

Laicidad y secularización en México y Turquía Enfoques internacionales comparados*

Laicism and secularity in Mexico and Turkey: Compared international approaches

ANDREA MEZA TORRES**

Abstract

This article exposes a research perspective which consists in comparing Mexico and Turkey, two countries which are not usually compared with each other, through the topics of laicity and secularization in education. Departing from a subjective and ethnographic experience, I start by presenting the grounds of a situated knowledge; afterwards, I go into aspects of historical and global contexts to look at the similarities in both countries; and I end by explaining the decolonial perspective which serves as the methodology that makes this comparison possible through a sharp critique of the process of secularization and (second) modernity. Through “weaving” a subjective perspective, a theoretical reflection as well as key historical facts in the 19th and 20th centuries in Mexico and Turkey, I propose fieldwork about Turkey which can contribute to a comparison of both countries, based on an empirical and qualitative perspective, as well as on ethnographic data.

Key words: decolonial thought, religion, coloniality, modernity, Nation-State

Resumen

El artículo expone una perspectiva de investigación consistente en comparar a México y Turquía –dos países que no suelen compararse– a través del abordaje de la laicidad, la secularización y el espacio educativo. Con base en una experiencia subjetiva y etnográfica se presenta, primero, un conocimiento situado; posteriormente se exponen aspectos del contexto histórico y global en torno a similitudes en ambos países, para finalizar explicando una perspectiva decolonial como la metodología epistémica que permite elaborar esta comparación mediante una mirada crítica hacia la secularización y la (segunda) modernidad. Es a partir de un “tejido” entre lo subjetivo, la reflexión teórica y hechos históricos clave en los siglos XIX y XX en México y Turquía que propongo un trabajo de campo sobre el tema de Turquía, que abone a una reflexión comparativa (de corte empírico, cualitativo y desde el dato etnográfico) sobre ambos países.

Palabras clave: pensamiento decolonial, religión, colonialidad, modernidad, Estado-nación

* Artículo recibido el 11/01/23 y aceptado el 06/04/23.

** Programa Estancias Posdoctorales por México (de Continuidad), Conahcyt/UAM-I, Departamento de Antropología, Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco núm. 186, col. Leyes de Reforma 1A sección, 09310 Iztapalapa, Ciudad de México <andrumex2012@gmail.com>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7005-9767>.

Introducción

Comienzo este artículo con una aproximación subjetiva que tuvo lugar hace ya casi dos décadas y que hizo nacer la idea de un proyecto comparativo entre México y Turquía. Se trata de una experiencia vivida, que dio la pauta para proponer una comparación entre dos países que parecerían no tener nada en común. Propongo que es a partir de esta experiencia vivida/etnográfica y, posteriormente, de un proyecto de investigación posdoctoral sobre laicidad y secularización en el espacio de la educación superior en la Ciudad de México, que me fue posible construir una perspectiva mediante conocimientos históricos, antropológicos, sociales y epistemológicos para comparar ambos países. El objetivo de este artículo es presentar dicha perspectiva. Es por medio del tema de la laicidad y la secularización y su concreción en el proyecto educativo nacional, tanto en México como en Turquía, que contrastar ambos Estados-nación a través de la historia global no es sólo posible, sino importante. Y todavía más, como explicaré al final de este artículo, los aportes de ciertas pensadoras y pensadores del giro decolonial en torno a los temas de la religión, la cristiandad, la modernidad, la secularización y el islam, se develan como la clave para armar la perspectiva teórico-metodológica que sustenta el análisis comparativo de ambos países, ya que se trata de procesos de colonialidad y asimilación que –si bien fueron vividos de manera (casi) simultánea desde el siglo xix y, en mayor medida, a principios del siglo xx tanto en México como en Turquía– se remontan a la colonización y evangelización de Abya Yala¹ (desde 1492) y a la continuidad del proyecto colonial por medio de la misión secularizadora de la segunda modernidad de los imperios del norte de Europa. Es a partir de este tejido entre lo subjetivo y las epistemologías que propongo realizar trabajo de campo y etnografías sobre el tema de Turquía, a fin de que emerja una reflexión comparativa sobre México y Turquía de corte empírico, cualitativo y desde el dato etnográfico.

Una aproximación subjetiva desde el espacio migratorio

Fue en el verano de 2004 que fui por primera vez a Estambul. Yo era estudiante de antropología en la Freie

Universität Berlin y tenía que presentar un crédito de un idioma “no europeo”. El turco era el idioma ideal, puesto que en Berlín hay una población turca considerable y muy visible sobre todo en el barrio donde yo vivía: Neukölln, en la frontera con Kreuzberg. En ese entonces, Kreuzberg era el “barrio turco” por excelencia. Mi visita a Estambul dio un vuelco a mi vida. Las imágenes coloniales sobre Turquía, que yo había heredado de la sociedad alemana, se difuminaron a mi arribo al aeropuerto “Atatürk”. De ahí en adelante, me sumergí en un espacio-tiempo que no sólo era novedoso por ser distinto, sino que guardaba mucho parecido con mis memorias de la Ciudad de México, en donde yo nací y viví hasta los 19 años –y a donde volví hace ya diez años–. En aquella estancia en Estambul, que duró poco más de un mes, viví momentos que llamaré “etnográficos” y que abrieron mi mundo; se trata de momentos cargados de significado que, como si de pronto viera a través de una “bola de cristal”, me revelaban mucha información sobre convergencias entre espacios culturales. A pesar de que en esos momentos estas similitudes eran claras desde un punto de vista sensorial, emocional y estético, eran imágenes que, en aquel tiempo, no podía ni verbalizar ni expresar –y, mucho menos, explicar.²

Al conocer a jóvenes de mi edad, estudiantes, me di cuenta de que bien podían haber sido mexicanos y que, de no ser porque su lengua materna era el turco, no había una diferencia significativa desde un ángulo superficial y “exterior”. Con ellas y ellos, yo hablaba en inglés, conversábamos sobre temas similares, sobre la misma música y nos vestíamos con un estilo muy semejante. Parecíamos dar igual importancia a la educación y teníamos muy arraigada una forma de ser “seculares”, que nos hacía muy críticos de las religiones y de las tradiciones. El “lugar” que asignábamos a la religión en nuestras vidas era muy similar: es decir, en nuestros mapas mentales, la religión se encontraba en la periferia y estaba asociada a lo rural, al atraso y a la pobreza. En el caso de las mujeres, compartíamos un discurso asociado a la universidad y al conocimiento, impregnado de feminismo occidental y hablábamos de emancipación y de sexualidad de formas muy similares. Al compartir nuestras imágenes sobre la mujer y lo femenino, éramos un espejo las unas de las otras. Dominaba una sensación de ser racionales y de estar “en el lado correcto de las cosas”.

¹ Comúnmente se describe como el “continente Americano”.

² Se trata de una experiencia subjetiva y por años escondida, sin embargo, es también una experiencia compartida. En el prólogo al libro *Calles y Atatürk. Revolución en México y Turquía* (Orgaz Martínez, 2021), Carlos Martínez Assad no sólo explica cómo ambos países demuestran similitudes, sino que comenta la visita del escritor Orhan Pamuk a México, quien, en una Feria del Libro de Guadalajara, habría dicho públicamente que, al llegar al aeropuerto de México, creyó que

Además, nos unía un sentimiento nacionalista muy parecido. Así como ellos, yo tenía arraigado un nacionalismo mexicano que me daba fuerza y estructura, así como identidad y un sentido de pertenecer a la historia mundial de las naciones. Ellas y ellos, por su parte, se erguían de orgullo por ser turcos, modernos, seculares y por criticar a la Unión Europea –por no admitirlos– y a Alemania –por maltratar y minimizar a los migrantes turcos dentro de la narrativa nacional alemana. Por mi parte, yo portaba un sentimiento crítico hacia los Estados Unidos, por su política exterior y por el maltrato hacia los migrantes mexicanos en dicha nación, pero también hacia la globalización. Es más, luchaba constantemente a causa de un sentimiento de resistencia que, en mi interior, impedía que me integrara por completo a la sociedad alemana. Del modo en que mi identidad como mexicana era firme, la identidad turca de ellos era también muy sólida. Sin embargo, cuando emergían temas sobre *zapatismo*, sobre *los kurdos* o también sobre aquellos migrantes que “no eran ni de aquí ni de allá” (mexicano-americanos o turco-alemanes), había una incomodidad hacia el firme orgullo que habíamos compartido, hacia una identidad que no sabíamos si llamar nacional o cultural. Era claro que nuestra firmeza se sostenía sobre una sistemática exclusión histórica de aquello que fuera periférico a la construcción de la nación moderna: en México, de los pueblos indígenas y, en Turquía, de las minorías étnico-religiosas (como por ejemplo armenios, judíos y cristianos), pero sobre todo de la exclusión del pueblo kurdo que, es esencial decir, es un pueblo *musulmán* –como los *turcos*– pero que se configura como una identidad étnica disidente del proyecto nacional y moderno de Turquía y, por ende, susceptible a ser exterminada.

A partir de esta experiencia y de varias reflexiones fue que se resquebrajó en mi interior la idea de una nación moderna como aquello que me sustentaba, daba sentido a mis acciones y me llevaba hacia un progreso. De ahí en adelante, pensar sobre la modernidad sería para mí algo nuevo, distinto, agónico y complejo: una reflexión “otra”.

Esta y otras dos visitas más a Estambul, gracias a las cuales estas primeras impresiones/intuiciones etnográficas se enriquecieron y profundizaron, me hicieron repensar –de una vez y para siempre– la forma

en que había valorado a México como nación moderna. “Leyendo”, pues, a mi país natal desde esta experiencia en Turquía –un país del llamado tercer mundo y periférico– comenzó a ser muy enriquecedor. Esta posición de observar/vivir/sentir/pensar desde dos territorios o ciudades marginales (Estambul y el, en ese entonces, Distrito Federal) me llevó a cuestionar la centralidad del conocimiento producido desde Europa –sobre todo desde Berlín, donde yo realizaba mis estudios de maestría y donde, tiempo después, escribiría mi investigación de doctorado. No obstante, también comencé a cuestionar aquel conocimiento de universidades mexicanas y turcas que, fuertemente occidentalizadas, son nidos del eurocentrismo y, muchas veces, son casas de estudio “más francesas que la Sorbona” o “más rígidas que las instituciones de París”.

Todo esto me permitió identificar que existen procesos que no están visibilizados ni representados en la enseñanza de la historia o en las ciencias sociales o, si lo están, es de modo muy marginal. Además, estos procesos tienen mucho peso en nuestras vidas y moldean nuestra experiencia subjetiva, *interior*. Dicho esto, el reto consistía en explicar y dar forma a estos procesos hacia *afuera* y, en concreto, dentro del ámbito académico. Es decir: ¿Cómo dar sentido de estas vivencias/observaciones de carácter etnográfico y no dejar que se queden en una simple intuición subjetiva? ¿Cómo mostrar procesos que hacen que dos naciones tan distantes sean similares?

Aquí, me topé con un vacío metodológico: es decir, ¿cómo abordar el tema de que dos países –en este caso Turquía y México– pueden ser muy semejantes en virtud de haber vivido procesos históricos de corte global que tuvieron un impacto análogo en dos regiones tan disímolas? Se trata de dos países que nunca han tenido contacto y que, pese a que ambos son descritos como países del tercer mundo, parecerían tener una historia completamente diferente. Si en el caso de México la historia colonial es indiscutible, en el de Turquía se argumenta que nunca hubo una colonización formal o una situación colonial y, más aún, Turquía se describe en relación con una zona que nunca habría sido colonizada y en donde hubo un “imperio” –al cual yo en este artículo llamaré sultanato³ que, al parecer, implotó. En vista de esto: ¿cómo proceder desde aquí?

el avión había dado un giro y regresado a Estambul. Más allá, Martínez Assad hace hincapié en que el cambio de régimen, tanto en México como en Turquía, estuvo asociado a revoluciones y se caracterizó por la centralización del poder, el laicismo en la educación y la idea de sociedades secularizadas y democráticas (Martínez Assad en Orgaz Martínez, 2021: 11-18).

³ Aquí, suscribo la argumentación de Ramón Grosfoguel quien, en diversas charlas, ha señalado que “imperio” debe utilizarse para describir a los imperios europeos, pero no a otras organizaciones societales que nada tienen que ver con esta

Tejiendo desde el saber situado hacia lo social y hacia el contexto histórico en ambos Estados-nación

Las convergencias entre los dos países podrían parecer pequeñas coincidencias o casualidades, visibles en el plano de las telenovelas, la música comercial, la lucha libre y el fútbol, entre otros fenómenos. En el caso de México, por lo general ni siquiera sabemos que Turquía existe, a menos que sea por medio de la televisión o la música pop. En cambio en Turquía se conocen las imágenes de México que circulan a nivel global. No obstante, estas convergencias superficiales tienen un anclaje profundo.

En términos generales, y desde mi experiencia subjetiva interactuando con estudiantes de mi edad en Estambul, había algo evidente: lo *similar* que yo observaba de ambos países estaba asociado a una fractura estructural, profunda. En cierto modo, lo *similar* tenía que ver con mi experiencia de haber pertenecido a una capa social privilegiada en un sentido económico y educativo, es decir, a una clase media occidentalizada. No obstante, también se vislumbraba la existencia de una “Turquía profunda”, que muestra grandes similitudes con el “México profundo”; esto, por ejemplo, en la forma en la que grupos en el ámbito rural, racializados y oprimidos llevan a cabo sus resistencias contra el Estado-nación moderno. Por ende, aunque no haya una historia compartida o relaciones entre ambas naciones, sí existe una “fractura colonial, compartida” que las asemeja. Es decir que, aunque no existen lazos históricos entre la lengua turca/el islam y entre las lenguas y espiritualidades indígenas/el catolicismo, si hay convergencias en los planos de la occidentalización de las clases medias y de las resistencias de grupos racializados en contra del

nacionalismo moderno, positivista y homogeneizador. Muestras de estas convergencias que construyen a naciones “fracturadas” son: por un lado, la laicidad⁴ constitucional en los dos países (Karakas, 2007; Palomo Hatem y Delgado López, 2019; Garma, Corpus y Ramírez Morales, 2021) –ambos reconocidos entre las naciones más “laicas” del mundo– y el fuerte discurso de la secularización⁵ en la educación oficial, nacional, asociado al progreso en ambos Estados-nación. Por otro lado, los movimientos zapatista y kurdo, que luchan contra opresiones y exclusiones, y contra mecanismos de exclusión, despojo y exterminio que son estructuralmente idénticos en los dos países. Como lo explica Gilberto Conde en su artículo “Tan lejos y tan cerca: Convergencias en la búsqueda de la emancipación en las rebeliones kurda y zapatista” (2017-2018), las preguntas y conclusiones de ambos movimientos en torno al Estado-nación, el capitalismo y la emancipación podrían describirse como similares. Siguiendo a Conde, desde el año 2015 se han llevado a cabo encuentros entre ambos movimientos, los cuales comparten experiencias de resistencia y lucha contra las políticas militares y exterminadoras de los Estados-nación. Por último, otro fenómeno fundamental para explicar la “similitud” está conformado por los procesos migratorios de trabajadores mexicanos a los Estados Unidos y de trabajadores turcos a Alemania, procesos que reflejan las relaciones laborales centro-periferia gestionados desde la segunda mitad del siglo xx a nivel macro y que han creado espacios de migración transnacional equiparables en el sentido de las desigualdades, el racismo y el desarraigo que los caracterizan. Se trata de convergencias que han llevado a sectores de ambos países a dialogar entre ellos. Ante esta situación, la pregunta que surge es: ¿cuál es el origen de esta fractura estructural, idéntica en ambos países?

formación político-social (Grosfoguel, 2022: 289 y 319-320). En el caso de la zona donde se encuentra Turquía, existía el sultanato o califato otomano (Sayyid, 2022).

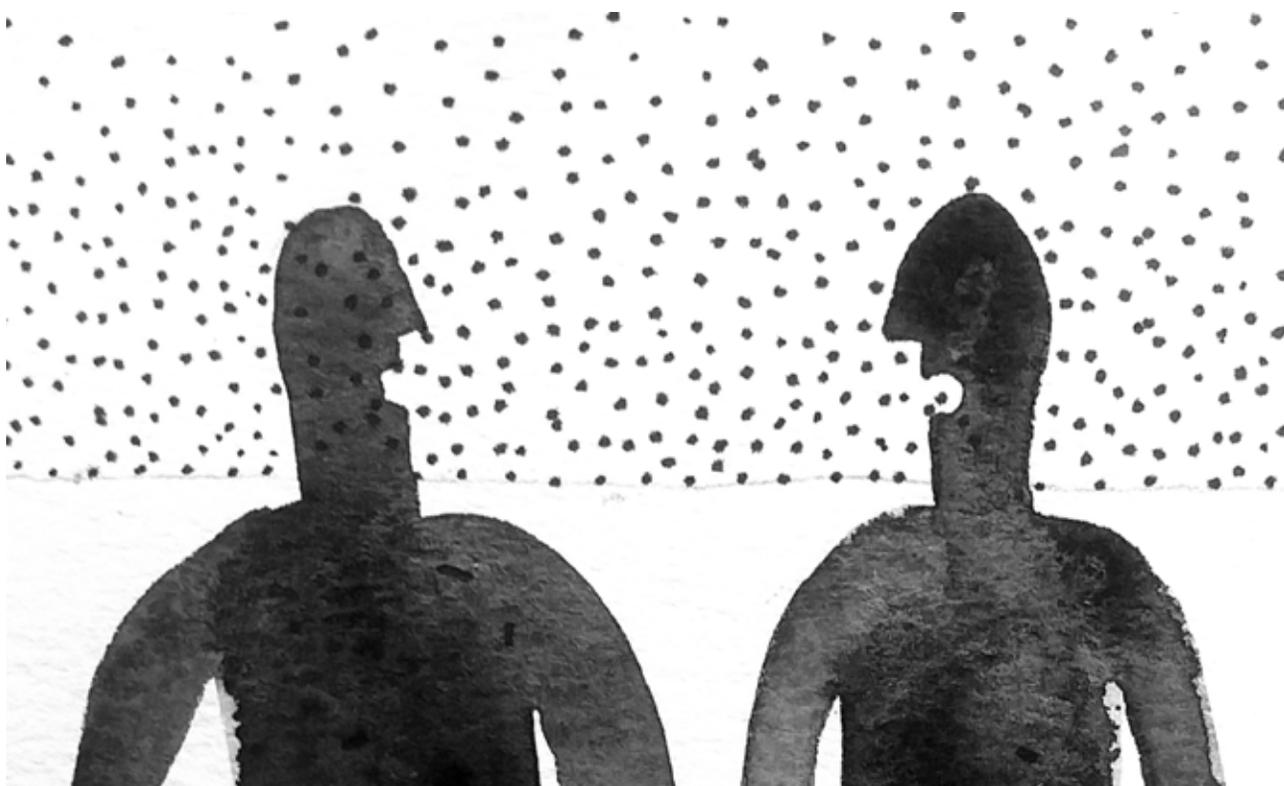
⁴ El tema de la laicidad es extenso, mas cabe aclarar que es muy importante en este trabajo comparativo ya que se plasmó (aunque en diferentes momentos históricos) no sólo en las constituciones de ambos países, sino que dichas leyes también se materializaron en distintos espacios sociales, entre otros en el educativo, en donde la separación del Estado y las Iglesias (México) o el control de la religión por parte del Estado (Turquía) tuvieron efectos en la cultura y cotidianidad de este espacio social. Asimismo, ambos países han reaccionado ante los cambios de contexto actuales, en donde la laicidad ya no es entendida como una separación o regulación de tipo jurídico (separación Iglesias-Estado o regulación de lo espiritual por parte del Estado), sino como una herramienta para gestionar la diversidad y la inclusión en Estados llamados democráticos. Pese a esto, el tema no deja de ser polémico debido a las discontinuidades entre los discursos políticos y legalistas y las realidades culturales, sociales y del día a día en ambos países.

⁵ Es esencial aclarar que existen distintas teorías sobre la secularización, desde aquellas que la conceptualizan como la separación de los espacios público y privado (y con ello como la separación de la política y la religión) o como la descentralización del fenómeno religioso en las sociedades. En este artículo no ahondaré en dichas perspectivas, sólo lo haré en aquella que, casi no representada en la academia, conceptualiza a la secularización como la continuación de un discurso de misión colonizadora (Grosfoguel, 2022: 219-224). Este punto de vista es medular para una comparación de México y Turquía.

Para la comparación que esbozo en este artículo, parto de una experiencia subjetiva y de un saber situado, en contexto, y, desde ese lugar, tejo⁶ hacia los contextos sociales e históricos. Es decir que esta comparación emana de mi experiencia como mexicana, mujer y migrante, como estudiante de una universidad de Berlín; pero, más allá, también desde una experiencia educativa anterior a este proceso migratorio que, en la Ciudad de México, se gestó desde una temprana edad en un entorno social dominado por el discurso moderno, nacionalista, por un discurso de secularización como progreso lineal, por la noción jurídica y constitucional de la laicidad (la separación de lo religioso y el Estado –lo público– desde las leyes) y por los encuentros con poderes y con saberes imperiales. Históricamente, tanto en México como en Turquía, la influencia francesa tuvo lugar a finales del siglo XIX y a principios del XX (Orgaz Martínez, 2021: 51-74).⁷ Se trata de una influencia imperial que moldeó ambos espacios y que era palpable tanto en el Distrito Federal de mi infancia como en Estambul en 2005. Se trata de imágenes de la ciudad, de arquitectura y de un “orden de las cosas” que emula a la ciudad de París. Tiempo después, la influencia de los Estados Unidos fue decisiva en la formación de las mentalidades

en ambas naciones, con lo que –más allá de procesos de “afrancesamiento”– hubo procesos simultáneos de americanización, sobre todo en los niveles del consumo, estilos de vida y aspiración económica. Desde mi perspectiva, había en las capas sociales modernizadas y educadas/occidentalizadas, tanto en México como en Turquía, una combinación de influencia francesa y pensamiento ilustrado (laicidad y secularización), así como un contacto con una globalización de corte estadounidense muy particular, que a turcos y mexicanos nos hacía muy parecidos. Sin embargo, esta descripción a grandes rasgos abre más interrogantes en torno a la similitud de ambos países, ya que hubo muchos otros procesos que nos han hecho y nos hacen comunicar a través de un tercer lenguaje, como lo son la fuerte influencia del liberalismo (influencia británica) o del comunismo ruso (Orgaz Martínez, 2021: 248-286), el movimiento estudiantil del '68, es decir, discursos que tuvieron un impacto en ambas regiones, que formaron las mentalidades y que fueron y son visibles en las manifestaciones políticas en el espacio público.

Desde el espacio universitario e ilustrado donde me encontraba durante mi primera visita a Estambul era importante “ser secular” para pertenecer a este ámbi-



⁶ La metáfora del *tejido* es esencial para visibilizar cómo se construye esta propuesta y no sólo ella, sino los conocimientos en general. En este caso, desde la experiencia subjetiva, situada, hacia las disciplinas y la teoría.

⁷ Sobre el caso específico de Turquía, véase Karakas (2007) y Sayyid (1997 y 2022).

to de privilegio. Era imprescindible tener claro el “lugar de la religión”, así como la ubicación de los lugares de consumo y de comida rápida (centros comerciales). No obstante, a la par de tener claro el “orden de las cosas” en el presente, también había que tener claridad en cuanto al lugar del pasado histórico y tradicional, es decir, un pasado glorioso que ya no es o ya no existe.⁸ Desde mi experiencia interior, parecía que este tema nos causaba inestabilidad a mexicanos y turcos, así como sentimientos de ruptura y tristeza. Los nacionalismos turco y mexicano comparten una exaltación de la historia premoderna (el sultanato otomano y la época prehispánica) y, de igual modo, una negación de dicha historia en la vida moderna. Me gustaría ejemplificar esta situación de ruptura con los lazos del pasado con una anécdota. Un día, conversando con Bahar,⁹ una amiga turca en Estambul, ella me comentó que el hecho de que Atatürk hubiera latinizado el alfabeto había cortado los lazos históricos entre ella –que estaba alfabetizada y había sido educada en escuelas occidentalizadas y modernas– y su pasado histórico. Atatürk o “el padre de los turcos”, fue el estadista “símbolo” de la modernización y secularización forzada a través de la cual Turquía se erigió como nación moderna, y llevó a cabo este cambio del alfabeto para romper lazos con el pasado otomano y forzar a la sociedad turca a integrarse a la modernidad, en 1928 (Zürcher, 2017: 189-191). Por ende, el alfabeto, que durante el sultanato otomano era de caracteres árabes y persas, pasó a tener caracteres latinos. Bahar me contaba con un poco de tristeza que ella no podía consultar fuentes históricas primarias sobre su pasado familiar, pues no podía leer el alfabeto árabe/persa. Este sentimiento de ruptura de que nosotros, alfabetizados, educados y modernos hayamos perdido el alfabeto del pasado o las lenguas (por ejemplo, las lenguas indígenas) que guardan hechos clave de nuestras historias familiares, es un aspecto común tanto en México como en Turquía. Esta anécdota ilustra lo expuesto arriba, es decir, que no son sólo las imágenes y lo visible, sino también los sentimientos de ruptura, invisibilizados, los que unen a las dos naciones; esto abona a la situación de una “fractura colonial, estructural” en la historia de ambas naciones.

Continuaré describiendo estas fracturas con dos anécdotas ilustrativas. La primera: en Estambul, Bahar

me presentó a una amiga suya, Aynur. Sin yo saber que ella era kurda, un día llegué a casa y les mostré un poster de Atatürk y varios artículos (entre otros, un encendedor) que me había comprado en el mercado, y nos pusimos a conversar sobre el “padre” modernizador de Turquía y Aynur se enojó y me dijo: “Andrea: yo soy kurda y a mí Atatürk no me simpatiza”. Aquí era claro que un espacio pretendidamente controlado por un discurso moderno y secular tenía fracturas por doquier. La segunda anécdota tuvo lugar en Berlín, a mi regreso de Estambul, con una amiga turco-alemana de nombre Şeyda. Ella había nacido en Alemania, pero sus padres habían migrado desde Turquía. Su madre era turca y su padre kurdo. A mi vuelta de Estambul, escribí una crónica sobre mi estancia y describía mi gusto por Estambul y su parecido con el Distrito Federal de mi infancia.¹⁰ Antes de publicarla, llamé a Şeyda y platicamos largas horas sobre mis vivencias y sobre el texto. Fue muy grato, hasta que Şeyda me confesó lo siguiente: “Andrea, me parece que estás admirando algo que, en el fondo, es muy violento y terrorífico”. Aquí acabo nuestra conversación y confieso haber regresado a casa con fuertes sentimientos encontrados. ¿Cómo puede ser –me preguntaba– que aquella belleza que podamos expresar pueda también contener algo terrorífico asociado a la destrucción y a la tortura? Desafortunadamente, la belleza que yo había descrito estaba cimentada en, e impregnada de, la masculinidad moderna, militar y occidentalizada de Atatürk –la cual era omnipresente en Estambul, a través de estatuas, bustos y fotografías colocadas por todo el espacio urbano. Şeyda conocía este lado oscuro de la modernidad turca padecida por su padre, que era kurdo, es decir, una masculinidad racializada; también, por el hecho de que el matrimonio de sus padres nunca fue reconocido por la familia de su madre, lo que los había obligado a migrar a Alemania. Şeyda debía confrontar la constante violencia hacia su padre por parte de la familia turca de su madre. Ella me decía “quiero mucho a mi familia materna, pero no entiendo cómo pueden ser tan nacionalistas e irracionales”. Más allá de esto, Şeyda, quien estudiaba Estudios Latinoamericanos y hablaba perfecto español, escribió una tesis de maestría que abrió mi panorama para siempre. Un día, me llamó y me dijo: “Andrea, mi tesis tiene que ver con México. Es sobre los libros

⁸ Para el caso de Turquía, véase Cirianni Salazar (2013). Para el caso mexicano, la exposición permanente del Museo Nacional de Antropología, en la Ciudad de México, da cuenta de esto. Aquí, las culturas prehispánicas se presentan como un pasado glorioso, lo cual contrasta con la situación de pobreza y marginación de los pueblos originarios en la actualidad.

⁹ Tanto Bahar como los nombres propios que aparecen más adelante –Şeyda y Aynur– son pseudónimos.

¹⁰ Esta crónica se publicó en la revista electrónica *Puntocero* en 2005, pero esta publicación desapareció. En este texto relaté no sólo lo vivido en Estambul, sino mi “encuentro” con una estatua de Atatürk en Paseo de la Reforma, en la CDMX (frente a la embajada turca) y el inicio de esta asociación entre ambos países.

escolares de historia, los oficiales de la Secretaría de Educación Pública (SEP). Necesito ayuda de alguien como tú. ¿Podrías leerla?” De inmediato dije que sí y me llevé una gran sorpresa, porque me parecía que su mirada crítica podría ser perfectamente una mirada de México. En su texto, ella explicaba que los libros de la SEP eran descriptivos, más no históricos. Es decir, que estaban llenos de fotos, sobre todo de hombres ilustres, que indoctrinaban fechas y hechos históricos, pero sin discutirlos a fondo. A diferencia de lo que ocurre en la escuela alemana, Şeyda decía que, partiendo de los libros escolares de la SEP, le parecía que no había una verdadera enseñanza de la historia, es decir, un verdadero debate, sino más bien un adoctrinamiento discursivo. Al yo preguntarle cómo había hecho para intuir todo esto desde Alemania, su respuesta fue todavía más interesante: “Así es en Turquía. Los libros son idénticos”. Al parecer, había una versión de la historia oficial, una cierta escuela de historia que operaba de forma similar en ambos nacionalismos. Este dato es constatado por Zürcher, en su libro *Turkey. A Modern History* (2017). En el apartado “Reform policies 1925-1935: secularism and nationalism”, el autor describe cómo existieron escuelas históricas y lingüísticas que ayudaron a moldear la epistemología del nacionalismo turco (Zürcher, 2017: 188-196). Lo que une, entonces, a ambos países, es la existencia de historias nacionales fabricadas para satisfacer los objetivos de un nacionalismo moderno, periférico, así como proyectos políticos particulares.

El marco teórico-metodológico: una perspectiva decolonial

Todo lo expuesto, las ideas e intuiciones sobre una similitud histórica entre los dos países, estuvo en pausa durante mi doctorado, es decir, de 2007 a 2013.¹¹ Sin embargo, desde hace casi una década que regresé a México, comencé a pensar de nuevo sobre esta comparación y es poco a poco que he ido incorporando el enfoque teórico que sustenta este proyecto. De vuelta en México, pienso que es importante reflexionar sobre Juárez y la Reforma, de manera no tan celebratoria, sino viendo el “otro lado” de la separación entre el Estado y la Iglesia católica en México y una “reforma” que, como su nombre lo indica, está vinculada a la

Reforma protestante. Al igual que en el caso turco, este proceso de “emancipación” no fue sólo eso, fue, de igual modo, un nuevo adoctrinamiento y control en un mundo dominado ya no desde los imperios coloniales, sino por un sistema interestatal de naciones. Me parece pertinente reconsiderar este acomodamiento a un mundo “reformado” desde una perspectiva teológica –misma que se tiende a invisibilizar–, así como la separación de los espacios público y privado en cuanto proceso de fragmentación y disolución de espacios tradicionales. Claramente no hablo de criticar el hecho de que en México y en otros países se le haya quitado el poder a la Iglesia católica; muy por el contrario. Empero, sí hablo de la doble marginalización que vivieron espiritualidades como las indígenas y corrientes como la teología de la liberación. La secularización debe ser pensada, entonces, en términos de una transformación del mundo hacia las libertades individuales, y en términos de una domesticación de aquellas fuerzas políticas y comunitarias ligadas a lo espiritual y al pensamiento revolucionario.

Además de pensar con cuidado en un enfoque teórico, cabe decir que ya hay jóvenes investigadoras e investigadores mexicanos que han incursionado en el tema de Turquía y han abonado a abrir el panorama de investigación a partir de nuevas miradas. Gracias a la joven investigadora mexicana Lucía Cirianni Salazar, contamos con una tesis de maestría titulada “Caminos de lo moderno. Sufismo y modernidad en Turquía” (2013), que reflexiona sobre las rupturas y discontinuidades del nacionalismo moderno turco y narra el tema del cierre de las tekkes sufíes (o mezquitas) durante el periodo de Atatürk, en 1925.¹² Por su parte, el joven historiador, también mexicano, Andrés Orgaz Martínez publicó en 2021 un libro histórico, titulado *Calles y Atatürk. Revolución en México y Turquía*, que es una comparación entre Plutarco Elías Calles y Atatürk y que permite ver que, a la par del cierre de las mezquitas, se desarrolló la llamada guerra cristera en México. Aquí, el autor contrasta dos revoluciones, dos procesos de secularización forzada, procesos de laicización, en los cuales se impusieron el positivismo, el cientificismo y las ideas del pedagogo John Dewey en dos países donde las escuelas religiosas fueron cerradas y donde surgieron escuelas públicas, normales para maestros y escuelas rurales (Orgaz Martínez, 2021: 205-216). Orgaz Martínez

¹¹ Esta pausa se debe al desinterés que encontré en las universidades alemanas para llevar a cabo este tema de investigación comparativo, pero también a la falta de una metodología que me permitiera articular el proyecto.

¹² Próximamente, podremos leer su tesis doctoral (realizada en la FU-Berlin), en donde trabaja a profundidad el tema del cierre de las tekkes, aunque en la conferencia “La reconfiguración del militarismo en la ‘Nueva Turquía’” (16 de marzo de 2023), Cirianni Salazar nos da un panorama sobre el nacionalismo turco que es fundamental para este trabajo comparativo <<https://fb.watch/jjDg1cLedl/?mibextid=v7YzmG>>.

muestra, al igual que Zürcher, el largo periodo de afrancesamiento en Turquía—que ocurrió mucho antes de que se desintegrara el sultanato otomano— pero lo narra a la par del proceso vivido por México en la misma época y (más significativo aún) analizando las influencias paralelas del liberalismo político y las democracias liberales (Orgaz Martínez, 2021: 257-272) y del comunismo ruso (Orgaz Martínez, 2021: 248-257), es decir, de ideologías que permearon fuertemente ambos espacios nacionales. El periodo analizado por Orgaz Martínez, que va —más o menos— de principios de la década de 1920 a finales de la década de 1930, es clave para pensar el tema medular que aquí trato, es decir, el contexto macro (global) que puede explicar una gran parte de las convergencias, del “por qué nos parecemos”. Con todo, no sería pertinente dejar este periodo histórico como la única clave para situar todas las convergencias.

Quiero finalizar este artículo explicando una metodología más profunda a la que recorro para poder sustentar esta comparación desde un contexto histórico y teórico más amplio. Este enfoque parte necesariamente del “giro decolonial” y, en concreto, de las obras de autores como Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Abdennur Prado, Sirin Adlbi Sibai y Salman Sayyid. La autora y los autores mencionados (excepto



Salman Sayyid) elaboran una crítica de la civilización moderna como “modernidad/colonialidad”, perspectiva que permite ver los lados emancipatorio y opresor/de exterminio de la misma. El filósofo Enrique Dussel es medular, ya que ofrece una perspectiva que ubica la gestación de la modernidad en el año 1492, contextualizando así el comienzo de la civilización moderna (y el doble proceso de emancipación-opresión/exterminio) desde el proceso de colonización de Abya Yala (Dussel, 1994) y de lo que Grosfoguel llama la “teopolítica del conocimiento”.¹³ Aquí, la evangelización y la conversión se revelan como los instrumentos principales de la modernidad/colonialidad (Prado, 2018: 55-77) y esto forma parte de la historia de lo que serán, tiempo después, México y América Latina.

La obra del sociólogo Grosfoguel es imprescindible para comprender el paso de esta primera modernidad (donde dominaba una teopolítica del conocimiento) a una segunda, donde la economía en torno a Ámsterdam y los Países Bajos despoja al imperio español de la centralidad en el sistema mundo —esto siguiendo, en parte, la teoría del “sistema-mundo” de Immanuel Wallerstein y a filósofos caribeños (Grosfoguel, 2012). Esta nueva centralidad inaugura el comienzo de una segunda modernidad a partir de la cual, de manera paulatina, los imperios del norte de Europa —Francia, Inglaterra, Alemania— van a despojar a los Países Bajos de la centralidad y tomar la batuta de la colonización del mundo. Aquí no sólo Grosfoguel, sino también el poeta e intelectual musulmán Abdennur Prado, argumenta que la secularización emerge como una continuidad de la modernidad/colonialidad, pero en forma de una racionalidad secular, la cual dará centralidad a la ciencia. En este sentido, contextualizando a René Descartes en Ámsterdam y a conceptos de “lo universal/universalismo” propios de la civilización occidental, Grosfoguel describe esta transición no como una emancipación del régimen anterior, sino como su continuidad, pero ahora a través de la razón y el cientificismo (Grosfoguel, 2012 y 2013). Contrario a la explicación de la secularización, como el divorcio entre la religión y la política, la argumentación de Grosfoguel da pie para describir, más bien, un proceso en el cual sucede un “cambio de fichas”, en donde el lugar de lo divino será ocupado por la razón y la ciencia. Es decir, que el discurso teológico será sustituido por uno científico, siendo éste el paso de la teopolítica a la egopolítica del conocimiento.

¹³ Intervención en el I Seminario Internacional. Espiritualidad, Religión y Política, Cátedra Libre Qassem Soleimani [en línea], Caracas, 28 de enero de 2022 <<https://www.youtube.com/watch?v=-P9b7SJUdq4>> (minutos 50:40 – 1:25:34) [5 de abril, 2022].

Es importante explicar que Grosfoguel¹⁴ sustenta aquello que yo llamo un “cambio de fichas” desde la emergencia del cristianismo trinitario en el siglo IV, cuando el emperador Constantino crea este cristianismo trinitario para recuperar al cristianismo como religión de Estado y erradicar el movimiento del “cristianismo unitario”,¹⁵ que representaba a una espiritualidad que estaba contra la dominación del Estado. Así, el lugar de lo divino es ocupado por el Cristo (a través de la doctrina de la encarnación) –ya que se está en ausencia de Dios–. Años más adelante se declarará que, en ausencia del Cristo (del hijo de Dios), este lugar deberá ocuparse por el emperador. De esta forma, y como lo explica Prado (2018), la doctrina de la encarnación vendrá a sustentar a la cristiandad como la religión de la dominación y esta religión de Estado será la base por medio de la cual, posteriormente, la ciencia y la razón (una figura masculina, racional, científica y occidental representada por Descartes) pasarán a ocupar el lugar de lo “divino” –una vez desplazada la figura del emperador como sustituto tanto del Hijo de Dios como del Dios cristiano (Prado, 2018). A través de la ciencia y la racionalidad, se continuará con el dualismo mente/cuerpo de la cristiandad, pero de una forma secularizada.

Aquí describí de forma resumida la epistemología que sustenta el argumento de que existe una continuidad entre cristiandad y secularización (a través de la modernidad temprana –primera modernidad– y la segunda modernidad) que devela a una teología que pasa, de ser explícita, a ser invisible, siendo esta invisibilidad un aspecto clave de su poder. Ya no será mediante la figura del religioso, sino a través de la figura del científico que la modernidad, ahora secularizada y a través del Estado-nación, operará como una teología escondida, cuya finalidad estaría asociada ya no al paraíso, pero sí al progreso. Se trata de un proceso que será el fundamento tanto de las naciones modernas –basadas en la idea de lo local universal, que estará sustentada en la doctrina de la encarnación (el “Cristo” es local, pero su fuerza y validez son universales)– como de sus instituciones: el Estado-nación, las burocracias, las instituciones de salud médica y mental, los museos... y, por último, las escuelas y centros de conocimiento modernos. Así, el discurso de la secularización, comprendido como la única posibilidad de la razón y de la ciencia, será

la herramienta de la misión civilizadora de la segunda modernidad, por medio de la cual la cristiandad será secularizada/velada y todas las otras espiritualidades marginadas, prohibidas, asimiladas o también secularizadas –o, en palabras de Adlbi Sibai y refiriéndose al islam, serán “cristianizadas” (Adlbi Sibai, 2016).

Esta perspectiva no sólo es de autores de América Latina y el Caribe, también está presente en la obra de ciertas autoras y autores musulmanes como Sirin Adlbi Sibai (2016) o Salman Sayyid (1997 y 2022), quienes explican la secularización desde el punto de vista del mundo musulmán y de la colonización que vivieron las sociedades musulmanas –que fue posterior a la de Abya Yala– experimentadas a través de la segunda modernidad y la egopolítica del conocimiento (mientras en Abya Yala se colonizó, primero, por una teopolítica-evangelización). Esto es clave para sostener una comparación entre México y Turquía. Por ejemplo, Adlbi Sibai (2016) describe a la secularización como un proyecto colonial que ayudó a fraguar los nacionalismos y además fragmentó las sociedades tradicionales al introducir el dualismo o la fractura de lo público y lo privado; esta fractura estructural es la base de aquellas *zonas del ser* (secularización, laicidad, clases medias occidentalizadas) y del *no ser* (re-



¹⁴ Intervención en el I Seminario Internacional. Espiritualidad, Religión y Política, Cátedra Libre Qassem Soleimani [en línea], Caracas, 28 de enero de 2022 <<https://www.youtube.com/watch?v=-P9b7SJUdq4>> (minutos 50:40 – 1:25:34) [5 de abril, 2022].

¹⁵ Para el tema del cristianismo unitario, véase la conferencia de Vicente Haya (2018), “Amar más a Jesús en Arameo” <<https://youtu.be/oSshyiO8iaQ>>.

ligiosidad, grupos oprimidos, ruralidad, pobreza), visibles en las sociedades de ambos países.¹⁶

Por su parte, Salman Sayyid expone una fuerte crítica a la secularización en cuanto proceso creador de un espacio de privilegio que estaría exento de todo mal –es decir que, además de configurarse como la razón de ser de la ciencia y de la democracia, nunca sería la fuente de ningún tipo de violencia (Sayyid, 2022)–. Sayyid localiza a la secularización, al igual que los autores mencionados con anterioridad, como un fenómeno europeo que se expandió a otras regiones con las misiones coloniales (2022). Además de esto, Sayyid ve específicamente a una forma de proceso de secularización, nacionalismo turco o kemalismo (por haber sido importado e impuesto por Mustafa Kemal Atatürk) como un proceso que desembocó en la colonización del territorio donde se encontraba el sultanato otomano (el califato, que era el referente más importante de la época para el mundo musulmán) y donde se encuentra hoy Turquía (Sayyid, 1997). En el apartado “Kemalism and the politicization of Islam” de su libro *A Fundamental Fear*, Sayyid describe la abolición del sultanato como una gran pérdida para el mundo musulmán y señala que el kemalismo está asociado no sólo a la emergencia de la nación turca, sino a la secularización forzada de las regiones musulmanas y al surgimiento de Estados-nación seculares que designarán un lugar secundario al islam –propiciando, a su vez, nuevos movimientos que tendrán como referencia central al islam (Sayyid, 1997: 52-83)–. Esta mirada abre asimismo la posibilidad de comparar las naciones musulmanas con las de América Latina, pues estas últimas son las precursoras de modelos de Estados-nación occidentalizados y secularizados en otras zonas del llamado tercer mundo.

Lo llamativo de este proceso de colonización del islam es que, en el caso de lo que será Turquía, este proceso fue llevado a cabo por alguien “de dentro”.¹⁷ Es decir que, para la emergencia del nacionalismo turco, no hizo falta ninguna intervención u ocupación desde fuera; la sustitución de las instituciones tradicionales (otomanas) por otras modernas (como por ej. los museos, las escuelas, las oficinas de gobierno, las cárceles y los

hospitales) fue efectuada por el régimen de Atatürk.¹⁸ Esto ha dado lugar a pensar –erróneamente– que la secularización y el nacionalismo no fueron impuestos en Turquía, sino que habrían sido un fenómeno “natural” de la región –lo cual obnubila el hecho de que hubo un proceso de colonización “indirecta”–. Esta colonización, sin embargo, fue a través de un solo proceso –y muy radical–. A diferencia del caso de México, donde hubo un largo periodo de teopolítica y otro de egopolítica (emancipación desde el “interior”), el proceso que colonizó la región que habría sido parte del sultanato otomano llevaba una doble fuerza, tras haberse fortalecido con el paso de la primera a la segunda modernidad. La egopolítica contenía la fuerza y la violencia de la evangelización y la conversión de la teopolítica, aunque invisibilizadas y fortalecidas por el discurso científico, secular. Ésta es la fuerza que impacta en la región en la cual desaparecerá el sultanato otomano y donde emergerá la nación turca. Se trata de una perspectiva que nos permite ver que, aunque Turquía “nunca fue colonia”, sí fue presa del proceso de colonialidad que corresponde a la segunda modernidad y a la egopolítica del conocimiento. Es justo aquí, en la segunda modernidad, que comienzan las convergencias de los procesos políticos, históricos y culturales que moldearán los procesos nacionales de México y de Turquía, convergencias que tendrán mayor visibilidad y se concretarán en la primera mitad del siglo xx.

Aquí es esencial resaltar que, a la segunda modernidad, se le localiza por lo general en Francia, con la Ilustración, aunque se gestó desde Ámsterdam, con Descartes; se contextualiza como un proceso secular, borrando los lazos de Descartes con la educación jesuita (Dussel, *et al.*, 2009) (Grosfoguel, 2013) –y borrando, por ende, las huellas de la continuidad entre cristiandad (primera modernidad) y secularización (segunda modernidad)–. El proyecto de secularización fue la herramienta principal de dominación, así como el Estado-nación fue la forma que tomó este proceso de colonización. El despojo del sultanato otomano y su reforma basada en la occidentalización implantaron el eurocentrismo en forma de nacionalismo

¹⁶ Siguiendo a Grosfoguel, la zona del ser es la zona de *lo humano*, donde los conflictos se regulan y resuelven mediante la ley y el diálogo; mientras que la zona del no ser es aquella de “lo no humano”, donde los conflictos se solucionan vía el despojo y el exterminio (Grosfoguel, 2022: 199-212).

¹⁷ Aquí, como ya comenté, sería relevante repensar la figura de Benito Juárez y las influencias que lo llevaron a plantear la Reforma. También sería bueno repensar la manera en la que Benito Juárez será clave para la identificación y homogenización de la población mexicana en torno a un fuerte nacionalismo que se gestará “desde dentro” y por medio de la figura masculina y paternalista que él encarnó.

¹⁸ Si bien este proceso comenzó mucho antes con las reformas del Tanzimat, Atatürk aceleró estos procesos e instauró la modernización de forma radical. Mientras que las reformas del Tanzimat eran eso, reformas, para que el sultanato sobreviviera, Atatürk no muestra interés en que el sultanato sobreviva y le da el tiro de gracia a fin de inaugurar una nueva era (Sayyid, 2022).

moderno, y dieron pie al nacimiento de la nación turca. Esta perspectiva crítica hacia la secularización (y la segunda modernidad), que emana desde pensadores del giro decolonial y su periodización de la modernidad desde 1492, que ve a la modernidad como una teología escondida y a la secularización como una herramienta del proyecto colonial de misión es, por ende, la perspectiva que me permite elaborar un proyecto comparativo de los Estados-nación México y Turquía.

A manera de conclusión

Una vez expuesta la perspectiva de larga duración que sustenta esta comparación, creo que es pertinente decir que hay muchos fenómenos culturales a través de los cuales México y Turquía pueden y deberían compararse. Sin embargo, partiendo de la estancia posdoctoral que realicé en el año 2020, sobre el tema de la “Laicidad y diversidad religiosa en el espacio de la educación superior pública”, para la cual entrevisté a estudiantes y profesores de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, creo que el espacio educativo es ideal para hacer una comparación internacional, puesto que es aquí, en las escuelas, con los maestros y en las universidades públicas (que son piezas clave del nacionalismo moderno) donde se ve reflejado el papel de la secularización, de la laicidad (jurídica) y del cientificismo de forma muy concreta. Además, en México y Turquía se da un fenómeno similar, es decir, un sólido discurso de secularización y una laicidad constitucional fuertemente arraigada, pese a que las poblaciones de ambos países son descritas como “no secularizadas”. Es decir que, en el año 2020 en México, la religiosidad católica estaba representada por 77.7 por ciento de la población; los cristianos evangélicos por 11.2 por ciento, los pertenecientes a otras religiones por 0.2 por ciento y los creyentes sin adscripción religiosa por 2.5 por ciento. Sólo 8.1 por ciento se autodenomina sin religión.¹⁹ En el caso de Turquía, 99 por ciento de la población se autodefine como musulmana y sólo uno por ciento se adhiere al ateísmo o a la no creencia (con base en datos del 2012, en Ecklund *et al.*, 2019: 128). Las poblaciones de ambos países pueden describirse como “no secularizadas”,

lo que contrasta con el robusto arraigo de la laicidad constitucional –que, en el caso de Turquía, está muy asociada a la milicia (Cirianni Salazar, 2023)²⁰ y, en el de México, al ejercicio de la burocracia y los funcionarios del Estado-nación (Garma, Corpus y Ramírez Morales, 2021).

El espacio de la educación superior es clave para explicar no sólo las mentalidades, las personalidades, la corporalidad y las ideas de “lo humano” que se transmiten dentro de una sociedad, sino también las tensiones, las rupturas y las propuestas tanto individuales como colectivas en torno a los temas de la religión y la espiritualidad. La propuesta aquí expuesta sirve de base para llevar a cabo este proyecto comparativo de carácter empírico y cualitativo y abrir un campo de investigación que es casi inexistente en las dos naciones estudiadas. Las preguntas por abordar son: ¿cómo se viven el discurso de la secularización y la laicidad constitucional en el espacio de la educación superior de ambos países? ¿Cómo se definen lo religioso y lo cultural en ambos casos? ¿Cómo han afectado los cambios sociales recientes –nuevos fenómenos religiosos y sociales– a las polémicas sobre la laicidad y el espacio público, por ejemplo, el espacio educativo? Éstas son algunas de las interrogantes centrales que emanan de este proyecto y que ya han sido tratadas, con trabajo de campo y etnografías, para el caso de México.²¹ En lo que sigue, deberá estudiarse el caso de Turquía para abrir la reflexión comparativa desde el dato etnográfico.

Fuentes

- ADLBI SIBAI, SIRIN
2016 *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Akal, Ciudad de México.
- CIRIANNI SALAZAR, LUCÍA
2013 “Caminos de lo moderno. Sufismo y modernidad en Turquía”, tesis de maestría en Estudios de Asia y África, El Colegio de México, Ciudad de México.
- CONDE, GILBERTO
2017-2018 “Tan lejos y tan cerca. Convergencias en la búsqueda de la emancipación en las rebeliones kurda y zapatista”, en *Bajo el Volcán, Revista del Posgrado de Sociología*. BUAP, año 18, núm. 27, septiembre 2017-febrero 2018, pp. 225-244.

¹⁹ Las informaciones presentadas se encuentran en la página 7 del Comunicado de Prensa 24/21, Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/EstSociodemo/ResultCenso2020_Nal.pdf> [22 de julio de 2022].

²⁰ <https://fb.watch/jjDglcLedl/?mibextid=v7YzmG>.

²¹ Se trata de etnografías de mi autoría. Una de ellas se titula “Diversidad religiosa y laicidad en la educación superior pública Una etnografía sobre estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México” (Meza Torres, 2023: 93-134).

- DUSSEL, ENRIQUE
1994 *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Universidad Mayor de San Andrés-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/Plural Editores, La Paz.
- DUSSEL, ENRIQUE ET AL.
2009 *Pensar decolonial*, presentación de Ramón Grosfoguel y José Romero Losacco, Fondo Editorial La Urbana, Caracas.
- ECKLUND, ELAINE H. ET AL.
2019 *Secularity and Science. What Scientists Around the World Really Think About Religion*, Oxford University Press, Nueva York.
- GARMA, CARLOS,
ARIEL CORPUS Y ROSARIO
RAMÍREZ MORALES (COORDS.)
2021 *Religión y política en la 4T. Debates sobre el Estado laico*, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor, Ciudad de México.
- GARMA, CARLOS
Y ANDREA MEZA TORRES (COORDS.)
2023 *Aproximaciones críticas a la laicidad. Desafíos contemporáneos*, Universidad Autónoma Metropolitana/Ediciones del Lirio, Ciudad de México.
- GROSFOGUEL, RAMÓN
2012 "Decolonizing Western Universalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas", en *Transmodernity*, vol. 1, núm. 3, pp. 88-104. <<https://escholarship.org/uc/item/01w7163v>> [20 de julio, 2021].
- GROSFOGUEL, RAMÓN
2013 "The structure of knowledge in westernized universities. Epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th Century", en *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self Knowledge*, vol. 11, núm. 1, pp. 73-90.
- GROSFOGUEL, RAMÓN
2022 *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo descolonial*, Akal, Ciudad de México.
- KARAKAS, CEMAL
2007 *Turkey: Islam and Laicism between the Interests of State, Politics, and Society* (PRIF Reports, 78), Peace Research Institute Frankfurt, Fráncfort del Meno <<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-284679>>.
- MEZA TORRES, ANDREA
2023 "Diversidad religiosa y laicidad en la educación superior pública Una etnografía sobre estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México", en Carlos Garma y Andrea Meza Torres (coords.), *Aproximaciones críticas a la laicidad. Desafíos contemporáneos*, Universidad Autónoma Metropolitana/Ediciones del Lirio, Ciudad de México, 93-134.
- ORGAZ MARTÍNEZ, ANDRÉS
2021 *Calles y Atatürk. Revolución en México y Turquía*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- PALOMO HATEM, LUDWING E. F. Y ENRIQUE DELGADO LÓPEZ
2019 "Repensando la laicidad: el caso mexicano", en *Graffylia*, año 17, núm. 29, julio-diciembre, pp. 84-103.
- PRADO, ABDENNUR
2018 *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*, Akal, Ciudad de México.
- SAYYID, SALMAN
1997 *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Zed Books, Londres y Nueva York.
- SAYYID, SALMAN
2022 *Recalling the Caliphate. Decolonization and World Order*, 2ª ed., C. Hurst, Londres.
- ZÜRCHER, ERIK J.
2017 *Turkey. A Modern History*, 4ª ed., L.B. Tauris, Londres, Nueva York, Nueva Delhi y Sydney.