se conciben como indiscutibles. La primera de ellas supone que el Estado no interviene en atención a opiniones particulares, sino de acuerdo con el "interés general", lo cual no tiene que justificarse por ser evidente en sí. Como cualquier dogma, el "interés general" se concibe como neutro, evidente, indiscutible por naturaleza, como legitimidad para la acción, como si fuera una verdad científica que trata de la naturaleza de lo real; cuando la incompetencia consiste, en cambio, en no reconocer un derecho de intervención, en negarse a actuar. La neutralidad-neutralización abre el campo de acción al Estado, al menos como árbitro "neutro", como si poseyera un conocimiento científico absoluto del bien, mientras la incompetencia prohíbe pura y llanamente juzgar y actuar en un ámbito determinado. Sin embargo, en el siglo XIX la República se ubicó del lado de la neutralización, otorgándose un "poder espiritual"[21] para transmitir valores universales científicamente verdaderos; de ahí la importancia estratégica de la escuela pública como instrumento privilegiado de ese ambicioso programa. Algunas veces los grupos anticlericales ganarán terreno; otras veces los grupos congregacionistas predominarán en la relación de fuerzas, porque de lo que se trataba era de imponer una representación particular del interés general, una imagen específica de la "neutralidad", neutralidad que permite la libertad de opiniones o, en sentido contrario, neutralización *científica,* que considera toda opinión contraria al dogma laico como superstición que debe eliminarse. Entre ambas opciones extremas, algunas

corrientes intentan expresarse sumándose a uno u otro de los dos grupos mayores, tal como sucedió con las corrientes protestantes.

La Ley de Separación de las Iglesias y del Estado de 1905 es el producto de discusiones y de reportes legislativos[22] que desembocaron en la aprobación de un texto. Este acuerdo jamás fue definitivo, y de hecho fue cuestionado en parte dos años más tarde: la Iglesia católica no aceptaba conformarse al régimen de asociaciones culturales —lo cual tiene "exclusivamente por objeto el ejercicio de un culto"[23] como lo prevé la ley de 1905— y se mantendría en el marco asociativo estrictamente previsto por la ley de 1901. El legislador quedaría obligado a regularizar esta situación mediante la ley del 2 de enero de 1907, que otorga la posibilidad "de asegurar la continuación del ejercicio público del culto" en el marco asociativo de 1901.[24] El marco laico no dejaría de evolucionar, por ejemplo, en atención a la capacidad de grupos mediadores católicos para producir representaciones y acceder a los círculos de decisión y la capacidad de los poderes públicos para resistir dicha presión. Es así como, desde 1924, existen asociaciones diocesanas[25] conformes con las leyes de 1901 y de 1905, que se benefician desde 1987 de un régimen de exoneración fiscal; que el gobierno francés conserva todavía hoy un derecho de control en la nominación de los obispos; o que los edificios del culto católico construidos antes de 1905 son todavía mantenidos por los poderes públicos porque pertenecen al Estado; o que la gran mayoría de las escuelas privadas asociadas y financiadas[26] por el Estado son católicas.[27] Habrá también que recordar que en algunas porciones territoriales de la República

francesa, teóricamente indivisible, la ley de 1905 no se aplica: el concordato de 1801 no fue abrogado en su principio en Alsace-Mozelle, a pesar de algunas modificaciones, y la educación sigue siendo asegurada por una misión católica en Wallis y Futuna. Incluso sin evocar tales contradicciones patentes, tales inflexiones prácticas, y quedándonos con la ley de 1905, constataremos con sorpresa que la expresión "separación de las iglesias y del Estado", utilizada siempre, hoy todavía, como sinónimo de la palabra "laicidad", solo aparece una vez, en el famoso título de esa ley. Este "detalle" tiene su importancia cuando sabemos que en aquella época los títulos no eran partes del contenido normativo aplicable y oponible. El legislador hizo lo que podríamos llamar un acto publicitario con un título ideológicamente sugerente, que no remite a una realidad jurídica clara en el texto de la ley. La laicidad constituye, en la historia de nuestro país, un sistema de referencia que elude siempre la crítica.

III. Laicidad y cientificismo

1. Neutralidad diferenciante, auténticamente moderna, y neutralidad neutralizante

La laicidad puede tomar la forma de una *neutralidad neutralizante,* tendencia a representar negativamente las diferencias culturales/cultuales como problemas, como persistencia patológica de lo irracional, o bien la de una *neutralidad diferenciante* (tendencia a representar positivamente diferencias

culturales/cultuales). Estas dos formas coexisten en los mismos terrenos sociales; por ejemplo, en la escuela pública, cuando alumnos musulmanes movilizan la imagen de una neutralidad diferenciante, para obtener el reconocimiento de prácticas alimenticias, vestimentarias diferenciadas, ante lo cual los poderes públicos oponen una neutralidad neutralizante.[28] Ambas partes apelan a la laicidad, pero le dan definiciones divergentes. En todos los casos se declinan modos de atribución y (o) de descalificaciones públicas, que dependen de los esquemas y visiones de los problemas. En cada negociación, las cargas y los recursos son determinados y redistribuidos en una escala de neutralidad neutralizante-diferenciante. La síntesis de tales distribuciones revela categorías más generales que jerarquizan a los grupos religiosos desde los más privilegiados hasta los más descalificados: *buenas religiones-religiones reconocidas-religiones no reconocidas-malas religiones*.

Tres ejes problemáticos delimitan un campo de acción pública: la *sectarización* (percepción de algunos movimientos religiosos minoritarios como sectas peligrosas para el orden público), *el islam* (percepción del islam como religión del terrorismo internacional y de la delincuencia interior), *las grandes religiones* (percepción de algunas tradiciones como factores de estabilidad social: el debilitamiento de estas tradiciones "tolerantes" se considera como un problema que justifica líneas de intervención públicas que otorgan privilegios).

2. *La secta: expresión de la irracionalidad frente a la laicidad científica*

Las asociaciones antisectas se han convertido en el relevo oficial de la acción pública cultural, al disponer de la "grande capacidad jurídica"; es decir, al beneficiarse de un trato público, fiscal, por ejemplo, favorable al de las simples asociaciones. Pueden, entre otras cosas, ser partes civiles en los procesos judiciales que involucran a movimientos religiosos "sospechosos", particularmente a partir de la adopción de la ley About-Picard, del 12 de junio de 2001,[29] que agrava las sanciones penales en contra de los llamados movimientos "sectarios",[30] amplía las posibilidades de someter un caso a la justicia, y crea el delito de "abuso fraudulento de estado de ignorancia y debilidad". Esta ley es producto de una larga negociación entre diferentes actores, como las asociaciones antisectas, los grupos de altos funcionarios, los parlamentarios partidarios de una "laicidad de combate",[31] las asociaciones religiosas reputadas como sectarias, los representantes de "religiones reconocidas", y también los expertos de comisiones y consejos consultativos.

La primera manifestación formal de tal negociación de reconocimiento público del "problema sectario" es el reporte Vivien de 1984. La ley de junio de 2001 es el resultado de más de veinte años de transacciones en foros, conferencias, seminarios, reuniones de estudios, a través de un trabajo parlamentario continuo, una producción normativa diversa (directivas, órdenes y decretos, circulares, propuestas, proyectos legislativos), que se tradujeron en ley por la intensi-

ficación de la problemática del "peligro sectario". A partir de los años 1990, esta dinámica se intensificó tanto del lado gubernamental como del lado parlamentario. Del lado gubernamental, el Decreto del 9 de mayo de 1996 crea un Observatorio Interministerial de las Sectas (OIS), presidido directamente por el primer ministro. Los diez ministerios considerados como los más afectados por el "problema sectario" serán directamente representados en el OIS. Tal problema cultual rebasaba la simple competencia de la Oficina Central de los Cultos del Ministerio del Interior, y del consejero de los Asuntos Religiosos del Quai d'Orsay,[32] y pasa a ser responsabilidad directa del jefe del gobierno.

En una primera aproximación, podemos afirmar que los nuevos movimientos religiosos (NMR)[33] tienen una competencia sobre tres representaciones imaginarias fundamentales. Una es la del movimiento exótico, con creencias extrañas, rituales ridículos, que agrupa a los "hijos e hijas de familia", marginales inmaduros. Esta primera representación no conlleva una peligrosidad fundamental, sino solamente residual. Se desarrolló en los años 1950-1960, para florecer en los años 1970 con los movimientos hippies que iban de la mano con ideas pacíficas, la fascinación por la India mística, el cuestionamiento a la "sociedad de consumo". De hecho, durante aquel periodo los primeros NMR se enraizaron en Europa, se estructuraron y se desarrollaron.

Tras los eventos estudiantiles de mayo de 1968, respaldados por las consignas sindicales, esta percepción de inocuidad se va quebrantando. Algunos movimientos se atrincheran en la práctica intimista y mística, mientras las ideas ecologistas, pacifistas,

pasan a desarrollarse fuera de ellos en el escenario político.[34] Es necesario notar que el grupo Testigos de Jehová, que no es estrictamente un nuevo movimiento religioso, ya que existía antes del segundo conflicto mundial, no hubiera podido ser sectariazado como lo ha sido por los poderes públicos, si no fuera por las persecuciones experimentadas en el marco de la "solución final", al ser uno de los principales grupos afectados por tal "solución" con los enfermos mentales, los homosexuales, los judíos y los zíngaros.[35] El rechazo al nazismo constituía, al término de la guerra, una obligación cognitiva tan fuerte, que era imposible calificar de manera peyorativa a esos grupos mediante políticas represivas o incluso preventivas.[36] Ya no es el caso hoy en día. Además, la imagen general de inocuidad exótica se fue debilitando progresivamente, desde el inicio de los años setenta, al punto de dejar lugar a una imagen más negativa, la de la secta a los "miles tentáculos", poder financiero oculto y criminal, producto sintético más monstruoso del capitalismo liberal y de la anomia moral que caracterizaba nuestras sociedades "posmodernas". Esta última representación confiere a los NMR el carácter aplastante de la empresa multinacional, el carácter irracional de la superstición, y el poder alienante del totalitarismo. El imaginario de la secta no pone en tela de juicio la ideología liberal, sino al contrario, la nutre. La "secta", en efecto, se presenta como chivo expiatorio del neoliberalismo, organización monstruosa en la cual se concentran todas sus disfunciones posibles. Lo que no significa tampoco que muchos NMR no se inscriban en el paradigma neoliberal. Algunos de ellos sirven incluso no solamente para confirmar esta ideología, sino

también para incorporar las numerosas orientaciones ideológicas que puede tomar el capitalismo hoy día; es decir, hacer de un conjunto de valores artículos de fe, evidencias irreflexivas,[37] mediante, por ejemplo, la retórica espiritualista del desarrollo personal.

Asimismo, las "sectas" son combatidas por las instancias representativas del capitalismo normal, al representarse como una anomalía, una anormalidad del capitalismo mismo, lo cual se legitima en la normalidad, en su desarrollo a través de las buenas empresas multinacionales que no son sectas ni redes que se aprovechan de los consumidores crédulos. Pero la "secta" —o por lo menos algunas de ellas— se desarrolla en realidad como una continuidad "normal" del capitalismo, como una maquinaría ideológica que permite no pensar al capitalismo como un sistema entre otros y, por lo tanto, discutirlo, sino más bien como una evidencia indiscutible, un modo de percepción de toda la realidad, ya sea espiritual, intelectual, social o económica. Tenemos una relación dialéctica compleja entre una lucha aparente en contra de las sectas, chivos expiatorios que se legitiman al margen de la normalidad capitalista, que la naturalizan, aun cuando las sectas participen en la construcción del horizonte imaginario del capitalismo, en la configuración de su institución imaginaria. Lo que los poderes públicos consideran como secta remite asimismo a luchas, pero también paradójicamente a colaboraciones simbólicas.

Asimismo, la "secta" se vuelve una amenaza esencial para el orden público en general y para el orden democrático en particular.[38] Una tercera imagen representa a los NMR como la expresión de la individualización del creer, e intenta clasificar a los grupos

según su compatibilidad con los valores "modernos", lo que no aparece como un criterio determinante en las dos primeras imágenes. Esta última imagen puede participar en confirmar cierta sociología de las religiones "posmodernas", que concibe al mercado religioso como un espacio despolitizado con base en una expresión autónoma, en el cual las regulaciones socioeconómicas serán abolidas en beneficio de la autodefinición del individuo por sí mismo.

Hay que recordar que la "secta", que es concretamente la expresión de la hipermodernidad, de la multiplicación de los modos de vida y de las concepciones del mundo, podrá combatirse por la laicidad en nombre de la modernidad. En efecto, cuando la laicidad se desliza hacia una concepción cientificista del mundo, presenta a las "sectas" como espacios de irracionalidad, que es legítimo erradicar. Más allá del problema "sectario", el trato laico diferenciado de las religiones tradicionales puede también revelar esa tendencia cientificista de la laicidad. La diferencia entre el budismo, representado como una religión casi racional y científica, más cercano del ideal moderno, y el islam, representado como oscurantismo, que se opone a la racionalidad, resulta característica.

3. Un ejemplo de parcialidad: el budismo científico frente al islam oscurantismo

El islam europeo remite históricamente a una problemática de minorías etnoculturales, que toca una población inmigrante generalmente iletrada y asentada por razones de precariedad económicas en su

país de origen, problemática retratada en términos ontológicos y religiosos. El budismo, en cambio, remite históricamente a conflictos intelectuales, simbólicos y sociales internos a las sociedades europeas. Los filósofos Schopenhauer y Nietzsche oponen el budismo al cristianismo y a su moral dogmática; Jules Ferry descubre una "religión laica" porque científica, fundada en hechos y no en dogmas, mientras otros lo consideran como la religión positiva por antonomasia. Ayer como hoy, el budismo europeo corresponde a una problemática de elite intelectual y social europea retratada en términos religiosos. Se construye una ontología inversa del islam y del budismo, que orienta la percepción, la enmarca, antes de traducirse en regulaciones sociales y jurídicas. El islam es percibido como una religión esencialmente violenta e irracional; su fundador mismo, Mohamed, fue un guerrero, que amenazaba al Occidente, primero a la cristiandad, y hoy a los valores modernos de libertad e igualdad, a la democracia en general y a la República en particular. La noción misma de islam es indisociable, en la representación, de la de conquista sanguinaria y de dominación de los hombres sobre las mujeres. En cambio, el budismo es la religión de la igualdad, de la liberación interior y de la paz universal. Es una religiosidad moderna, racional, científica, que sería fundamentalmente democrática.

Poco importa que estas dos visiones de las cosas sean en parte erróneas. Primero, respecto del islam, que apareció en un contexto de gran precariedad económica característica del desierto de la península arábica del siglo VI, y por lo tanto de resistencia ante las duras condiciones de vida, y que más bien suavizó las costumbres de las tribus de aquella época, inclu-

sive en materia de derechos de las mujeres.[39] Hubo periodos de barbarie, como periodos luminosos de alta civilización; pensamos a la Andalucía del siglo XII,[40] que contrastaba con el oscurantismo y la violencia feudal de Europa nórdica. El budismo, por su parte, sirvió para legitimar durante siglos un sistema de dominación feudal extremadamente duro en Tíbet, incluso regímenes dictatoriales en otros lugares; fue un apoyo indefectible del Shogunato[41] en Japón, y muchos de sus clérigos alentaron actos de suicidios kamikazes durante la Segunda Guerra Mundial.[42]

De hecho, lo que subyace a tales construcciones sociales de la realidad simétricamente opuestas es independiente de la realidad histórica y doctrinal particular de ambas religiones. Los acontecimientos, los puntos doctrinarios, son seleccionados para generar representaciones a modo, en función de intereses a la vez inmediatos e inconfesables. El estudio minucioso realizado por Marlène Nasr sobre los libros de texto revela que la selección de informaciones históricas que conciernen a los "árabes y musulmanes" están destinadas a constituir un "punto de vista" a priori determinado.[43] Más allá de la acusación de atraso feudal, el ser musulmán aparece profundamente como *incomposible* —compatibilidad imposible por esencia— con el ser europeo. Es lo que subyace en los discursos políticos; por ejemplo, el de Valérie Giscard d'Estaing, de Alain Madelin, de François Bayrou, de Hubert Védrine, de Claude Allègre, de Jean-Marie Le Pen o de Alain Juppé, al oponerse a la adhesión de Turquía a la Unión Europea. Cancelamos todas las opiniones sobre la adhesión de Turquía (que no es lo que nos interesa aquí). Existen toda una serie de justificaciones manifiestas que revelan

cuáles son los acontecimientos y las incompatibilidades que se subrayan en función de la sensibilidad del locutor, un rechazo estructural fundado sobre la construcción de un ser musulmán inintegrable. No importa que Bayrou hable de los "valores cristianos y democráticos"; Madelin, del liberalismo y del nivel económico, o Le Pen, de la nación como estandarte de la cristiandad; el lenguaje de superficie revela progresivamente la estructura de un rechazo esencial, el del islam. Lo que muestra bastante bien la frase pleonástica del presidente de la Convención sobre el Futuro de Europa, que solo puede tener un sentido coherente si tomamos en cuenta los sobreentendidos que el ciudadano europeo leerá: "Turquía es un país importante que tiene una verdadera elite, pero no es un país europeo". Esta frase adquiere su sentido, no a partir de lo que dice, sino a partir de lo que no dice, a partir de la estructura del entendimiento ya construido en la mayoría de los ciudadanos europeos, y que presenta al "mundo musulmán" como poseedor de una naturaleza, o de una esencia, fundamentalmente incompatible con el "mundo europeo".[44]

Tal construcción ontológica cuestiona seriamente la sinceridad de discursos sobre la integración, la tolerancia, la toma en cuenta de las minoridades musulmanas que ya están asentadas y que, por lo tanto, no pueden ser evacuadas por la fuerza; mientras que, por otro lado, se declara la incompatibilidad esencial del "mundo musulmán" con "nuestros" valores. Esos argumentos, constitutivos de la mayor parte de las narrativas que, sin importar las familias políticas, rechazan la adhesión de Turquía (salvo las razones, todavía más ficticias, relacionadas con la situación y con la extensión geográfica), se resumen perfec-

tamente en esta declaración de Alain Besançon: "El mundo turco es ajeno a todas las grandes experiencias que fundaron Europa como civilización, a saber la herencia del imperio romano, la conversión al cristianismo latino, las innovaciones de la Edad Media, el Renacimiento, la Reforma, la contra-Reforma, la Ilustración, el romanticismo".[45] Más allá de que se trata de una proposición infundada, particularmente por lo que hace a los orígenes de la cultura europea, sobre todo si tomamos en cuenta que muchos de los textos filosóficos griegos, partes completas de la cultura llamada hoy día "clásica", llegaron hasta nosotros mediante traducciones árabes y comentaristas musulmanes, podremos replicar que tal transmisión se hizo por el Oeste, del lado de España y de Turquía, pero también se trata de un error, porque es indudable la importancia del imperio otomano en estos aspectos multiculturales, en sus múltiples facetas orientadas hacia Europa. Obviamente, podremos glosar sobre la Europa cristiana católica, la reforma protestante, rasgos casi únicamente europeos, etcétera, pero siempre seleccionaremos lo que más acerca a lo que queremos pensar, pues podríamos también subrayar el origen mosaico común del cristianismo y del islam. La elección de lo que es percibido y valorizado depende del sistema de conocimiento-desconocimiento que nos hemos construido para justificar un tipo de actitud individual y colectiva.

Contra la idea del ser musulmán incompatible con el "mundo europeo", el budismo se representa como naturalmente europeo. El budismo incluso es percibido como una suerte de anticipación de los valores de la Europa del futuro. De hecho, hay que reconocer que los valores reivindicados como priori-

tarios por la mayoría de los conversos occidentales[46] se confunden casi punto por punto con los llamados valores "posmaterialistas" descritos por Ronald Inglehart,[47] y que caracterizan la "revolución silenciosa" que se urde en el seno de las "sociedades industriales avanzadas", mejor dicho, en el seno de sociedades europeas y en Norteamérica esencialmente. Estos "valores de bienestar o posmaterialistas" estarían supliendo progresivamente a los "valores de seguridad o materialistas" característicos de las sociedades industriales. El budismo no es realmente extranjero, sino solamente exótico; en realidad, está totalmente reconstruido en la representación occidental, y solo por eso parece normal que sea compatible con "nuestros" valores. El alejamiento, la alteridad total del budismo, permite realizar una reconstrucción igualmente total. Es dudoso que en su tradición original el budismo sea más compatible que cualquier otra religión con la cultura europea, pero es más probable que lo que llamamos budismo no sea otra cosa que un conjunto de valores europeos reunidos e interpretados en un sistema dogmático y un estilo de práctica cultural.[48]

A esta primera causa, profundamente enraizada, se superpone como confirmación el contexto internacional, o más bien transnacional. El islam es objeto implícito, estructural, en la representación europea, de la culpabilidad, de la condescendencia y del remordimiento colonial: el decaído sueño europeo de dominación del mundo, del que solamente queda, bajo los atavíos de la culpabilidad de nuestra vieja violencia depredadora, cierta condescendencia civilizadora manifiesta en la empresa humanitaria o en la imposición de "valores laicos" a las "pobres" jó-

venes "empañueladas", manipuladas por una tradición atrasada. En el mundo contemporáneo esta representación del bárbaro musulmán se actualiza en la imagen del terrorista, voluntario al suicidio para destruir nuestra civilización. Esta visión de las cosas desecha obviamente toda consideración económica y social, toda hipótesis explicativa, aun parcial, de la actitud extremista, no como expresión de una naturaleza religiosa específica, sino como resultado de la tensión entre las frustraciones identitarias y la impotencia material. Hay siempre una suspicacia, incluso ante un discurso musulmán pacífico, siempre dudosa, turbia, porque el musulmán es felón y sanguinario por naturaleza. El recelo y el reflejo de seguridad se imponen.

En cambio, el budismo es una religión pacífica, de diálogo, imagen idílica reforzada por la diplomacia planetaria del Dalái Lama, convertido en una suerte de confidente de las elites "posindustriales": a la vez políticos y científicos. Dialoga sutilmente, por ejemplo, con científicos de alto nivel sobre los vínculos entre la física fundamental y la visión budista del mundo. El Dalái Lama, que retoma conceptos occidentales, incluso para formular la autocrítica democrática de su propia cultura feudal y que va hasta pedir auxilio a Europa, es el mediador por excelencia de esta autoafirmación de la cultura occidental por sí misma. Se presenta casi como un agente occidental teóricamente lejano, diferente, estéticamente diferenciado, en breve exótico, pero en el fondo enteramente naturalizado, adaptado a nuestra mirada.

De hecho, la noción de tolerancia está íntimamente vinculada con la mirada, con la discriminación entre la invisibilidad legítima (lo que no es ostentoso

pasa "naturalmente" y "normalmente" ante nuestra vista sin ser visto) y la visibilidad ilegítima, lo que es ostentoso y por lo tanto considerado como una provocación "objetiva", cuya única determinación posible es sin embargo subjetiva. Es así como el islam, religión de migrantes, remite a la fisionomía árabe, a hábitos alimenticios diferentes, y por lo tanto perturbadores, a costumbres matrimoniales y vestimentarias diferenciadas. En cambio, el budismo, al menos el de los conversos, concierne casi exclusivamente a occidentales con fisionomía europea, no cuestiona ningún sacramento, ninguna costumbre, ninguna celebración, ningún hábito alimenticio, ninguna inscripción en el calendario. Ninguna diferencia ostentosa caracteriza al budista, ya sea en la escuela o en otros lugares. El musulmán sería fundamentalmente polígamo cuando el budista sería fundamentalmente monógamo, aun siendo un poco marginal en sus hábitos sexuales, sigue siendo burguesamente marginal. Poco importa que tales aserciones "esenciales" no sean conformes con la multiplicidad real de las costumbres musulmanas como de los modales budistas. Existen comunidades budistas que toleran la poligamia en algunas sociedades de Asia del sureste;[49] al contrario, el islam no recomienda la poligamia, y muchos musulmanes son, asimismo, monógamos. En todo caso, tanto en el contexto asiático, ya sea uno budista o no, como en el contexto arabo-musulmán tradicional, las mujeres ocupan en general una posición social dominada, aunque las cosas empiezan a cambiar.[50] Solo queremos saber y solo vemos lo que queremos subrayar para hacerlo pertinente y legitimar sistemas de pensamiento y de comportamiento que se confirman por agregaciones sucesivas polí-

ticas públicas, incluso políticas extranjeras o hasta coloniales.[51]

IV. Conclusión: salir del *totalismo laico*

Cuando se presenta como la expresión de un saber superior fundado sobre hechos innegables, expresión del progreso de la ciencia, la laicidad se traiciona a sí misma y se degrada en laicismo. En efecto, su función original es permitir una nueva forma de convivencia social en sociedades en las cuales las identidades culturales e intelectuales, y por lo tanto, también religiosas, se cruzan. La neutralidad laica no debe servir para neutralizar las diferencias, sino en cambio para permitir la expresión pacífica de las mismas. Por ejemplo, la neutralidad del profesor de educación secundaria en un aula consiste en adoptar una posición sobre la superioridad de la identidad de algunos alumnos en detrimento de otros. Cuando el profesor pretende neutralizar estas mismas identidades, en nombre de la neutralidad de su ciencia, sale de su papel y traiciona el sentido de la laicidad. Debe cultivar el espíritu crítico, y no imponer uno dogmático. Debe seguir su programa, incluso en ciencia, negándose a transigir sobre su contenido, como por ejemplo la enseñanza del evolucionismo en biología, respetando, al mismo tiempo, las "opiniones" y "creencias" de los alumnos, aun cuando estas sean creacionistas. El profesor enseña el estado de la ciencia actual, en el caso, la teoría biológica darwiniana de la evolución, especificando que se trata solamente del estado actual de la ciencia, y nada más. El único límite de expresión de identidades no es su irracio-

nalidad supuesta, sino las violaciones eventuales a la integridad física y moral de los demás alumnos; por ejemplo, las tentativas de proselitismo, las violencias de diverso tipo.

Pero la tentación, siempre presente en el seno de la laicidad, de pasar desde la neutralidad hasta la neutralización existe sobre todo en la cultura de la modernidad, en el corazón mismo del mundo científico. El filósofo de las ciencias, Karl Popper, mostró que la ciencia puede fácilmente salirse de su método crítico, que es su especificidad original, hacia un espíritu dogmático. Asimismo, la ciencia puede proclamar su superioridad sobre todas las demás producciones culturales. Esto es así porque, según Popper, una ley solo puede ser considerada como científica una vez que encontró sus límites; en otros términos, cuando es falsificada y se sabe falsificable, al no aplicarse universalmente. De esta manera, pierde su pretensión de legislar sobre la totalidad del mundo; de decir la verdad total del universo, pretensión que Popper llama *totalismo*. Él mismo agrega que el *totalismo* científico puede fácilmente desembocar en el totalitarismo político. De la misma manera, la pretensión social de la laicidad, que sale de su función originaria, que no consiste en imponer leyes neutralizantes en nombre de la ciencia, sino en permitir, en un espacio político neutro, la convivencia de las identidades, de los modos de vida y de las opiniones, puede generar una forma de *totalismo*, incluso de totalitarismo político insidioso. ¡Y es, precisamente, cuando la laicidad, o por lo menos sus representantes, pretenden apoyarse en una ciencia incuestionable para combatir la irracionalidad cuando se sale de su ámbito y de su función!

Notas

[1] Traducción de Pauline Capdevielle, becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

[2] Liogier, R., *Une laïcité "légitime". La France et ses religions d'Etat*, Paris, Entrelacs, 2006.

[3] Encontraremos esta declaración en su integralidad en el sitio internet del Comité Laicidad República: www.laicite-repulique.org/association/index.htm

[4] Según Jean Baubérot, la laicidad es constitutiva de un pacto (Baubérot, J., *Le nouveau pacte laïque*, *cit.*

[5] En el discurso orgánico republicano los derechos humanos se confunden con la laicidad, siendo ella la garantía de ello, y viceversa.

[6] "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos".

[7] Términos usados durante la conferencia de primavera de 2004 de Henri Pena-Ruiz al IEP de Aix-en-Provence.

[8] Esta estructura del discurso orgánico de defensa de la universalidad laica se encuentra no solo en la conferencia dada durante la primavera 2004 al IEP de Aix-en-Provence, sino también en diferentes obras publicadas por el conferencista, particularmente en las últimas. Pena-Ruiz, H. (éd.), *La laïcité*, Paris, Flammarion, 2003; *Qu'est-ce que la laïcité*, Paris, Gallimard, 2003.

[9] Bourdieu, P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, pp. 96-121.

[10] Palabras pronunciadas por H. Pena-Ruiz por invitación de *Génération République* durante su *Café Politique* del 14 de enero de 2004.

[11] Droit, R.-P. *Le Monde des Livres*, Vendredi, 26 de septembre de 2003.

[12] Rivero, J., "La notion juridique de laïcité", *Recueil Dalloz*, 1949, p. 137.

[13] Mazet, P, "La construction contemporaine de la laïcité par le juge et la doctrine", in Baudoin, J. y Portier, P., *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui. Contestations et renégociations du modèle français,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, pp. 263-283.

[14] Alain Garay encontró un "proyecto político" al origen de la cuestión jurídica de los cultos en Francia (Garay, A., "Quelles libertés pour les cultes en France?", *Actes du Colloque international: Droits de l'homme et liberté de religion, pratiques en Europe occidentale*, Paris, Unesco, 27-30 janvier 2001).

[15] Régimen de seguro de los cultos, derecho para los clérigos de algunas confesiones de obtener el estatus de capellán de cárceles o de otras entidades públicas, regímenes fiscales derogatorios para algunos grupos, mayor control policiaco sobre algunos movimientos, etcétera.

[16] Sobre el concepto de mediador, remitimos de nuevo a los análisis de Pierre Muller (*op. cit.*, pp. 50-68).

[17] Hemos retomado la clasificación usada por Eve Fouilleux en su esquematización de los "Intercambios y interacciones entre foros" en el marco de la política agrícola europea ("Entre production et institutionnalisation des idées: la réforme de la politique agricole commune", *Revue Française*

de Science politique, vol. 50, núm. 2, avril 2000, p. 284), agregándole foros de *expertise* distintos de foros científicos. Adición justificada por la situación globalmente conflictual en Francia entre los "investigadores-universitarios" y los demás "expertos" en la negociación de ideas en materia de política cultual.

[18] Art. 10. "Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, *incluso* religiosas (destacamos nosotros) en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley". El uso de la palabra "incluso" manifiesta el desprecio, sino el recelo de los redactores en contra de las opiniones religiosas, que son como escorias indeseables de la libertad de conciencia.

[19] Jean Baubérot distingue cuatro vías europeas de secularización que no remiten en los hechos a la salida de lo religioso fuera de la esfera pública, sino a modelos de relación entre la esfera pública y el campo religioso: la etnorreligión, la religión civil, el pluralismo, y finalmente la laicidad. Baubérot, J. (éd.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994; para una síntesis de los análisis de este autor, consultaremos "Les Européens et les prises de position des Eglises", *Religions et société, Cahiers français,* La Documentation Française, núm. 273, octobre-décembre 1995.

[20] Baubérot, J., "Peur de la religion et laïcité", *Laïcité et Religions, Revue des Deux Mondes*, avril 2002.

[21] Tal como lo subraya Marcel Gauchet, incluso un republicano moderado como Renouvier "que no odiaba nada tanto como la perspectiva de un 'imperio de la fe' o de una 'administración de las almas', ya sea en su versión clerical o en su versión positivista, llegó a soltar la palabra fatídica. No hay que temer, dice, reconocer en el Estado, en la República, un 'verdadera poder espiritual'. Este 'poder espiritual' está supuestamente encaminado a dar su dirección legítima a los 'intereses morales colectivos'" (Gauchet, M., *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité,* Paris, Gallimard, 1998, p. 48).

[22] Cabanel, P., "1905: une loi d'apaisement?", *L'Histoire*, núm. 289, juillet-août 2004, pp. 68-71.

[23] Los artículos 4 y 19 de la ley de 1905 prevén la constitución de asociaciones cultuales distintas de las asociaciones previstas por la ley de 1901.

[24] Asimismo, hablaremos de asociaciones cultuales de la ley de 1907, asociaciones que quedaron en el marco de la ley de 1901, aun siendo objetivamente cultuales.

[25] Durand, J. P., *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français. Textes, pratique administrative, jurisprudence,* Paris, Cerf, 1996, p. 300.

[26] Desde la Ley Debré de 1959, las instituciones educativas particulares que aceptan someterse a un control del Estado y que siguen el programa oficial de enseñanza se benefician de subvenciones públicas. Ndlr.

[27] A pesar de su importancia numérica, los musulmanes solo tienen una.

[28] Estas dos imágenes pueden descomponerse a través de un problema específico en otras imágenes. En el caso del problema de los alumnos musulmanes, la neutralidad neutralizante podrá descomponerse en neutralidad etnicizante, como lo ilustra las encuestas de Vincent Geisser («La laïcité scolaire chez les élèves de cultures musulmanes: l'espace des possibles", Colloque *Laïcité et pluralisme*, juin 2002, IEP d'Aix-en-Provence).

[29] "Ley 2001-504, del 12 de junio de 2001, tendiendo a reforzar la prevención y la represión de los movimientos sectarios que atentan a los

derechos humanos y a las libertades fundamentales", *Journal Officiel*, núm. 135, 13 juin 2001, p. 9337.

[30] Por primera vez, que sepamos, el término peyorativo de "movimientos sectarios" es usado en una ley, y no solamente en un simple reporte.

[31] Pensamos por ejemplo a Alain Vivien, al origen del primer reporte parlamentario de 1984 sobre el fenómeno sectario en Francia (*Les sectes en France,* Paris, La Documentation Française, 1985) y expresidente de la Comisión parlamentaria sobre el fenómeno sectario en Francio que dio lugar al reporte de 1996 (Gest, A. y Guyard, J., *Les sectes en France, Rapport à l'Assemblée Nationale,* Paris, Editions Patrick Banon, 1996). Publicó un ensayo en el cual aparecen más violentamente y abiertamente sus posiciones en contra de las "sectas". Denuncia las redes sectarias afiliadas a las redes mafiosas, la penetración de "sectas" en el corazón del poder (particularmente, según el autor, en la Asamblea nacional), y va hasta a acusar a personalidades del mundo político, universitario y judicial, como Jacques Robert (miembro del Consejo Constitucional), el jurista Jean Carbonnier, los sociólogos Jean Séguy y Jean Baubérot, o el abogado Jean-Marc Varaut (subrayando que defendió Maurice Papon) de ser colaboradores de sectas (Guest, A., *Sectes. Une affaire d'Etat,* La Ferté Saint-Aubin, Editions de l'Archer, 1999, p. 132). En la última página del ensayo, el autor da la dirección y el número de teléfono del Centro Contra las Manipulaciones Mentales (CCMM) y de la Unión Nacional de Asociaciones de Defensa de las Familias y del Individuo Víctima de Sectas (UNADFI).

[32] El término designa habitualmente el Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia. Ndlr.

[33] Los NMR son uno de los elementos claves que estructuran y justifican una problemática que exige un gran número de soluciones públicas. El otro elemento clave es la relación con el islam, que evocaremos más adelante.

[34] Hemos analizado este proceso mediante el prisma de la corriente budista, conglomerado de una multitud de NMR, que se atrincheraron en Francia en la práctica intimista y mística. Hemos evocado la especificidad francesa de tal proceso de despolitización. Asimismo, el caso budista puede servir de proceso testigo para el fenómeno en su conjunto (Liogier, R., *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris, Ellipses, 2004).

[35] Bédarida, F., *Le génocide et le nazisme*, Paris, Presse Pocket, 1992, p. 54.

[36] Esta carga cognitiva se disolvió también en detrimento de los "zíngaros", que son de nuevo percibidos negativamente y que son objetos de medidas políticas, en particular, municipales.

[37] Hemos mostrado por ejemplo que cierto desarrollo del budismo occidentalizado participaba a tal incorporación "religiosa" de los valores del capitalismo (Liogier, R., "La religion déniée. La conversion au bouddhisme comme mode religieux d'assimilation de la culture montante des sociétés "«post-industrielles»", *Diasporas, Histoire et sociétés*, núm. 3, pp. 135-147).

[38] Existen otras imágenes de los nuevos movimientos religiosos, pero que no son las que determinaron una representación problemática; aquellas rebasan entonces nuestro propósito, que es describir la producción de políticas públicas en materia de culto dentro del marco laico.

[39] Liogier, R., "L'islam dans l'Axe du mal*", Revue des deux mondes,* avril, 2003.

[40] Corbin, H., *Histoire de philosophie islamique des origines jusqu'à ma mort d'Averroès*, Paris, Gallimard, 1964.

[41] Liogier, R., *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux,* Paris, Ellipses, 2004.

[42] Victoria, B., "Zen Master Dôgen Goes to War: Yasutani Hakkuun's Militarist and Anti-semitic Transformation of Dôgen's Life and Thought", texte inédit, 2001; *Zen at war*, Nueva York, Weattherhill, 1997.

[43] Nasr, M., *Les arabes et l'islam vus par les manuels scolaires français*, Paris, Karthala, 2001.

[44] Sobre la intensificación de la angustia de la islamización en Europa desde el inicio de los años 2000, consultaremos: Liogier, R., *Le mythe de l'islamisation. Essai sur une obsession collective*, Paris, Seuil, 2012.

[45] Chikoff, I. de, "La Turquie musulmane se pose en victime: l'ouverture des négociations avec le pays, ni chrétien ni laïc, suscite le débat", *Le Figaro*, mercredi 28 avril 2004.

[46] Liogier, R., "La religion déniée. La conversion au bouddhisme comme mode religieux d'assimilation de la culture montante des sociétés «post-industrielles»", *Diaspora, Histoire et Société,* núm. 3.

[47] Inglehart, R., *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles in Advanced Industrial Societies,* Princeton University Press, 1990.

[48] Sobre la nueva "religiosidad" global de las sociedades industriales avanzadas: Liogier, R., *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale?*, Paris, Armand Colin, 2012.

[49] El Código vietnamés de la dinastía Lê instituye tres niveles de esposa: la esposa principal, las esposas secundarias, y finalmente las esposas sirvientes (Krowolski, N., «Mariage et statut de la femme vietnamienne à travers le code de la dynastie Lê», y Lallemand, S., "Postface", en Cauquelin, J. (edit.), *L'énigme conjugale. Femmes et mariage en Asie*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, pp. 81-84, y 218-220).

[50] Karim, W. J. (edit.), *Male and Female in Developing Southeast Asia*, Oxford-Washington, Berg Publishers, 1995; Ngaosyvathn, M., *Lao women. Yesturday and today*, Vientiane, State Publishing Entreprise, 1995.

[51] Nasr, M., *Les arabes et l'islam vus par les manuels scolaires français*, *cit.* Las actividades de la Misión Laica Francesa son también características de la cruzada científica que puede generar una acción pública internacional y colonial (Deguilhem, R., "Impérialisme, colonisation intellectuelle et politique culturelle de la Mission Laïque Française en Syrie sous mandat", in Méouchy, N. y Sluglett, P. (edit.), *The British and French Mandates in Comparative Perspectives-Les mandats français et anglais dans une perspective comparative*, Boston, Brill-Leiden, 2004, pp. 321-341).

Colección de cuadernos "Jorge Carpizo". Para entender y pensar la laicidad, núm. 30, Laicidad y ciencia, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 13 de mayo de 2013 en Impresión Comunicación Gráfica, S. A. de C. V., Manuel Ávila Camacho 689, col. Santa María Atzahuacán, delegación Iztapalapa, 09500 México, D. F. Se utilizó tipo *Optima* de 9, 11, 13, 14 y 16 puntos. En esta edición se empleó papel cultural 70 x 95 de 90 kilos para los interiores y cartulina couché de 300 kilos para los forros; consta de 1,000 ejemplares (impresión offset).