

¿Puede la vida secular moderna prescindir de las visiones religiosas en su camino al progreso?¹

Luis Rodolfo Morán Quiroz

En siete ensayos, Talal Asad presenta una discusión que resulta de gran actualidad para el mundo posterior a los ataques terroristas del 11 de septiembre del 2001 a Nueva York y Washington. Buena parte de ellos fue escrita y publicada antes de los ataques al World Trade Center, pero es claro que la re-elaboración que hace Asad para conformar este libro incide de manera importante en la documentación de los usos de los conceptos de secularidad y secularismo, frente a las acusaciones que hicieran ciertos medios de comunicación y el gobierno estadounidense en algún momento, en el sentido de que los ataques se basaban principalmente en justificaciones de corte religioso. La exposición de Asad permite situar los argumentos acerca de la relación entre el secularismo como doctrina política en las sociedades modernas y el papel de lo religioso, y cómo estos temas resurgen a partir del 9/11. Buena parte del trasfondo de las discusiones que presenta Asad resultan pertinentes para la ya añeja discusión de si la modernidad conlleva al progreso y al desarrollo lineales, y la propuesta de que este camino se cubriría, según algunas visiones occidentales, por parte de todas las sociedades humanas. La discusión de si el progreso y los indicadores de desarrollo de la humanidad se guiarían por parámetros universales cada vez más apegados a la lógica de Occidente y del cristianismo, y la visión de la trascendencia generada por éstos lleva a Asad a analizar los planteamientos de las distintas significaciones del sufrimiento, la exclusión del Islam de la modernidad cristiana europea y el problema de los derechos humanos, en un mundo que no

1. Comentarios al libro de Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (2003) California: Stanford University Press, 268 pp.

resultaría tan monolítico como pretenderían las visiones del actual gobierno estadounidense, íntimamente ligadas al eurocentrismo.

Desde la primera página del libro, Asad establece su intención de hacer explícita la relación entre “lo secular” como una categoría epistémica y “el secularismo” como una doctrina política. Llama la atención que los antropólogos no hayan enfocado estas categorías como el punto central de su análisis, sino que los plantean de manera tangencial, al pensarlos en términos solamente de su contraste frente a lo religioso y la importancia contemporánea de los movimientos religiosos. Desde tal perspectiva, las visiones en torno al resurgimiento de lo religioso van desde la consideración de que este fenómeno aporta una dimensión moral que era necesaria a la política secular, hasta la alarma frente a la posibilidad de que éste sea un síntoma de creciente irracionalidad e intolerancia.

Asad muestra que ya nadie cree en una narrativa del progreso que vaya de lo religioso a lo secular, lo que le hace cuestionarse si el secularismo ha dejado de ser una propuesta universalmente válida. Como reflexión en torno a la propuesta de Charles Taylor, de que el secularismo, surgido como respuesta a los problemas de la sociedad cristiana occidental, puede ser aplicable a las sociedades modernas no cristianas en el resto del mundo, Asad señala que las presuposiciones en las que se basa el argumento de Taylor (el carácter de acceso directo de los ciudadanos y el tiempo homogéneo para quienes participan en la sociedad moderna), tienen sus debilidades (p. 2-5). La democracia liberal no conlleva un acceso directo de los ciudadanos a lo político ni asegura que el Estado-nación sea más capaz que las formas de mediación medievales –encabezadas desde instituciones religiosas que establecen principios morales– de generar los principios políticos centrales y establecerlos como las justificaciones de fondo para su actuar. En este punto, Asad muestra que cuando el Estado intenta establecer y defender estos principios centrales, el secularismo puede simplemente trasladar el problema de la violencia de las guerras religiosas hacia el de las guerras nacionales y coloniales. El argumento esgrimido por los voceros del Estado en torno a cómo sus acciones son “buenas” en contraposición a las “malas” acciones de los enemigos en casa y en el extranjero, retoma las raíces religiosas que permiten ver a los enemigos no sólo como oponentes, sino como malvados (p. 7). Ello hace resaltar cómo no se ha dado un debate público suficiente en torno a la significancia de la tragedia del 11 de septiembre del 2001, en un mundo que está dominado por un super poder.

Dada la premisa de que, desde la perspectiva de éste resulta “razonable” eliminar a sus enemigos por ser simplemente la encarnación de lo malvado, vale la pena considerar el señalamiento de Asad en el sentido de que la ley (fundamento del Estado-nación) no intenta eliminar la violencia sino *regularla*.

La exposición de Asad señala varias de las complejas aristas del problema del secularismo y su relación con el pensamiento religioso, político y moral. Plantea cómo los actos violentos *no necesitan* de una justificación que parta del Corán (o de cualquier otro texto religioso fundamental, en tal caso), y enumera algunos ejemplos recientes. Vale la pena resaltar que la visión que señala que la violencia (la del 11 de septiembre en Nueva York o la de otros lugares y épocas) requiere de un discurso religioso, da pie a dos argumentos bastante sorprendentes. Mientras que por un lado se afirma que el texto del Corán *obliga* a los musulmanes a guiar su comportamiento según sus lineamientos, por el otro se dice que los judíos y los cristianos *están en libertad* de interpretar la Biblia como ellos quieran. Al analizar estos argumentos, Asad retoma un tema central del pensamiento antropológico, que sostiene la necesidad de evitar la tentación de pensar que los comportamientos de los demás, con quienes interactuamos, se fundamentan en su cultura (y de manera más notoria cuanto más lejana sea de la nuestra esa cultura) y que, por tanto, cada uno de los individuos se conduce según le dicta un “script” que sigue ciegamente, mientras que los individuos que nos son cercanos (o que pertenecen a culturas similares a la nuestra) se comportan de acuerdo con su libre albedrío. En el caso de los textos religiosos, los musulmanes son representados como influidos por un carácter mágico del texto y se acercan a él de manera pasiva, mientras que los cristianos y judíos serían lectores activos de un texto que, en cambio, resulta pasivo. Quienes creen que el *motivo* de la acción violenta descansa en la ideología religiosa estarían de acuerdo en censurar este discurso o al menos en evitar que entre al ámbito en el que se formulan las políticas públicas. Los problemas de las motivaciones inconscientes y de la sinceridad de los discursos, señala Asad, llevan de nuevo a la pregunta acerca de cómo distinguir entre lo religioso y lo secular, y de si existen teorías que nos sirvan de criterio para distinguir entre lo inconsciente de la motivación secular (Freud) y lo sinceramente religioso, frente a discursos que sólo utilizan argumentos dirigidos a convencer a los creyentes, pero sin que quien emite el discurso realmente crea en ellos.

Si la modernidad es, más que un objeto verificable, un proyecto global, queda por aclarar por qué se ha convertido en una meta política hegemónica. Incluso cuando se reconoce que la modernidad es más bien una serie de proyectos vinculados entre sí, queda por aclarar cómo es que proyectos como los del tema central del libro —el secularismo— y principios como el constitucionalismo, la autonomía, la democracia, entre muchos otros vinculados con la modernidad, están ligados con la noción de “desencantamiento” que da lugar a un acceso directo a la realidad, despojándola del mito, la magia y lo sagrado. Esta cuestión, señala el autor de *Formations of the Secular*, lleva a la discusión de cómo el modelo estadounidense acaba por sustituir las aspiraciones modernas por un solo tipo de proyecto de modernidad. Esta sustitución se da en el contexto de cómo, desde su perspectiva de super poder, Estados Unidos interviene globalmente para proteger sus intereses y su definición de “libertad”, a través de la reforma de las condiciones locales, para establecer lo que presenta como “valores universales”. De ahí que sea importante reconocer no sólo el papel de las ideologías explícitamente religiosas, sino también el de aquéllas seculares que se basan en la política del progreso nacional y del secularismo. De ese punto inicia Asad su análisis acerca de qué políticas se derivan de la noción de que el mundo *no* está dividido entre lo moderno y lo no-moderno, y para ello considera necesario develar las presuposiciones en las que se basa el secularismo como una “moderna doctrina del mundo en el mundo” (p. 15).

Asad aclara que “lo secular” es conceptualmente previo a la doctrina política del “secularismo”. Por ello, en los ensayos que componen *Formations of the Secular*, realiza un análisis múltiple que tiene que ver con una genealogía del concepto “secular” para cuestionar el que se le dé por sentado, pero al mismo tiempo mostrar cómo tiene que ver con algo real. Adicionalmente, para comprender la relación entre el secularismo, la modernidad y las visiones religiosas, Asad se embarca en el análisis de la noción de mito en los diferentes modos históricos en que se presenta, discute los problemas de la agencia², el dolor y la crueldad, para de ahí trasladarse a

-
2. En las disciplinas jurídicas suele hacerse una distinción entre el “agente” y el “principal”. Básicamente, el principal es quien impulsa a otra persona a realizar una acción en la que esta última serviría como agente. Es decir, se constituiría en quien ejecuta una acción a favor del principal. Un caso típico es cuando los padres se convierten en agentes que defienden los intereses de un hijo, quien es el “principal” en un determinado derecho o acción legal. En cambio, en las ciencias sociales suele utilizarse el término agencia (*agency*) en el sentido de que los actores sociales son sus propios “agentes” y actúan

aspectos del secularismo que tienen que ver con las concepciones de lo humano que subyacen a los derechos subjetivos, con la noción de minorías religiosas en Europa y con la cuestión de si el nacionalismo es secular o religioso. Para ilustrar estos puntos, el ensayo final del libro trata acerca de algunas de las transformaciones en la autoridad religiosa, la ley y la ética en el caso del Egipto colonial.

Es de señalar que la empresa analítica de Talal Asad se realiza a partir de la inquietud de cómo la antropología puede contribuir a la clarificación de las cuestiones que se plantean a partir de la noción del secularismo. Si la antropología es más que un método, hay que situarla como una disciplina capaz de establecer comparaciones de conceptos o representaciones entre sociedades que son distintas en su localización geográfica y temporal. Lo importante para Asad –en el análisis comparativo– estaría situado en cómo se articulan en las sociedades las formas de vida y los poderes que las liberan o las discapacitan, y no tanto en el origen de esas formas de vida. El secularismo, al igual que la religión, sería uno de esos conceptos que es necesario analizar. De ahí que entre las preguntas centrales de una antropología del secularismo estén otras; por ejemplo, las de las actitudes hacia el cuerpo humano que difieren en diversas formas de vida, de qué estructuras cognitivas de los sentidos dependen esas actitudes, cómo regula la ley las prácticas y doctrinas dada una definición de lo “realmente humano”, cómo se establece desde los espacios discursivos un contraste entre las gramáticas de lo secular y lo religioso, y cómo todo ello contribuye a sostener o a debilitar la doctrina del secularismo (p. 17). Las respuestas de Asad a tales preguntas, basadas en el análisis conceptual comparativo desde la disciplina antropológica, se expresan en los ensayos que dan cuerpo al libro. La discusión de los ensayos se subdivide en los tres temas de lo secular, el secularismo y la secularización. Al primer tema dedica tres ensayos, y una cantidad igual al segundo, mientras que el análisis del Egipto colonial sirve de base para entender el proceso de secularización y su vínculo con la ley y la ética en un caso concreto.

por sí mismos, en defensa de sus propios derechos, principios e intereses. Son a la vez “principales” y “agentes” y el término se ha difundido para denotar que los “actores” sociales no siguen un libreto (*script*) que les ha sido asignado como parte de su papel (*role*) social, sino que son agentes de sí mismos y son capaces de actualizar, cuestionar y renovar las normas sociales dentro de las que se mueven.

Cuando Asad se pregunta, en el primer capítulo, “¿cómo luciría una antropología del secularismo?”, parte de la necesidad de situar las críticas de los antropólogos radicales al Estado liberal moderno cuando éste se presenta a sí mismo como secular y racional, cuando en realidad incluye un fuerte componente de mito y violencia. Asad propone un análisis del mito que supere el análisis antropológico tradicional basado únicamente en las prácticas religiosas de determinadas sociedades, y por ello explora “las suposiciones epistemológicas de lo secular que podrían ayudar a aclararnos un poco más lo que está implicado en una antropología del secularismo”. Por ello, no se trata simplemente de afirmar que lo secular sea una continuación de lo religioso ni tampoco que es una ruptura con él, pues ni es la última fase de un origen sagrado ni es una esencia opuesta que excluya lo sagrado. Asad muestra cómo –dado que lo secular no tiene un origen singular ni es estable en su identidad histórica– los cambios en la gramática de los conceptos se articulan con cambios en las prácticas (p. 25). Para su análisis asume que no existen instancias de algo que pueda llamarse *esencialmente* religioso, y que no hay una esencia universal que defina al “lenguaje sagrado” o a la “experiencia sagrada”. A partir de fuentes occidentales, discute diferentes concepciones y evoluciones acerca del mito, la verdad y el poder, y sus relaciones, para poder abordar así las transformaciones del concepto de lo secular. Una vez hecho esto, presenta una breve discusión con Margaret Canovas, una teórica política liberal contemporánea, quien afirma que el Estado liberal tiene una dependencia crucial respecto al mito político. Es decir, la igualdad, la tolerancia y la libertad descansan en narrativas primigenias que echan las bases de los valores políticos y que ofrecen un marco coherente para la moralidad pública y privada del Estado. Así, el mito de la razón y la violencia liberal estarían situados como los pilares del Estado liberal contemporáneo. Este primer capítulo concluye con una discusión acerca de cómo dar un sentido antropológico a lo secular, y para ello el autor propone una lectura de un texto de Paul de Man (“The Rhetoric of Temporality”, 1983) y otro de Walter Benjamin (*The Origin of German Tragic Drama*), que muestran cómo diferentes representaciones del hombre y de su concepción de lo real se vinculan con la manera en que el mundo moderno, secular, ha dejado el símbolo romántico para pasar a la alegoría barroca (Benjamin), no porque el conocimiento científico haya reemplazado a la creencia religiosa, sino porque el mundo “secular” debe vivirse en la incertidumbre. Pero mientras que tanto para de Man como para Benjamin, afirma Talal Asad, lo secular se opone a lo mítico, para el primero ello significa la exclusión

del simbolismo, mientras que para el segundo ello requiere de la inclusión de la alegoría. Estas visiones contrapuestas de lo secular conducen a dos implicaciones radicalmente diferentes para la investigación y para la política: para uno, hay que desenmascarar una ilusión colectiva; mientras que para el otro se trata de explorar el juego entre las representaciones y lo representado, entre las acciones y las disciplinas, entre los lenguajes y las formas de vida.

El segundo capítulo del libro se propone una reflexión que, a mi parecer, es central para analizar cómo en la sociedad moderna y secular se concibe lo político y la relación de los ciudadanos con los Estados y de los Estados entre sí, en especial en lo que se refiere a la manera en que se ejerce la violencia contra los ciudadanos en particular, o contra los seres humanos en general. Los problemas de la agencia y del dolor llevan al autor a una revisión que amplía la ya iniciada en el primer capítulo con el caso del chamanismo y cómo cambia en el tiempo la manera en que éste es percibido en las sociedades europeas. Asad señala que la exploración del concepto de “agencia” resulta pertinente porque “lo secular depende de concepciones particulares de acción y pasión” (p. 67), y la exploración del dolor (vinculado con la agencia: quién lo inflinge) tiene, en el sentido de “pasión”, importantes asociaciones con la subjetividad religiosa y suele oponerse a la razón, mientras que en su sentido de sufrimiento, el dolor se percibe como una condición humana que la agencia secular debe eliminar universalmente. Es de hacer notar que esta concepción ha llevado incluso a la sanción de aquéllos que, como en la India, se producían dolor a sí mismos como una forma de fervor religioso, cosa que el gobierno inglés de ocupación concebía como un horror en el siglo XX. En años recientes, dentro del cristianismo, la concepción del martirio y el sufrimiento se ha transformado de tal modo que la aplicación de esta aspiración universal de acabar con el sufrimiento ha llevado a una nueva concepción que deja atrás la visión de que, para vencer al mal, hay que sufrir, para sustituirla por aquélla en la que el sufrimiento es un escándalo. La detallada revisión de Asad acerca de las implicaciones de la agencia y el dolor lo conducen a una exposición de la historia religiosa y a la etnografía de estos conceptos, desde al menos tres perspectivas: la de la comunidad cristiana, la de la filosofía moral estoica y la de la medicina galénica. Igualmente, las visiones del dolor que parten de las concepciones religiosas del judaísmo, el cristianismo y el Islam, permiten a Asad ofrecer una serie de ejemplos de cómo la experiencia del sufrimiento (en el momento del parto, por ejemplo) se concibe como una parte

de la construcción del agente y de su relación con el mundo social y cultural del que forma parte (por ejemplo, en la relación de la madre con su hijo en cuanto ser específico, pero también desde las implicaciones legales y políticas que ello tiene dada una concepción del agente y del sufrimiento). Para rematar la argumentación en torno al dolor, el sufrimiento, la agencia moral, la responsabilidad y el castigo –conceptos asociados con una evolución de las concepciones religiosas y seculares de lo político, y con el papel del individuo para evitar y eliminar el sufrimiento a los demás seres humanos–, Asad realiza un fascinante análisis de la fábula de Edipo para dar respuesta a la cuestión de si la intención, la responsabilidad y el castigo son necesarios para construir la noción de agencia que es propia de una ética secular. Al utilizar como punto de partida las ideas planteadas por Michael Dillon (p. 93), Asad expone en detalle distintas interpretaciones del mito de Edipo para concluir con dos ideas que resultan de importancia para entender desde qué perspectiva se realizan los juicios, no sólo de las acciones individuales, sino incluso de las emprendidas por el Estado como parte de una violencia “legítima”, concebida desde los criterios que podríamos llamar la razón de Estado: la noción de responsabilidad cuyos primeros usos Richard McKeon sitúa en 1787, en el contexto de las revoluciones francesa y americana, y la noción de *habitus* introducida por Marcel Mauss como parte de lo que se es en esencia y de lo que se tiene la obligación de hacer, más allá de la posibilidad de aceptación o rechazo que se encuentra implícita en el modelo político de ética de la visión de la responsabilidad y el imperio de la ley. Esta discusión tiene importantes implicaciones para la manera en que las tradiciones de la obligación judía, cristiana e islámica están vinculadas con la responsabilidad, el dolor, la culpa y la expiación dolorosa para la posibilidad de la justa restauración (p. 99).

El tercer capítulo ofrece una discusión breve pero de gran claridad en cuanto a las concepciones de la crueldad y la tortura, y cómo sus concepciones han cambiado, aun cuando el Estado no haya dejado de ejercer violencia contra sus enemigos externos e internos. La actual desaprobación de la tortura y de la crueldad en la guerra se vincula, en la sociedad moderna, con un rechazo de éstas en cuanto que impliquen un sufrimiento *gratuito*, es decir, aquél que vaya más allá del necesario para lograr los objetivos del Estado. Así, algunas prácticas que antes eran consideradas tortura siguen dándose en el Estado moderno que explícitamente se opone a los sufrimientos causados por las instituciones religiosas, pero que, por otra parte, las convierte en “presión razonable”. En el contexto de esta

discusión, Asad propone que la abolición de la tortura y de la “auto-tortura”, así como la humanización del mundo, se encuentran en la base de las concepciones cambiantes de la crueldad del Estado hacia sus ciudadanos, pero también en la nuevas convenciones de lo que debe ser un comportamiento ético en el contexto de la guerra. El problema no es sólo el del control de los avances del enemigo, sino el de cómo la vida se concibe como sagrada “pero sólo en contextos particulares que son definidos por el Estado” (p. 117), dado que “en la guerra, el Estado moderno exige de sus ciudadanos no sólo que maten y mutilen a otros, sino también que ellos mismos sufran un dolor y una muerte crueles”. Estos temas son puestos por Asad en el contexto de cómo los sujetos pueden situarse a sí mismos en la posibilidad de tratamiento cruel y degradante, y plantea cómo, en el sadomasoquismo, en donde el placer y el dolor se entrelazan, existe una relación consensuada (al menos en teoría) entre adultos que entran en una relación que se define como de compromiso apasionado, pero que no es conmensurable, una vez concebida como una relación de *exceso*, con situaciones que implican venderse a sí mismo como esclavo, aun cuando sea por un periodo limitado. Por ello, Asad muestra cómo la regla del artículo 5 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (“nadie debe ser sujeto de tortura, o de tratamiento o castigo cruel, inhumano o degradante”) no puede matizarse con la frase “a menos que quienes participen sean adultos capaces de consentir a ello” (p. 122). La conclusión de Asad al respecto es que “la hostilidad moderna no es simplemente hacia el dolor, sino hacia el dolor que no tiene que ver con una concepción particular de ser humano *y que por tanto se da en exceso*. El ‘exceso’ es un concepto de medida” (p. 123).

El cuarto capítulo está ligado estrechamente con el tercero al analizar el sujeto autónomo que los derechos humanos buscan redimir, y cómo estos derechos son un aspecto del secularismo como doctrina política. El problema central de este capítulo ya no es tanto el de la multiplicidad de concepciones respecto a los derechos humanos, frente a los del ciudadano, por ejemplo, sino el de cómo se asigna la responsabilidad por la violación de estos derechos. La discusión de los derechos humanos muestra que la declaración universal ha sido más efectiva para castigar a quienes cometen genocidio que para evitar el crimen (nota 22, pp. 138-9), de la misma forma que la tortura ejercida por el Estado con fines de confesión de culpa no permite exactamente el hacer justicia, sino que es sólo un medio para, según Voltaire, salvar a un culpable robusto mientras se pierde a un inocente demasiado

débil (nota 6, p. 107). Asad muestra cómo el Estado de naturaleza en la que se basan las concepciones jurídicas presentadas por Hobbes y por Locke en la Ilustración, ya no requiere que se presuponga el concepto de Dios; se basa en cambio en una condición secular, según la cual los hombres son dignos de derechos tan sólo por su condición de humanos. La discusión que hace el autor de las concepciones presentadas por Malcolm X y su empeño en sustituir la lucha a favor de los derechos civiles por los derechos humanos, frente a las nociones presentadas por Hannah Arendt de los derechos humanos como parte de los derechos del ciudadano y del éxito del discurso profético de Martin Luther King Jr. en la lucha por los derechos civiles, deja claro cómo se articula en las últimas décadas un proyecto de *redención secular* en Estados Unidos. Este proyecto, vinculado con un uso político de las nociones del Antiguo Testamento, propone asegurar la libertad religiosa de manera global, pero desde el punto de vista de una narrativa de la redención (pp. 146-7) y desde la posición de un Estado que, como el líder de la civilización judeo-cristiana se arroga la tarea secular de

liberar a la creencia de la misma manera que libera a la propiedad para ser negociada e intercambiada sin obstáculos legales. El lenguaje secular norteamericano de redención, con toda su particularidad, trabaja ahora como una fuerza en el campo de las relaciones internacionales para globalizar los derechos humanos. Lo que ese lenguaje hace, después de todo, es basarse en la idea de que “libertad” y “América” [Estados Unidos] son prácticamente intercambiables –que la cultura política norteamericana es (como dice la Biblia del Pueblo Escogido) “una luz para las naciones”. De ahí que la “democracia”, los “derechos humanos” y “ser libre” sean una parte integral del proyecto moral universalizante del Estado-nación norteamericano –el proyecto de humanizar al mundo– y una parte importante de la manera en que muchos norteamericanos se ven a sí mismos en contraste con sus “malvados” oponentes (p. 147).

Asad argumenta en este capítulo que la definición de los derechos humanos desde la perspectiva del grado de cercanía que tienen las sociedades con la visión occidental estadounidense presenta un panorama de problemas similar a los que se plantean al momento de decidir si los animales son sujetos de derechos y quiénes están en posibilidad de considerarse “como nosotros”. Esta discusión, que le lleva a plantear cómo los “humanos” se pertenecen a sí mismos, plantea el problema de cómo en una sociedad secular los procesos establecidos por el libre mercado llevan

a situaciones como las de decidir, desde la “realpolitik”, quién es y quién no es lo suficientemente humano como individuo y como clase en relaciones de dominación en las que no es posible negociar (por ejemplo, p. 151) como en algunos casos de decisión jurídica a partir de situaciones en las que ya no es posible encontrar muchas opciones para los sujetos dadas sus decisiones previas, o en el caso en el que las corporaciones pueden llegar a ser las poseedoras de los derechos de reproducir determinados genes. La inclusión y la exclusión de los sujetos como “humanos” conduce al problema de cómo una sociedad secular moderna acaba por regirse por el principio del mercado: los derechos humanos se tornan “significadores flotantes” que se asocian o se retiran de diversos sujetos y clases y acaban por ser delimitados/ designados por los Estados-nación más poderosos (p. 158).

El capítulo que trata acerca de los musulmanes como “minoría religiosa” en Europa, pone de manifiesto cómo el concepto mismo de “Europa” ha sido definido ideológicamente, de manera tal que los inmigrantes musulmanes no están representados de manera satisfactoria dentro de las fronteras europeas. Para Asad, esta definición de lo europeo depende más de sus nociones de cultura, civilización, Estado secular, mayoría y minoría que de la “fe absolutista” de los musulmanes que viven en un ambiente secular. Asad hace, más que una descripción histórica retrospectiva de la situación de los musulmanes en Europa, un análisis de la gramática del discurso acerca de Europa, que acaba por dejar fuera tanto las herencias como los elementos dinámicos del Islam. La idea, la gramática y la narrativa de Europa están relacionadas con fronteras cambiantes, por lo que Asad aclara que la política de la identidad civilizacional está en juego cuando se trata del discurso de los alcances de lo europeo. Así, por ejemplo, los polacos, húngaros y checos, no sólo quieren participar en el mercado común europeo, sino que tienen el interés de distanciarse de una historia socialista. Las fronteras se trazan de acuerdo con lo que se considera la civilización europea, de ahí el problema que representa la relación de “Europa” con Rusia y todo el pasado soviético. Así, Estados Unidos forma parte de una Europa y una civilización occidental que de nuevo es un imperio civilizado y estable que debe decidir si se extiende o rechaza su poder político a “culturas violentas”. Siguiendo a Pocock, Asad señala que el problema del “interior” de Europa frente a su “exterior” lleva al planteamiento de que las *culturas violentas* del exterior no pueden entrar en su definición, por lo que aquellos inmigrantes que se encuentran en las garras de las pasiones e ideas

islámicas no logran vivir de manera confortable en las instituciones civilizadas de la Europa secular (p. 171). Sin embargo, los intereses económicos y las estrategias europeas intentan contener, dominar o incorporar a lo que está más allá de sus fronteras. Si éstos no se pueden confinar a un territorio, tampoco puede hacerlo “el deseo de redimir moralmente al mundo, aun cuando ese deseo se ha apoderado de la extensión de Europa que conocemos como Estados Unidos de América”, señala Asad (p. 171). Muestra el autor que las nociones de minoría y mayoría que se manejan desde la perspectiva europea están relacionadas primero e históricamente con las nociones posteriores a la Reforma cristiana, según la cual es asunto del Estado asegurar la uniformidad religiosa dentro del sistema político, y luego con la teoría secular del iluminismo, según la cual la comunidad política consiste, más bien, en una colección de ciudadanos iguales, con lo que critica la desigualdad religiosa que caracterizaba al Estado absolutista. Concluye Asad este breve pero denso capítulo con el planteamiento de cómo hacer que los musulmanes u otros inmigrantes se representen a sí mismos en una Europa que no ha logrado articularse en términos de un espacio y un tiempo complejos que permita el florecimiento de múltiples formas de vida y no sólo de identidades múltiples (p. 180).

El capítulo con el que cierra la sección sobre el secularismo, vincula este concepto con el Estado-nación y la religión a través de la discusión de la tesis de la secularización según la re-elabora José Casanova, quien señala tres componentes principales en un tema que ha sido descriptivo y normativo a la vez, en cuanto a la relación de la sociedad con la religión. En este capítulo, que cierra un ciclo de discusión iniciado en la relación entre el mito y lo sagrado, los conceptos de agencia moral, dolor y crueldad seguidos por la noción de los derechos humanos y la idea de las minorías religiosas, Asad examina la tesis de la secularización en relación con la formación del nacionalismo moderno (p. 181). A partir del análisis de Casanova, Asad muestra cómo la secularización no es esencial para la modernidad, a partir de componentes como: 1) la creciente diferenciación estructural de los espacios sociales; 2) la privatización de la religión, y 3) la menor importancia social de la creencia, el compromiso y las instituciones de corte religioso. Pero la exposición de Asad de esta relación entre secularismo y Estado, aun cuando reconoce la importancia de la manera en que la religión se hace pública, va más allá, al señalar que el análisis de Casanova no es completamente coherente, pues en realidad la entrada de la religión en debates acerca de lo económico, los proyectos científicos

o la educación nacional, conduce a la creación de híbridos modernos en los que ya no se sostiene el principio de diferenciación estructural que separa a lo religioso de los otros espacios sociales. Dada la importancia del elemento religioso en debates como los mencionados, acaba por tener poco sentido el medir la significancia social de la religión sólo en términos de índices como los de asistencia a los templos (p. 182). Asad, consistente con su análisis previo respecto a la emergencia de las nociones desde una perspectiva antropológica, señala que, en todo caso, tanto los críticos como los seguidores de la tesis de la secularización no han prestado suficiente atención al concepto de “lo secular” y cómo éste surgió históricamente y se le han asignado tareas prácticas específicas.

El autor examina sucesivamente el tipo de religión que los intelectuales ven como compatible con la modernidad, la manera en que el nacionalismo podría entenderse como una religión secularizada, para acabar presentando algunos elementos que nos acerquen a entender cómo el islamismo podría o no ser visto como una forma de nacionalismo. Asad termina este capítulo señalando que la tesis de la secularización parece inválida, no sólo porque la religión sigue siendo una parte importante de las naciones modernas, sino porque la religión siempre ha estado involucrada en el mundo del poder (p. 200). Las categorías de la política y la religión se implican una a la otra más profundamente de lo que pensábamos, por lo que “el concepto de lo secular no puede sostenerse sin la idea de la religión”. Asad parte de esa discusión para plantear algunas preguntas que podrían estimular la reflexión en el tema, es decir, las de cómo, cuándo y quién definen las categorías de la religión y lo secular; qué se presupone en los actos que definen estas categorías, y si acaso el cambio de un orden político religioso a uno gobernado por un Estado secular, simplemente implica dejar de lado la autoridad divina a favor de la ley humana. Es precisamente la última de estas cuestiones la que intenta responder en el capítulo final del libro cuando analiza la secularización desde los procesos de reconfiguración de la ley y la ética en el Egipto colonial.

Para analizar este caso específico, Asad nos remite a un concepto que ya planteaba él mismo hace diez años en su obra *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Johns Hopkins University Press, 1993), es decir, el de un trabajo de traducción que lleva esta noción al mundo árabe. Para Asad, el caso egipcio muestra especificidades que permiten abordar el análisis de la transformación de la religión como asunto privado a la manera en

que ésta vuelve a ocupar espacios públicos a partir del derecho individual, para ejercer la propia religión en una sociedad que lo reconoce explícitamente a través de la ley. Las preguntas acerca de la concepción que tenían los musulmanes acerca del secularismo antes de la modernidad y cómo los musulmanes actuales conciben la idea de lo secular, permiten a Asad partir del Egipto del siglo XIX y principios del XX, para entender las transformaciones significativas en las relaciones entre la ley, la religión y la moralidad (p. 206). En este punto es de señalar cómo el conocimiento lingüístico de Asad (de origen egipcio, y actualmente profesor en la Universidad de la ciudad de Nueva York) le permite entrar en algunos detalles para los que no cualquier antropólogo estaría preparado para afrontar. De este modo, rastrea el concepto de secularismo en su versión árabe, no sólo como un concepto social, sino también como una noción vinculada a usos en el diccionario del árabe y relacionado con una etimología que se remonta a las nociones de “conocimiento” y “ciencia”, que contrastarían con la noción de “religión” (p. 206, nota y texto principal subsiguiente).

Lo importante en el análisis de Asad no es sólo la capacidad de reconocer las raíces lingüísticas de un concepto que era ajeno a la cultura árabe antes de los procesos de colonización desde el Occidente, sino la manera en que el concepto se articula con una sociedad que se transforma y “moderniza” a partir de la colonización. Asad analiza en detalle tres documentos históricos que tienen que ver con la reforma del sistema jurídico egipcio en el contexto del estrechamiento de la jurisdicción de la *shari'a* y la importación simultánea de los códigos legales europeos, con la emancipación de la mujer y con la constitución de un Estado secular. Aunque los documentos analizados por Asad reflejan en parte cómo la importación de los procedimientos y códigos legales europeos fue vista en el siglo XIX como un proceso de europeización o civilización; en el momento actual ese proceso es referido como secularización y modernización. La vida autónoma moderna, que requiere de tipos particulares de ley y de sujetos legales, está vinculada con la visión que tanto los secularistas como los islamistas en Egipto comparten acerca de una *shari'a*, es decir, de una ley sagrada que ha de ser administrada o reformada por las instituciones estatales. Esto lleva a la discusión acerca de cómo el Estado secular acaba por caracterizarse por algo que *no* es ya la indiferencia religiosa o la ética racional o siquiera la tolerancia política, sino que se trata de un complejo juego de razonamiento legal, práctica moral y autoridad política (p. 255).

Este libro resulta una lectura indispensable no sólo para quienes estén interesados en profundizar en la discusión planteada desde la sociología y la antropología clásicas acerca del papel y los alcances de la religión y su relación con el mundo “secular”, sino también para quienes pretendan entender la modernidad, el Estado, los discursos de redención y el papel de los poderes que van más allá de los alcances de los individuos. Los conceptos de lo “humano”, los “derechos” y las varias distinciones que han marcado la reflexión y el desarrollo de la modernidad son examinados de tal manera que permiten entender las finas relaciones que existen entre las concepciones y las actuaciones en el mundo de lo social.

Esta obra de Asad plantea una serie de cuestiones que van más allá del mero análisis antropológico, desde el que parte para analizar cómo diversas sociedades y épocas han definido lo secular frente a lo religioso, los derechos humanos frente a los derechos ciudadanos, y las complejas relaciones entre un mundo moderno –y supuestamente “secular”– con un mundo en el que sigue vigente el pensamiento religioso.

Asad muestra cómo las instituciones religiosas contribuyen a la construcción de una determinada forma de ver la separación entre lo religioso y lo secular, incluso como una forma de evitar que el Estado se inmiscuya en los asuntos que competen al ámbito de lo espiritual. En este sentido, resulta central la cuestión de cómo se ha hecho el tránsito histórico de la reflexión en torno al sufrimiento de Cristo hacia el sufrimiento cristiano y la búsqueda del privilegio del martirio, hasta llegar a las concepciones seculares del sufrimiento secular y el sentido que éste tiene. Una cuestión estrechamente emparentada es la de cómo el dolor puede equilibrarse o hacerse compatible con una concepción del placer y su postergamiento, que los relaciona a ambos con la posibilidad de encontrar una *medida* del sufrimiento vivido y del sufrimiento inflingido, y complementaria de los placeres experimentados o compartidos. Este problema de la medida del dolor lleva a una discusión más amplia que parte del tema de la concepción que determinadas sociedades han tenido acerca del dolor y la constitución del agente social –un análisis que se inicia desde la antropología, pero también requiere de la historia–, y que permite entrar en la manera en que esta concepción sirve de fundamento para una visión de lo moral que trasciende las propuestas de las visiones religiosas, conduciendo así a un análisis que incluye no sólo la discusión ética y filosófica acerca de los derechos humanos/civiles, sino que incluye una

consideración de este tema en la política y en la sociología. Así, una concepción antropológica, muestra Asad, no carece de implicaciones prácticas y disciplinares cuando se le analiza en sus aristas más seculares. De ahí que el problema del dolor y del sufrimiento, por citar un ejemplo de entre las muchas cuestiones planteadas en el libro, conlleva la reflexión acerca de cuestiones morales en las sociedades en general, al igual que en el ámbito de la definición de la relación del individuo con una concepción del dolor que se encuentra socialmente fundamentada y mediada.

Este libro de Asad complementa y profundiza algunos de los argumentos que se perfilan ya en su libro precedente. Tanto para los estudiosos de la lógica de los sistemas religioso, como para quienes están interesados en comprender distintas concepciones del desarrollo y el progreso, la lectura de la obra de Asad resultará a la vez estimulante y clarificadora.