

HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA EXTRAÑA: EL BURKA Y LAS MUJERES-BOMBA MUSULMANAS

Gabriel Bello Reguera

El contexto contemporáneo

En un artículo de opinión aparecido en *El País* del 27 de enero del año 2015, titulado «Cuando la riqueza campa a sus anchas», el filósofo político Fernando Vallespín trazaba una panorámica de la actualidad dando su versión de algunas ideas establecidas en torno a la década de 1990. Hasta entonces era prioritaria la preocupación por la justicia distributiva y la igualdad, procedente de la tradición marxista, que acabaría siendo denominada «paradigma de la distribución». En torno al cambio de siglo esa preocupación sería desplazada progresivamente por la atención a las diferencias culturales y multiculturales que afloraban en el espacio de la globalización, que habría de ser conocido como «paradigma del reconocimiento». Unos años más tarde, en 2008, irrumpe la crisis económica y vuelven a emerger con fuerza la desigualdad y la injusticia como preocupaciones prioritarias. En el ámbito académico aparecen una serie de publicaciones entre las que destaca la obra *El capital en el siglo XXI* del economista francés Thomas Piketty, publicada en España en 2014¹. Este libro vuelve a poner en primer plano el paradigma de la distribución y, de hecho, acaba proponiendo medidas redistributivas como un «impuesto mundial sobre el capital», utópico o irrealizable a corto plazo, pero que según su autor supone una cierta orientación hacia el futuro.

La panorámica no acaba aquí. El 7 de enero de 2015 tiene lugar en París el atentado contra la revista *Charlie Hebdo* por un grupo terrorista islámico con un saldo de doce periodistas franceses muertos. Este hecho —y otros relacionados con el Estado Islámico—² vuelven a poner en primer plano el problema de la *diferencia cultural* entre Oriente y Occidente que ya había aflorado en diversos actos terroristas y en la guerra contra el terrorismo en la que llegó a participar la España de Aznar. Todo ello hace que resurja el paradigma del reconocimiento, que prioriza la atención a las diferencias culturales.

El autor del artículo termina proponiendo que los dos paradigmas y sus respectivas problemáticas —la distribución y el reconocimiento— no deben ser valores en competencia, sino que deben converger en las políticas públicas. Y ello porque ambos tratan de dar respuesta a lo mismo: la falta de respeto y de reconocimiento de unos por otros. Por mi parte, añadiría algunas cosas más. La primera, que la falta de reconocimiento y respeto se da en la relación entre los más poderosos y los más débiles. La segunda, que lo que debe ser reconocido y respetado es la *dignidad*, el valor moral prioritario. Y una tercera, que la diferencia cultural está entremezclada con la de clase y ambas con la de género. La diferencia de clase es el objetivo a perpetuar por parte de los poderosos, y las diferencias de género y cultura son utilizadas al servicio de ese objetivo: para inferiorizar o infravalorar la humanidad de las personas implicadas y, de este modo, justificar la desigualdad económica. Si hay personas inferiores a otras, no hay razón para repartir los recursos económicos de forma igualitaria. Dicho de otro modo: la significación política del sexismo y el racismo operan como justificaciones del clasismo.

La estructura desigualitaria sería insostenible sin la violencia estructural global que hoy gobierna el mundo, no sólo en su expresión *coyuntural*, militar o paramilitar, sino también en su modalidad *estructural*, cuya composición es compleja. Está directamente relacionada con el clasismo, el sexismo y el racismo. Pero se intensifica en los millones de personas que se ven obligadas a abandonar sus lugares de origen y emprender un

⁽¹⁾ Editorial Fondo de Cultura Económica.

⁽²⁾ Por ejemplo varios ataques terroristas en París, en noviembre del mismo año, en el que murieron 137 personas y otras 415 resultaron heridas.

⁽³⁾ O en situaciones que aún desconocemos, como ocurre con los 10 000 niños desaparecidos entre los que llegan a Europa solos, sin la protección de otros familiares.

⁽⁴⁾ Entre otras contribuciones al estudio de la desigualdad global, resaltaría la de Saskia Sassen, *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, Editorial Katz, Madrid, 2015.

⁽⁵⁾ Por ejemplo, en *La construcción ética del otro*, Editorial Nobel, Oviedo, 1997, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos de aquel año.

⁽⁶⁾ U. -beck, *El dios personal. La individualización y el espíritu del cosmopolitismo*, Ed. Paidós, Barcelona, 2009, p. 72.

viaje migratorio por causas y razones económicas y políticas. Un viaje que, iniciado como liberador, puede acabar o bien en la muerte, como está sucediendo en el Mediterráneo, o bien en la esclavitud de la explotación sexual³. Sólo en España se ven envueltas en ella unas 20 000 mujeres procedentes del Este de Europa, de África y de Latinoamérica. La causa de esta situación es la desigualdad económica que fuerza a estas mujeres a buscarse la vida en condiciones de precariedad y vulnerabilidad que no controlan.

Por último, es preciso mencionar un par de elementos más que sostienen la violencia estructural. El primero son las políticas que legalizan la desigualdad sean democráticas o antidemocráticas. Y el segundo, una tupida *red publicitaria global*, entre mediática y académica, que justifica o legitima la desigualdad en nombre de la libertad de mercado y de la propiedad privada⁴. En esta situación tiene lugar la desregulación de los mercados financieros, causantes de crisis económicas cuyas víctimas son personas inocentes que son excluidas del trabajo, del salario y de su casa.

La alteridad y la hermenéutica del extraño

Para explorar un poco esta problemática desde una perspectiva menos abstracta, recurriré a la categoría de *alteridad*, cuya significación se refiere a la relación con el otro y a la figura de ese otro, a la que he dedicado gran parte de mi trabajo en la estela de la ética de la alteridad del filósofo judío-lituano-francés Emmanuel Levinas⁵. Más tarde, el sociólogo alemán Ulrich Beck sitúa esa categoría en el primer plano de la globalización al asociarla a «la confrontación involuntaria a escala mundial con el otro extraño», que da lugar a «*la hermenéutica del extraño* para poder vivir y trabajar en un mundo en el que las tensiones y divisiones violentas y las mezclas imprevisibles resultan normales»⁶.

Esta «hermenéutica del extraño» no sólo se refiere al otro de la otra cultura, sino también de la otra clase y del otro género. Entre género y género y entre clase y clase ¿no existe una extrañeza análoga a la que asociamos desde siempre entre cultura y cultura o entre lengua y lengua? Por lo demás, un género sólo es visible como tal desde la mirada de *otra* género que, por su parte, puede estar mediatizado por otra clase u otra cultura. Una clase sólo es visible desde *otra* clase, que puede estar sesgada por otra cultura y otro género, y una cultura desde otra cultura que siempre está diferenciada en clases y géneros. Como reza una de las frases célebres de Wittgenstein, «un ojo no se ve a sí mismo». Pero el ojo del otro género, de la otra clase y de la otra cultura es, en realidad, el ojo de las otras personas que los encarnan o materializan en sus cuerpos vivos configurados por el entrecruce de diferencias de género, clase y cultura.

Lo que no hay —al menos en el ámbito académico público y laico— es «el ojo de dios» (hoy circulan varios por el espacio global, ya no uno solo) dotado de una mirada única y universalmente válida que, en lugar de una «hermenéutica del otro extraño», pudiera suministrar una verdad objetiva y única sobre toda la humanidad, en la que no quedaría lugar para la extrañeza. Esta es la razón de que, por mi parte, me limite a un ensayo de «hermenéutica del extraño», en la estela de U. Beck, sólo que sustituyendo «el extraño» por «la extraña», ya que mi interpretación tendrá por objeto el uso del *burka* en las sociedades europeas por parte de mujeres inmigrantes de identidad islámica o musulmana, y el *terrorismo suicida* a cargo de mujeres de esa misma identidad practicado en sus países de origen. En ambos casos se trata de mujeres afectadas no sólo por las diferencias de género sino también de clase y cultura. En Europa no ha tenido lugar ningún caso de terrorismo suicida femenino, pero no es descartable dada la diseminación global de la violencia terrorista y contrterrorista, en cuyo contexto tiene lugar el reclutamiento de mujeres y niñas al servicio del Estado Islámico, inicialmente como servidoras sexuales, aunque no se puede descartar la prestación de otro tipo de servicios.

El *burka* y su significación transcultural

1.- La aparición en la sociedad europea de una mujer tocada con *burka* significa la presencia de una *otra extraña* que, según la ética de Levinas, constituye por sí misma un acto de interpelación a los europeos y europeas que no pueden eludir una respuesta. Sin embargo, esta respuesta no es la misma en todos los casos. En primer lugar, hay cierta desproporción o desmesura: cierta asimetría. Aunque no dispongo de datos rigurosos, el número de mujeres tocadas con *burka* que han aparecido en Europa parece más bien

escaso; sin embargo, han movilizado a la Unión Europea y a sus instituciones. A las de estados nacionales como el francés, el belga, el español, etc.; a municipios como el de Reus y otros dieciséis en Cataluña, así como a los medios de comunicación europeos que toman partido por una u otra respuesta⁷.

Si buscamos una explicación de esta reacción desproporcionada seguramente encontraríamos la islamofobia⁸: el temor a que el uso del *burka* se pueda normalizar y reforzar la identidad islámica y el cuestionamiento de la identidad europea, o las identidades nacionales europeas, que muchos miembros de una y otras ya consideran amenazadas por la presencia de varios millones de inmigrantes musulmanes. En este contexto, se considera que el islam es incompatible con la democracia porque niega la libertad individual y el pluralismo, argumento usado por el italiano Giovanni Sartori para proponer, en un libro titulado *La sociedad multiétnica. Multiculturalismo, pluralismo y extranjeros*⁹, la prohibición de la entrada en Europa de inmigrantes musulmanes. Desde entonces, salvo los atentados terroristas puntuales que han tenido lugar en Londres, Madrid y París, a cargo de grupos concretos, los millones de inmigrantes musulmanes que residen en Europa, regularizados o irregularizados, no han causado problemas que no hayan podido irse resolviendo, como la mutilación genital de las niñas, el matrimonio con hombres mayores impuesto por la familia o el uso del velo y el *burka*, al que me estoy refiriendo.

Sin embargo, hay otros argumentos asociados específicamente al *burka* que avalarían su prohibición. Uno es que no puede ser usado en el espacio público porque en este, al ser institucional, político y civil, todos somos iguales ante la ley democrática, más allá de las diferencias de género, cultura, religión o clase social. Las expresiones estéticas diferenciadas por creencias religiosas o culturales deben limitarse al espacio privado, el único en el que el *burka* podría ser usado. En ese espacio, aunque no estamos de acuerdo con su uso, que nos parece inaceptable, no recurrimos a la violencia penal contra sus usuarias porque la tolerancia es una de las bases de la democracia.

Este argumento se refuerza con una segunda variante, la de la seguridad. De acuerdo con él, todos debemos comportarnos de igual modo ante las exigencias de la seguridad ciudadana, sobre todo en este tiempo tan inseguro ante las amenazas del terrorismo islamista. Debemos estar y andar con el rostro descubierto para poder ser identificados con garantías. No sólo eso. La ley obliga a ir acompañados de un carnet de identidad que acredita que el rostro que aparece en la foto es el de su portador. No tendría sentido un carnet de identidad con la foto de una cara tapada por un *burka*.

Hay, aún, un tercer razonamiento que parece definitivo. Según la versión de la citada Luz Gómez García, «el islam atenta contra la dignidad de la mujer. La considera inferior, la aparta de la vida pública y la recluye tras el velo [o el *burka*] y las musulmanas aceptan gustosas esta sumisión»¹⁰. Dicho de otro modo, las mujeres tocadas con *burka* no sólo son negadas en su valor de personas humanas, sino que ellas se identifican con esta negación de sí mismas a través de la educación habitual en sus sociedades patriarcales de procedencia. El fondo del argumento está en que las mujeres musulmanas en general, y las tocadas con *burka* en especial, tienen una experiencia negativa de sí mismas y de su propia identidad, como inferiores, sometidas y subordinadas, en lugar de tenerla positiva, que es el significado de la dignidad humana.

De los diversos argumentos anteriores, se desprende que las mujeres musulmanas en una sociedad democrática deben ser obligadas a desnudarse del *burka* y sustituirlo por otras prendas, como la única forma de acceder a la libertad y a la dignidad: a una identidad positiva vivida como positiva. Esta es, en líneas generales, la base argumental de la prohibición de usar el *burka* en el espacio público por parte de los estados francés y belga, avalados por el Tribunal Superior de la UE. Y también de ayuntamientos catalanes, cuya decisión ha sido recurrida a instancias superiores y lleva paralizada en el Senado español varios años. De otros países europeos (Alemania, Inglaterra, Italia, etc.) se habla menos.

Como puede apreciarse, la respuesta europea al uso del *burka* no es unánime y, pese a los argumentos en contra a los que me acabo de referir, hay cierta tolerancia al uso del *burka* según lo decidan sus portadoras. Esta actitud también cuenta con una base argumental que trataré de contextualizar mediante un rodeo.

⁽⁷⁾ Los datos sobre el *burka* que utilizo en este trabajo, proceden de Google y están al alcance de todos. Primero, de Wikipedia, que ofrece una perspectiva general amplia, y después, de diversas entradas que recogen materiales de prensa sobre el *burka* en Europa, el *burka* en España, etc. Admito, por tanto, que pueden ser mejorados a partir de trabajos académicos más elaborados. Pero creo que son suficientes para un ensayo como el presente que no pretende hacer aportaciones socio-culturales novedosas.

⁽⁸⁾ Luz Gómez García, «Decálogo de la islamofobia nacional», *El País*, 17-01-2011.

⁽⁹⁾ Editorial Taurus, Madrid, 2001.

⁽¹⁰⁾ En el artículo ya citado.

2.- Judith Butler, conocida filósofa norteamericana, aborda el uso del *burka* en uno de sus lugares de origen, Afganistán, en su visión crítica de la guerra llevada a cabo en ese país por el gobierno norteamericano y algunos europeos a comienzos de siglo. Su análisis puede verse en el libro *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*¹¹. En uno de sus pasajes, Butler pone el foco en los rostros de jóvenes afganas, desnudadas del *burka* al ser rescatadas de la opresión talibán por el ejército de los EEUU en la guerra posterior a los atentados terroristas del 11-S de 2001. Las jóvenes en cuestión habrían sido fotografiadas y las fotos difundidas globalmente, pero no con intenciones feministas de liberar a esas jóvenes afganas, sino con un objetivo *publicitario*: justificar ante la opinión pública global la guerra y el militarismo norteamericanos, y mostrar la superioridad de la cultura norteamericana sobre la islámica.

⁽¹¹⁾ Editorial Paidós, Buenos Aires, 2006.

A esta crítica, Judith Butler añade dos argumentos más. El primero es que los rostros desnudos fotografiados no son los verdaderos rostros de las jóvenes afganas publicitadas. En realidad los ocultan. Butler juega aquí con la distinción que toma de Emmanuel Levinas entre el rostro-imagen, estable y fijo, y el rostro-expresión o rostro-emoción, móvil y cambiante, que es imposible fijar en una imagen estática. El rostro-imagen puede ocultar y falsear el rostro-emoción y, según Butler, las fotos de las caras desnudas ocultan el verdadero rostro de las jóvenes afganas. Ocultan el rostro-dolor causado por la misma guerra que las fotos publicitan como liberadora de la opresión patriarcal islamista, lo cual constituye una falsificación de los efectos y consecuencias de esa guerra. «Todas esas imágenes parecen suspender la precariedad de la vida», escribe Butler¹².

⁽¹²⁾ O. c., p. 80.

En segundo lugar, ocultan y falsifican las emociones positivas que viven las mujeres afganas que usan el *burka* habitualmente. Haciéndose eco de un conferenciante sobre el tema¹³, Butler llama la atención sobre esa prenda como significado de pertenencia a una comunidad, a una religión, a una familia y a una historia. El *burka*, además, significaría protección contra la vergüenza y opera como una línea de demarcación del espacio en el que es posible la actividad femenina. En este contexto, el *burka* aparece como un instrumento de protección de la vulnerabilidad y precariedad de las mujeres, al menos en los países donde está en uso. Y eso implicaría, allí, una cierta valoración positiva.

⁽¹³⁾ O. c., pp. 179-180.

La vulnerabilidad parece estar asociada al *burka* desde tiempos preislámicos, cuando comenzó a ser usado por hombres y mujeres en países desérticos como protección contra la arena movida por la fuerza del viento. A partir de ahí, habría sido usado para proteger a las mujeres jóvenes de ser raptadas con fines sexuales y procreativos por varones pertenecientes a grupos tribales diferentes. El *burka* impedía distinguir a una mujer joven de otra no tan joven. Visto así, no es una imposición coránica y, de hecho, tal como lo conocemos ahora parece ser de origen más bien reciente. Quizá por eso, una mayoría de musulmanes no está de acuerdo con su uso allí donde tiene lugar, pero tampoco está prohibido.

Volviendo a la argumentación de Judith Butler, el *burka* forma parte de un *ethos* –en su significado griego de carácter y costumbre– con el que están identificadas las mujeres que lo usan habitualmente. Y no parece muy plausible que esas mujeres estén en condiciones de desnudarse de él y de lo que significa de un día para otro al llegar a Europa. Sería como desnudarse no sólo en el sentido físico y estético sino también emocional, psicológico y moral: desnudarse o desprenderse de los hábitos que constituyen su propio carácter y su propia identidad, de su sentido de la decencia y la indecencia y del bien y del mal. En tal caso, la exigencia perentoria de países como Francia o Bélgica y de varios ayuntamientos catalanes de que las usuarias del *burka* se desnuden de él para aparecer en público sería, para ellas, una violación peor que la que, según la mirada occidental, experimentan en sus países de origen.

Detrás de esta exigencia democrática de liberar a esas mujeres de su encierro en el *burka*, que se presenta como expresión de un imperativo moral y político, de inspiración democrática y feminista, también puede estar el impulso autoritario, más o menos consciente, de *imponer* la superioridad de la cultura occidental sobre la islámica, sin tener en cuenta los sufrimientos que puede causar a las implicadas si se hace de forma rígida, sin tener en cuenta su sensibilidad moral diferente. El hecho es que existen mujeres inmigrantes habituadas a usar el *burka* y que se niegan a salir a la calle sin él porque eso sería para ellas como desnudarse en público. Para ellas, estar vestidas es llevar *burka*, vestirse a su modo culturalmente diferente.

Como sostiene una de las proposiciones más polémicas del multiculturalismo, «todas las culturas tienen igual valor», por lo que deben ser objeto de igual respeto. Al menos en principio. Creo que la diferencia cultural es la que tienen en cuenta quienes defienden que el uso o desuso del *burka* dependa de la libertad y la autonomía personal de las implicadas. Por ello, la prohibición penalizada debería sustituirse por el diálogo intercultural que permita a las afectadas decidir los tiempos y las formas de modificar su identidad estética y adaptar su sentido de la dignidad.

3.- Para complementar la problemática del *burka* me voy a referir a un aspecto que suele permanecer invisible: el «el harén en Occidente», que figura como título de un libro de la socióloga marroquí Fatema Mernissi, Premio Príncipe de Asturias de las Letras en el año 2004¹⁴. La autora contrapone el imaginario occidental del *haren* musulmán, elaborado en términos artísticos y fantasiosos, a su propia experiencia de haber nacido y crecido en uno de ellos. Para el imaginario occidental el harén es un lugar dedicado al placer sexual en el que un hombre dispone de varias mujeres a su antojo. Sin embargo, para Fatema Mernissi el harén es, ante todo, el lugar de reclusión de las mujeres, donde viven su vida con los hijos y el personal de servicio, si lo hay, y en el que ellas son las que deciden el modo de vivir la vida cotidiana. Los hombres viven la suya en el espacio público o social, laboral, político o de ocio.

A partir de esta diferencia de la imagen del harén musulmán entre Occidente y el mundo islámico, la autora propone la idea de que en las sociedades occidentales también hay un harén en el que se encierra a las mujeres. A unas para marginarlas e invisibilizarlas y a otras para recluirlas en el espacio de mayor visibilidad simbólica: el mundo de la moda y su imaginario estético, que impone sus exigencias normativas a través de mensajes publicitarios del tipo «o te vistes, te calzas y te pintas según la norma, o no eres una mujer como debe ser, apreciable y, sobre todo, deseable». Las exigencias normativas incluyen una talla determinada que da forma al cuerpo y una valoración superior del cuerpo joven y esbelto sobre otros que no lo son. Las mujeres que no siguen estas normas —las que son obesas, poco agraciadas o han sobrepasado la etapa de madurez— son condenadas a la invisibilidad: como si estuvieran encerradas en un harén. Solo que ahora el harén es un espacio simbólico, que determina lo que es visible o invisible. «De repente —escribe Mernissi— el misterio del «harén europeo» cobró sentido ante mí. En esa parte del mundo, el arma empleada es ensalzar la juventud a toda costa y condenar el envejecimiento»¹⁵. Sagazmente, la autora señala que si el hombre musulmán utiliza el espacio como elemento de dominación de las mujeres, mediante la delimitación público/privado, el europeo utiliza el tiempo en la distinción juventud/envejecimiento para invisibilizar el cuerpo imperfecto y enfatizar el (supuestamente) perfecto¹⁶.

Guerra, terrorismo y horrorismo

El mayor contraste con el cuerpo perfecto de las jóvenes occidentales es el del *cuerpo autodestruido* que tiene lugar en el terrorismo suicida femenino. Su arma típica, desconocida hasta nuestros días, es el *cuerpo-bomba*, el cuerpo que lleva adheridos explosivos que lo hacen explotar en pedazos, como a los que, por azar, están cerca. Estos serían los «cuerpos inermes» que, según la politóloga italiana Adriana Cavarero, están hoy expuestos a la violencia terrorista o belicista global (daños colaterales, drones, etc.). En el ámbito del terrorismo suicida han llamado la atención algunas mujeres musulmanas, tradicionalmente alejadas de las prácticas de la violencia, considerada cosa de hombres, y más en los países islámicos en los que ocupan una posición abiertamente secundaria y subordinada. Estos cuerpos de mujer actúan —o son activados— en lugares como Palestina, Chechenia, Irak o Pakistán, en el marco de algún tipo de enfrentamiento entre Oriente y Occidente, o bien entre grupos de musulmanes diferenciados por sus respectivas creencias islámicas, como chiíes y sunníes, movilizados por la invasión norteamericana de Irak. Adriana Cavarero sugiere que los cuerpos de mujer-bomba a veces son manipulados por hombres en calidad de «líderes» políticos, pero otras actúan por decisión libre de sus titulares, forzadas, desde luego, por la violencia que las acosa en situación de precariedad y vulnerabilidad extremas.

La autora italiana utiliza este *cuerpo-arma* (no cuerpo-alma) y sus efectos destructivos para ilustrar la noción de *horrorismo*, de cuya historia y significación actual se ocupa en un libro titulado, precisamente, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*¹⁷.

⁽¹⁴⁾ Fatema Mernissi, *El harén de Occidente*, Ed. Espasa, Madrid, 2006.

⁽¹⁵⁾ O. c., p. 246.

⁽¹⁶⁾ En el diario online *Infolibre* del día 5 de julio de 2015 se podía leer la siguiente entrada: «La publicidad dice: si estás gorda quédate en casa». Y añadía que la campaña «No seas presa de la talla» denuncia que «con la llegada del verano se multiplican los mensajes para tener un cuerpo perfecto». Por su parte, en el diario *El País* del día 30-1-2016, en la sección «Revista Sábado», la actriz Natalia Verbeke, preguntada sobre la presión a que son sometidas las mujeres respecto de su imagen, respondía: «Esa presión es absolutamente en toda la sociedad... En cualquier profesión todo se orienta a buscar un estereotipo de mujer. Una que quiera trabajar en el Corte Inglés, posiblemente tenga más opciones de que la contraten si tiene una talla 38 en lugar de una 42».

⁽¹⁷⁾ Ed. Anthropos, Barcelona, 2009.

⁽¹⁸⁾ Yo me atrevería a decir que, según los criterios de destructividad e indiscriminación (daños colaterales), la violencia bélica es peor que la terrorista. Todo depende de quiénes y desde dónde la juzguen. Yo no conozco ninguna comparación entre ambos tipos de violencia en número de muertos, daños causados y los terrores y horrores producidos en la población respectiva victimizada. ¿A qué puede deberse esta ausencia de contraste?

⁽¹⁹⁾ O. c., p. 12.

⁽²⁰⁾ O. c., p. 25. Los chechenos son musulmanes sunníes y vienen resistiendo ataques de los rusos, cristianos ortodoxos, desde hace siglos.

⁽²¹⁾ O. c., pp. 168-169.

⁽²²⁾ O. c., pp. 162-163.

⁽²³⁾ Citado por A. Cavarero en o. c., p. 101. El texto citado de Gayatri C. Spivak, procede de su trabajo «Terror. A Speech After 9-11», *Boundary 2*, 2 (2004), pp. 81-111.

Entre otros, la autora destaca dos rasgos. El primero es que esa noción desmiente el vocabulario político actual que distingue entre «terrorismo» y «guerra», esta como legítima o justa y aquel como ilegítimo e injusto. Para la autora italiana, esta distinción habría quedado anticuada porque ambos tipos de violencia son iguales en sus efectos, que son igualmente destructivos e indiscriminados¹⁸. Entonces, la palabra que hay que usar para nombrar la violencia indiscriminada actual es *horror*, no terror. En segundo lugar, el horrorismo pretende transferir a las víctimas inocentes e inermes (indefensas) la atención que tradicionalmente se presta a los guerreros o agresores¹⁹. Pero esta transferencia es compleja porque «el» o «la» terrorista suicida es, a la vez, guerrero y víctima. Víctima por partida doble. Lo es de la violencia contra la que reacciona y de la que ella practica como reacción extrema.

Lo ilustra con varios ejemplos de los que mencionaré dos. El primero procede del relato de un padre checheno, cuya hija había muerto en un acto de terrorismo suicida:

De mi hija había quedado solo la cabeza. Tenía los cabellos desgreñados, como si hubiese sido el viento el que se los desarreglase... Además de la cabeza habían quedado un hombro y un dedito con la uña. Puse todo junto en el paquete. De Ajza no quedaban más de cinco o seis kilos, no más²⁰.

El segundo ejemplo tiene que ver con dos chicas de 16 años, una palestina y otra judía, que, sin conocerse, se ven envueltas en el mismo acto de terrorismo suicida. Lo ejecuta la palestina, a la entrada de un supermercado israelí en el que entraba la judía, recién llegada de California, justo en el momento de la explosión. Resulta que las dos se parecían mucho y eso hizo que los pedazos que quedaron de una y otra fueran atribuidos todos a la chica palestina. Hasta que la madre de la israelí, al ver las imágenes del acontecimiento en Televisión, reconoció la cara y la cabeza de su hija, que habían quedado enteras²¹.

Adriana Cavarero enmarca estos dos hechos terroristas en un contexto teórico complejo, lleno de razonamientos y observaciones interesantes de los que únicamente voy a mencionar algunos. Uno de ellos es que un cuerpo deshecho pierde su individualidad y, además, la violencia que lo despedaza *ofende la dignidad ontológica que posee la figura humana que la hace admirable*. Y observa que la cabeza separada del cuerpo –intacta, casualmente, en los dos relatos– es lo más repugnante, ya que, a diferencia de los otros restos del cuerpo despedazado, en ella aún se expresa un rostro en su singularidad.

Si nos atenemos a la intención de las chicas chechena y palestina, la explosión de sus cuerpos-bomba tiene por objeto la destrucción del cuerpo de los otros, invasores de sus respectivos países: rusos en un caso, israelíes en el otro. El recurso al cuerpo propio como arma parece responder a la necesidad de simular normalidad en el medio en que va a tener lugar la explosión, en el que portar armas de forma visible es mortal. Y la autodestrucción es el precio a pagar por la destrucción de los otros en defensa de un «nosotros» colectivo, acción que se conoce como martirio. Sin embargo, más allá de sus intenciones, con este tipo de actos, las mujeres musulmanas, tradicionalmente sometidas a la ley patriarcal, que construye su identidad de género, subvierten esa ley al decidir ser guerreras y, por lo tanto, activistas y protagonistas. En palabras de Cavarero, «arrancan la cortina patriarcal del velo del cuerpo femenino para entregarlo a la carnicería a la que se encuentra arrastrado»²². El acto de terror suicida no sólo ofende la dignidad del cuerpo suicidado, sino que también descalifica la cultura patriarcal que impone el velo como una cortina que invisibiliza el rostro.

El asunto no acaba aquí. Cavarero da un paso más mediante una cita de la pensadora hindú asentada en los EEUU Gayatri Spivak, según la cual en el acto de terrorismo suicida

(...) la destrucción de otras personas se hace indistinguible de la propia. La resistencia suicida es un mensaje inscrito en el cuerpo cuando ningún otro medio funciona. Es al mismo tiempo ejecución y luto, tanto para el sí mismo como para el otro. Porque tú mueres conmigo por la misma causa, no importa el lado del que estés²³.

Esta cita transmite al menos dos mensajes. El primero es que el terrorismo suicida destruye el sentido de la distinción nosotros/ellos que distingue tradicionalmente a dos grupos culturales enfrentados. La destrucción de cuerpos de un lado y otro por el mismo acto de violencia los convierte en indistinguibles. Y el segundo, que este mensaje no puede ser comunicado eficazmente mediante los medios lingüísticos tradicionales como el habla y la escritura y, sin embargo, puede ser transmitido mediante la imagen de la destrucción conjunta de cuerpos que, en esa conjunción violenta, pierden la condición «nuestros» y «de los otros».

La justificación del horror

Me gustaría conectar los mensajes anteriores, tan novedosos como extraños, con dos tipos de reflexiones, una histórica y otra teórica o filosófica, referidas ambas al enfrentamiento entre Oriente y Occidente²⁴. Históricamente, este enfrentamiento tiene raíces griegas pues, que yo sepa, comienza en las guerras entre griegos y persas anteriores a la era cristiana, a las que siguen las conquistas del Imperio romano de Egipto y Oriente Medio —recuérdese la figura de Cleopatra—. Después tendrán lugar las Cruzadas de los reinos cristianos contra el Islam a partir del siglo XIII. Le sigue la batalla de Lepanto del entonces Imperio español contra los turcos en el siglo XVI (en la que Cervantes perdió el brazo izquierdo) y, a partir del XIX, la colonización imperialista de Oriente Medio a cargo de Francia e Inglaterra, hasta llegar a la invasión, conquista y colonización del territorio palestino por el sionismo israelí en 1948, apoyada por Occidente, cuya violencia sigue viva. Y, para acabar, están las guerras de la familia norteamericana Bush, padre e hijo, contra Irak y Afganistán, apoyadas por varios países europeos, entre ellos la España de Aznar, que comenzaron en torno a 1990 y cuyas consecuencias aún perviven. Por ejemplo en el Estado Islámico, que, en gran parte, es una reacción contra aquellas guerras.

En el trasfondo de este enfrentamiento de siglos hay un *sistema de creencias* que, más allá de las diferentes expresiones culturales, teológicas y filosóficas, encubren una significación estructuralmente política. Este sistema creencial ha sido analizado por el filósofo norteamericano R. Bernstein, en su crítica de las guerras norteamericanas contra el terror (oriental) en un libro titulado *El abuso del mal*²⁵. La expresión «abuso del mal» se refiere a utilizar la retórica del mal de forma abusiva para manipular a la opinión pública, como cuando el Presidente Bush se refirió al «eje del mal» que había imaginado él mismo para justificar las guerras de Oriente Medio²⁶. Ese supuesto «eje», construido en y desde los EEUU como línea de separación entre el mal oriental y el bien occidental, encubre el sistema de creencias que visibiliza Bernstein, compartido en ambos lados del supuesto eje. Se trata de un sistema patriarcal²⁷ que opera como estructura habitual, histórica, sociológica y cultural, integrada por los siguientes elementos.

Primero: cada lado del enfrentamiento —cada «nosotros» enfrentado a un «otro», situado al otro lado— interioriza el mismo dilema moral: «o disponemos de *un* fundamento único para discriminar entre el bien y el mal o vamos a un caos moral, político y existencial; está en juego nuestra supervivencia biológica y cultural: nosotros mismos».

Segundo: cada «nosotros» adopta el principio político según el cual él mismo se autoinstituye —recurriendo a su propio dios, al que considera «el verdadero»; o a una categoría filosófica similar— como poseedor único del poder moral que decide de forma indiscutible lo que debe y no debe ocurrir.

Tercero: la posesión del poder moral único y exclusivo, último e indiscutible, legitima el uso político de la violencia contra el otro, cuya sola existencia implica, desde su diferencia y su alteridad, una amenaza o un peligro no sólo para el fundamento moral y político en cuestión, sino también para la propia existencia.

Este sistema de creencias apareció materializado en imágenes fotográficas y mediáticas diversas, como las que ha difundido el Estado Islámico de prisioneros occidentales en el acto de ser degollados o torturados. O como las de tres líderes occidentales que, reunidos en las islas Azores, publicitaron la declaración de guerra a Irak en el año 2003. Y, en esa línea, las de los jefes de estado occidentales reunidos en París al comienzo del año 2015 para asistir al duelo oficial por los periodistas de la revista *Charlie Hebdo* asesinados por terroristas islámicos. Esta foto, además de expresar duelo político por las víctimas

⁽²⁴⁾ A sabiendas de que, como sostiene el intelectual postcolonialista palestino E. Said (*Orientalismo*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1990), que hizo toda su carrera académica en una prestigiosa Universidad de Nueva York, «Oriente» no es más que un imaginario construido por el imperialismo occidental en la época colonialista. A este libro respondió años más tarde otro, *Occidentalismo* (Ed. Península, Barcelona, 2005), a cargo de I. Buruma y A. Margalit (este israelí), en el que se expone la imagen de Occidente construida por el fundamentalismo islámico. En ambos casos, tanto Oriente como Occidente aparecen no como realidades, sino como construcciones ideológicas.

⁽²⁵⁾ R.J. Bernstein, *El abuso del mal*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2005.

⁽²⁶⁾ El filósofo moral australiano que trabaja en Norteamérica, Peter Singer, dedicó un libro a criticar la «moral» del Presidente Bush (hijo) en el que da cuenta de que habló del mal en 319 discursos, usando el sustantivo «mal» en 914 ocasiones y el adjetivo «malo/a» en 132 (*El presidente del bien y del mal. Las contradicciones éticas de George W. Bush*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2004, p. 32).

⁽²⁷⁾ La calificación de «patriarcal» no es de Bernstein sino mía. La uso porque creo que es acertada y, como tal, un buen complemento de la su crítica.

de la violencia, transmitía algo más: «nosotros, los jefes occidentales, encarnamos el fundamento moral y político de la humanidad frente a la amenaza del terrorismo islamista». Y, aunque se insistía en que ese terrorismo no debe ser confundido con el islam en general, la islamofobia se incrementó a partir de la creencia secular, habitual y normalizada, de que la razón moral y política está de parte de Occidente, mientras que Oriente estaría pervertido por la violencia en su misma raíz cultural. Es lo que sugieren las caricaturas de un Mahoma ataviado con un turbante-bomba, publicadas inicialmente por el diario danés de derecha *Jyllands-Posten*, en septiembre de 2005, y después por la Revista parisina *Charlie Hebdo*, a cuyos responsables les habría de costar el mortífero ataque terrorista al que me he referido más atrás.

Conviene no perder de vista que el objetivo de la crítica de Bernstein al sistema de creencias fundamentalista no consiste en deslegitimar la apropiación occidental del poder moral total o totalitario para otorgársela al poder oriental. En su crítica a las guerras occidentales, lo que Bernstein denuncia es un mismo sistema de creencias que comparten tanto los terroristas fundamentalistas orientales como los antiterroristas imperialistas occidentales en su intercambio de una violencia que, según Adriana Cavarero, ya no es ni terrorista ni belicista sino *horrorista*. Un horror que equipara a unos y otros en el mismo error moral y político, teocrático y/o metafísico, que está detrás de la violencia contemporánea intercambiada²⁸.

Vista así, la crítica filosófica de Bernstein a las guerras norteamericanas en Irak y Afganistán sería convergente con el mensaje de fondo del terrorismo suicida femenino que interpreta Gayatri Spivak: que, más allá de las intenciones de sus protagonistas, deconstruye la diferencia entre el nosotros que pretende aterrorizar y el ellos supuestamente aterrorizado. Dos sistemas que comparten la misma estructura patriarcal de poder político, autoritario y totalitario, predemocrático y antidemocrático por más que su retórica moral sea diferente.

Finalmente, cabe inferir la conclusión de que el horrorismo, tal como lo explica Adriana Cavarero, reproduce el modelo de la «violencia de todos contra todos» cuyo espectro utilizó Hobbes en la Inglaterra del siglo XVI para justificar su propuesta de un contrato social y político que evitara la autodestrucción compartida en las guerras de religión de entonces. Hoy ese contrato ya no puede limitarse a Inglaterra ni siquiera a Europa, reconvertida de dueña del mundo en una de sus provincias, sino que debe implicar a Occidente y Oriente. Va de suyo que un contrato exige, como cualquier otro, *diálogo* que, en el mundo de hoy, no puede ser monocultural —al estilo del impuesto por el colonialismo y el neocolonialismo occidentales—, sino que sólo puede ser intercultural e interlingüístico.

El hecho de que esta tarea sea muy difícil, e imposible a corto y medio plazo, no es un buen argumento para no hablar de ella. Sobre todo cuando la violencia arrecia al ser respondida con más violencia.

⁽²⁸⁾ Esta afirmación puede ser cuestionada diciendo que nosotros, los occidentales, somos demócratas, mientras que ellos no lo son. Esto es verdad sólo en parte. Somos demócratas en el interior de Occidente (y aun así habría que ver hasta qué punto). Pero en el exterior, en la sociedad global, somos imperialistas —en la estela del Imperio romano— desde el comienzo del colonialismo europeo hasta su sustituto, el neocolonialismo norteamericano, cuyos últimos episodios son las guerras norteamericanas (y europeas) en Oriente Medio. El hecho de que algunos imperios coloniales y neocoloniales (Inglaterra, Francia y EEUU) hayan sido, a la vez, democracias nacionales, no convierte al imperialismo en demócrata. Al revés: convierte a la democracia en imperialista. Por eso creo que la crítica de los sionistas israelíes a los palestinos con el argumento de que ellos son demócratas mientras que sus «otros» son terroristas, es fraudulenta. La democracia israelí es un episodio más del imperialismo neocolonialista.