

Lewis George Bloodworth \*

***Secularism and Cosmopolitanism: Critical Hypotheses  
on Religion and Politics. Étienne Balibar.***  
**(Columbia University Press, Nueva York, 2018,  
288 páginas)**

---

Cuando se vacía el espacio político, asoma su cabeza lo religioso. Este es, abreviando, el problema central que orienta al excelente nuevo libro de Etienne Balibar, *Secularism and Cosmopolitanism*, un texto que ofrece una variedad de brillantes análisis que no solo profundizan nuestra comprensión de la problemática de la religión en la sociedad contemporánea, sino también de cómo la laicidad [*laïcité* en francés, *secularism* en inglés, GGQ] se encuentra en necesidad vital de reforma teórica y conceptual. En el libro, Balibar intenta fundar ‘una nueva crítica de la religión’ que amplíe el mismo concepto de lo religioso más allá de la religión, hacia el ámbito de lo laico (pág. viii). ¿Qué significa esto? Significa que la sociedad contemporánea, a través de comportamientos rituales y concepciones sacralizadas del Estado, la ciudadanía y el intercambio económico, se ha investido de características cuasi religiosas. La laicidad liberal es incapaz de verse a sí misma críticamente, principalmente debido a que ella misma se ha convertido en su propia forma de religión: se ha ritualizado en prácticas como el voto o el intercambio monetario, y se ha visto dominado por temas trascendentales como el poder inmutable del ciudadano y sus derechos (bajo este criterio, el caso de Israel representa más bien una parodia).

Como su maestro Althusser, Balibar busca asegurarse de que dios no tenga dónde esconderse (ver Althusser, 1974), de que la crítica esté a la altura de la transformación, y de que una laicidad

revitalizada trabaje de la mano con un proyecto *cosmopolita* de renovación democrática. Es aquí donde Balibar usa el lenguaje de la *herejía*, la cual constituye una forma de habla o acción que cuestiona las sensibilidades religiosas, dirigiendo la atención hacia las contradicciones y a la omnipresencia del poder, proveyendo así una visión alternativa o un nuevo ámbito de posibilidades. Reformar la laicidad de modo que pueda mediar entre *diferencias antropológicas* arraigadas requiere que nosotros como ciudadanos nos comprometamos en debates heréticos en el dominio público, desafiando las presuposiciones en las que se fundamenta la vida pública, y con ello volviendo hacia las nuestras las mismas críticas que lanzamos hacia otras sociedades religiosas. Este libro provee por tanto una contribución vital a la literatura sobre laicidad y ofrece una lectura novedosa de la relación mimética que define los encuentros entre lo religioso y lo laico.

El libro se divide en tres partes. Se compone de textos separados que han sido revisados: la primera parte fue publicada en Francia (*Saeculum: Culture, Religion, Idéologie* 2012), mientras que la segunda consiste en tres ensayos que habían sido publicados anteriormente: *Note on the origin and uses of the word “Monotheism”* (2006), *God Will Not Remain Silent: Zionism, Messianism, and Nationalism* (2009), y *What Future for Laïcité?* (2005). La tercera parte abarca tres declaraciones mucho más cortas, publicadas en distintos lugares como artículos

populares, y aportan un buen suplemento para concluir el texto. Cada parte se complementa y puede leerse de un modo no cronológico. Aunque Balibar regularmente hace referencia a la situación francesa y las particularidades de la *Laïcité*, los temas del libro tienen una relevancia más amplia, y serán probablemente de gran interés para aquellas personas en la izquierda que intentan navegar los problemáticos territorios de la religión, la cultura y en tema recurrente de en qué consiste ser ciudadano. Sin más preámbulo, empecemos por el problema de lo universal.

En la formulación de Balibar, el problema apremiante de nuestra coyuntura es el de un ‘conflicto de universalidades’ que a menudo parecen solo poder comunicar sus diferencias mediante el conflicto o la violencia (pág.59). En las democracias occidentales, a través del paradigma laico liberal de lo público y lo privado, este conflicto asume una dimensión más profunda, forzando a que las minorías religiosas (históricamente la diáspora judía; contemporáneamente la comunidad musulmana) entren en un estado de ‘*homo-duplex*’ (pág.58), al quedar sus identidades atrapadas entre lo cívico y lo religioso. Sin embargo, como también reconoce Balibar, nuestro mundo *cosmopolita* es de naturaleza transnacional (aunque nos le resistamos) y esto viene con dinámicas que difieren entre sí: la “relativización de fronteras, la hibridación de culturas y las migraciones de poblaciones” (pág. viii), lo cual significa que “ninguna política democrática verdaderamente secularizada que sea social y culturalmente progresista puede sostenerse sin cosmopolitismo” (pág. 7). Así, hoy en día las personas religiosas están atrapadas entre las demandas de su comunidad y las de la comunidad a la que se han unido voluntariamente o, a los que se han visto obligados en el contexto de conflictos recientes y desplazamientos históricos.

Es oportuno mencionar, como lo hace Balibar, la relación divergente pero interconectada entre religión y cultura. En el modo religioso, “uno se convierte individual o colectivamente a un credo, reconoce la autoridad de la ley o la verdad de un dogma, elige un camino a la salvación, le sirve a Dios o incluso a un nombre, y se hace adepto a un ritual”, mientras que “uno solamente

puede adaptarse a una cultura o adaptarse, con mayor o menor facilidad, a sus formas de vida, porque ellos no comprometen el cuerpo y afectan al inconsciente del mismo modo (pp. 36-37). Y por tanto, podemos inferir que la religión implica que la comunidad “confronte la universalidad del mundo (o de la verdad)”, y esto diverge del modo cultural que es de naturaleza particularista (pág. 37).

Históricamente, las religiones han sido capaces de viajar expansivamente, mientras que las culturas a menudo han permanecido relativamente estáticas. No obstante, el carácter transnacional de la sociedad y la economía globales, su transformación cosmopolita, ha problematizado posteriormente la fijeza de la religión y la cultura en una totalidad territorial. Con la globalización, lo que ocurre es el hacerse-cultural de la religión y el hacerse-religioso de la cultura, mientras las poblaciones se fusionan y se hibridan. El ritual se encuentra con las prácticas abstractas de la cultura, tras lo cual ambas se ven mutuamente comprometidas y determinadas, siendo este proceso a la vez constructivo y destructivo. Históricamente, acaso podamos usar las diversas expansiones imperiales, con sus herencias desgarradas por las tensiones culturales y religiosas, como estudios de caso de cuasi-globalización. El sujeto religioso puede inclinarse hacia la retirada o la aceptación de nuestra realidad presente, pero en el caso de los sistemas europeos el sujeto debe además enfrentar las determinaciones de la ciudadanía.

El análisis por Balibar de la *laïcité* y su relación con la ciudadanía aporta una intervención importante en este sentido. Para el autor, la *laïcité* se encuentra entre dos tradiciones de catolicismo y republicanism, y sus respectivas contrapartes Ilustradas: Hobbes y Locke. La primera tendencia le atribuye al Estado el poder de representar los mejores intereses de la multitud y es por tanto de naturaleza estatista o autoritaria, mientras que la segunda tendencia se inclina hacia la tolerancia y el libertarismo (pág. 163). Con el primero, el interés público asume la prioridad, mientras que en el segundo lo hace lo privado. Balibar argumenta que en el contexto francés, la *laïcité* ha mutado hacia una forma de ‘*laicidad identitaria*’ que implica que “la

identidad de la República ... reside en la laicidad y, correlativamente, que la laicidad debe servir para la asimilación de las poblaciones de origen extranjero ... para evitar que, por su cultura y creencias religiosas, constituyan un '*cuero extraño*' en el corazón de la nación" (pág. 164).

Esto nos lleva entonces a la rivalidad mimética entre la laicidad y lo religioso, cada uno reflejando al otro; lo sagrado penetrando en terreno laico. Como afirma Balibar, la *laïcité* ha producido "la sacralización de la Nación como una entidad cuasi-divina y transhistórica" (pág. 119) y consecuentemente intenta neutralizar parcialmente a la política (en el sentido de Schmitt del antagonismo entre enemigos) regulando la "competencia política legítima" en oposición al "antagonismo político ilegítimo" (pág. 123). Aquí es donde la herejía se vuelve importante como herramienta contra el dogmatismo; volvemos sobre esta idea más adelante.

Otra dimensión crucial de la tesis de Balibar es la de lo intraducible, que en este caso se manifiesta más explícitamente en los modos conflictivos en los que el universalismo islámico (y por extensión judío) y el universalismo laico (cristianizado) se relacionan entre sí. Ambos carecen del lenguaje necesario para articular plenamente un entendimiento del otro, sus historias divergentes, herencias escatológicas y diferencias etimológicas, volviendo difíciles los intercambios positivos, especialmente cuando entran en juego las relaciones de poder y las herencias de violencia. Reconocer la precariedad del lenguaje va contra el optimismo de Ulrich Beck en las posibilidades de la globalización para producir una 'imaginación dialógica' actualizada que permitiría que los problemas globales se traduzcan en preocupaciones locales (2006, pág. 89). En consecuencia, el ensayo de Balibar "*Nota sobre el origen y usos de la palabra 'Monoteísmo'*" (pág. 69) es particularmente esclarecedor al ilustrar cómo en el mismo nivel del lenguaje, el cristianismo y la laicidad se desarrollaron sincréticamente, cada uno tomando prestado del otro para desarrollar sus prácticas, rituales e instituciones. El monoteísmo, y por extensión lo religioso, son etimológicamente romanos y cristianos: consecuentemente, a través del mismo uso de tales términos producimos una '*romanización del mundo*' (pág. 27). ¿Por qué es

esto importante? Bueno, puesto que si seguimos las lecciones del pensamiento deconstructivista y las ideas de Edward Said sobre el orientalismo, podemos entender que el lenguaje impone al sujeto una relación de poder, influencia cómo nos comportamos en el mundo. Debemos asegurarnos de que el subalterno *pueda* hablar (pág. 151), que el lenguaje que usamos no sea solo de nosotros sino también de ellos o, mejor aún, debemos inventar un nuevo lenguaje (de interacción mutua y no de homogeneidad). Puesto en otras palabras, necesitamos reconfigurar 'regímenes de traducción' para convertirnos en sujetos que puedan relacionarse (pág. 32). Considerando el predicamento en el que nos encontramos a nivel mundial, este llamado por un nuevo lenguaje tiene gran relevancia y seguramente será necesario si buscamos actuar en conjunto.

De este modo llegamos al tema prevaleciente del choque de civilizaciones, la reiterada problemática de privilegiar una civilización sobre otra, de su tendencia a imponer fronteras rígidas y escudarse tras ellas en nombre de la pureza. El conflicto entre universalismos produce un proceso de intensificación mimética, a la vez que la sacralización concretiza dogmas que de otro modo estarían abiertos a posibles reformas. Por ejemplo, los *regímenes corporales* (pág. xxxii) de las sociedades occidentales, que pueden afirmar que aspiran a la liberación, pero terminan siempre prescribiendo una narrativa sobre cómo deben actuar o vestirse las mujeres. En este sentido, las ideas de Balibar sobre los debates alrededor de la prohibición del velo en Francia son en increíblemente útiles y esclarecedoras. Como dice: 'los sujetos femeninos se encontraron en medio de las líneas de batalla y las estrategias de dos grupos que pueden ser descritos como falocráticos... y que han convertido la regulación de los cuerpos de las mujeres en el campo de batalla y la apuesta de su voluntad de poder o la defensa de su hegemonía' (pág. 17). Prohibir el velo le impone un dilema a las mujeres musulmanas que lo usan, las obliga a tomar una decisión: participar en la vida pública y abandonar la autonomía cultural propia, o quedar relegadas a la esfera privada y con ello preservar su identidad cultural. Ambas opciones inhiben la libertad, y ambas le imponen una decisión regulatoria a mujeres

que ya no tienen voz para articular su identidad y su autonomía.

Balibar sugiere así que debemos criticar heréticamente los universalismos existentes (religión, capitalismo, laicidad, etc.) y empezar a construir un *mediador evanescente* que asuma la forma de un ‘secularismo secularizado’, además de ‘des-estatizado’, ‘des-cristianizado’, y ‘desmasculinizado’ (pág. 60). Una laicidad de este tipo encarnaría las disposiciones heréticas de Spinoza (2014) y los argumentos anti-teleológicos de Derrida (2001), y, como argumenta Balibar, ‘podría llamársele declarativa o performativa, en el sentido de que hace efectiva su propia libre afirmación de verdad... frente a discursos de poder basados en mitos, revelaciones o la fuerza del hábito, pero también frente a la autoridad de la ciencia y la ley’ (pág. 56). Balibar no es prescriptivo: no presenta una plataforma con políticas desde las cuales podamos sustituir nuestras instituciones seculares existentes, pero sí nos provee de un análisis esencial de nuestro predicamento contemporáneo y de la naturaleza de la bestia que ha profundizado (y no disminuido) el conflicto en nuestras sociedades. Este libro es por lo tanto una lectura vital, que nos desafía y nos interroga, y del que todos podemos beneficiarnos.

## Nota

- \* Esta reseña apareció originalmente en inglés en *Marx and Philosophy Review of Books*, URL: [https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/16496\\_secularism-and-cosmopolitanism-critical-hypotheses-on-religion-and-politics-by-etienne-balibar-reviewed-by-lewis-george-bloodworth/](https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/16496_secularism-and-cosmopolitanism-critical-hypotheses-on-religion-and-politics-by-etienne-balibar-reviewed-by-lewis-george-bloodworth/)

Traducción de George García Quesada.

## Referencias

- Althusser, Louis (1974) Ideología y aparatos ideológicos del Estado. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, 102-151.
- Beck, Ulrich (2006) *Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press.
- Derrida, Jacques (2001) *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Abingdon: Routledge.
- Spinoza, Benedictus de (2014) *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.

**Lewis George Bloodworth** (lgb23@kent.ac.uk). Estudiante de doctorado en la Universidad de Kent (Reino Unido). Actualmente trabaja en su tesis, ‘La aporía amorosa’, que profundiza en los debates contemporáneos sobre el amor y lo político.