

Žižek y los no europeos. Orientalismo secular e islam político

Žižek and the Non-Europeans. Secular Orientalism and Politic Islam

Texto recibido: 9 de abril de 2017
 Texto aprobado: 21 de mayo de 2017

Por Mauricio Guillermo Amar Díaz*
 Centro de Estudios Árabes. Universidad de Chile.

Resumen:

Este ensayo no pretende ser una defensa del Islam -los musulmanes tienen su propio aparato crítico para emprender esta tarea- sino una actualización de la crítica al orientalismo y a la idea del choque de civilizaciones como paradigma de la realidad contemporánea. El texto sostiene una querrela específica contra Slavoj Žižek, quien ha intervenido en el debate sobre Europa y el Islam reforzando, desde un punto de vista secular, dichos modelos de pensamiento. Intentamos mostrar que el Islam, lejos de reducirse a una esencia de carácter violenta, es un campo de lucha de imaginarios que se desarrolla históricamente y del cuál el Islam Político es el que mejor se entiende con el orientalismo.

Palabras clave: Islam, Europa, Žižek, Orientalismo, Choque de civilizaciones

Abstract:

This essay do not intend a defense of Islam -the Muslims have their own critical apparatus to undertake this task- but an update of the critique of Orientalism and the idea of the clash of civilizations as a paradigm of contemporary reality. The text maintains a specific complaint against Slavoj Žižek, who has intervened in the debate on Europe and Islam reinforcing, from a secular point of view, these patterns of thought. We try to show that Islam, far from being reducible to an essence of violent character, is an imaginary battlefield that unfolds historically, where politic Islam is the most related with Orientalism.

Keywords: Islam, Europe, Žižek, Orientalism, Clash of Civilizations



"Slavoj Žižek entra en una peluquería",
 por MALLORY ORTBERG

* Mauricio Amar Díaz es doctor en Filosofía de la Universidad de Chile y docente del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile. Es autor del libro en proceso de publicación *Ética de la Imaginación. Averroísmo, orden y uso de las cosas* (2017). Santiago: Editorial La Pólvara. Correo electrónico: mgamar@uchile.cl

La alteridad radical

El mundo se vuelve a presentar, después de algunas generaciones, ya no como la crisis permanente que marca el rumbo del capitalismo, sino como una situación de emergencia. Nuevamente la palabra a reflexionar con carácter de necesidad es la de violencia. Y claro, la filosofía política que nació del Holocausto ha permitido la construcción de diversos aparatos de entendimiento que los hechos actuales demuestran poco impactantes para el mundo situado fuera del alcance de la academia. Salvo, claro, con la excepción muy importante de aquellas teorías que se han fluctuado entre la academia y la administración estatal, donde han implantado, especialmente entre las grandes potencias, determinadas miradas sobre la alteridad radical de los pueblos (en cuando Estados o comunidades de diversa índole) al punto de volverlas incompatibles con conceptos como democracia y aunque conquistables en términos de mercado, definitivamente peligrosas para la supervivencia de Occidente, de manera permanente¹. Los árabes y el Islam se han decantado en la figura antagónica por excelencia a lo que Occidente busca definir como lo propio: la libertad de expresión y los derechos civiles en el marco de democracias liberales. Como el inverso simétrico de la cultura occidental-secular, los árabes-musulmanes se muestran a la primera como la imagen de la destrucción de la civilización, una imagen de dos cabezas que presenta por un lado la figura del refugiado y por otra la del terrorista. Entre las cabezas de esta Hidra de Lerna pareciera dibujarse la propia imagen del pasado de Europa, la de la violencia irracional de los movimientos fascistas y la humillación de la contraparte exterminada o expulsada. La singularidad del momento actual es que las dos imágenes se dan al mismo tiempo y no en la diacronía que ubicó primero al antisemitismo sin pudor y después -del exterminio- a la culpa y la reivindicación del sujeto judío. Es en esta imagen doble, donde el aparato de seguridad de los Estados nacionales ha transferido el objeto de odio desde el antisemitismo a la islamofobia (Cf. Traverso, 2013: 172) y el refugiado, a pesar de su parecido

¹ No cabe duda que el escrito más influyente en esta línea es *El choque de civilizaciones* del cientista político y asesor de la Casa Blanca Samuel Huntington. En él plantea que la causa de la tensión post guerra fría no será la relación entre Estados, sino entre culturas, invitando a asumir, por parte de Estados Unidos que su pertenencia cultural es a Occidente y que su intención de expandir su influencia por el mundo chocará ineludiblemente con culturas impenetrables como el Islam o China (Cf. Huntington, 2001).

con los judíos de la segunda guerra, ha quedado atrapado entre fronteras estatales, vejaciones policiales y retenciones en países que representan un peligro para su seguridad a cambio de la de Europa².

La idea de la alteridad radical entre el Islam y Occidente encuentra lugar y legitimidad en uno de los pensadores contemporáneos más influyentes: Slavoj Žižek. Apenas ocurridos los ataques a las oficinas del periódico parisino Charlie Hebdo, que concluyeron con el asesinato a sangre fría de doce personas el 11 de enero de 2015, Žižek se lanzó a escribir “en estado de shock”, como él mismo dice, sobre las posibilidades de comprender al Islam en la modernidad, que no es otra cosa, para él, que Europa y los valores europeos. Criticar a Occidente para hacer lo mejor de su cultura es la apuesta filosófica del pensador esloveno, para quien el “nosotros” europeo estaría cargado de nihilismo pasivo -utilizando una fórmula nietzschiana- contrario al nihilismo activo de los musulmanes, “dispuestos a arriesgarlo todo, entregados a la batalla hasta la autodestrucción” (Žižek, 2015: 17). El motivo escondido de los terroristas sería la envidia a Europa. No tanto que Occidente los considere inferiores, sino que ellos mismos se consideran inferiores a Europa y, al mismo tiempo profundamente marcados sus avances tecnológicos.

Resulta preocupante que Žižek pase de un momento a otro del Islam en general al Islam político y que dentro de este último no sea capaz de diferenciar entre la teología de la Hermandad musulmana y el proyecto político de ISIS, pues aquel revoltijo de información propio de quien solo accede a fuentes secundarias, le sirve para esencializar completamente al Islam, colocándole en la antípoda de la civilización occidental. Esto ignora lo que el filósofo sirio Sadik Jalal al-Azm ha intentado mostrar al referirse al Islam y al mundo árabe como un espacio dinámico, que más allá de las retóricas y dogmas presentes en todas las religiones, que se fijan en un cielo inalcanzable para los fieles, en la práctica los países que pertenecen culturalmente al Islam han tenido variadas formas de vida a través de los siglos, acomodándose sus sociedades a diferentes tipos de gobierno, estructuras políticas, lo que les ha permitido incluso adaptarse e integrarse -a pesar de la islamofobia creciente-

² Podemos mencionar otras cabezas proyectadas por la imagen: el refugiado idealizado como bueno, el refugiado potencialmente terrorista, el refugiado peligroso en tanto amenaza civilizatoria, entre otros.

en realidades donde son minoría, como es el caso de Europa (Cf. Jalal al-Azm, 2002: 13-18)³.

Cuando Žižek se acerca a una cita del pensamiento de Sayyid Qutb sin poder negar que allí lo que se sostiene es un proyecto emancipador del Islam, elige comparar su idea individual de una salvación condicionada al sometimiento de un ideal abstracto y universal no con Kant que funda el pensamiento moderno, sino con Friedrich Hayek, padre del neoliberalismo, para agregar que, además, en el pensamiento de Qutb, donde es patente la idea de igualdad racial, de clase, nacionalidad y género⁴, este último término aparece como algo dado, lo que lo distanciaría totalmente de Occidente. "A través de esos detalles -dice Žižek, sin mencionar otro- podemos discernir el abismo insuperable que separa el proyecto de Qutb del proyecto emancipatorio de igualdad occidental basado en la soberanía de las personas, sin ninguna garantía del gran Otro" (Žižek, 2015: 28). Primero la comparación con Hayek lo distancia ideológicamente de una sensibilidad de izquierdas o progresista, pero nadie podría negar la influencia de Hayek y el neoliberalismo en la tradición Occidental y en la configuración de una forma de vida basada en el mercado. Pero aún más importante, para Žižek Qutb parece ascender hasta una equivalencia con todo el pensamiento islámico sobre la libertad y las relaciones de género, comparándolo nada menos que con el "proyecto emancipatorio occidental", ignorando que dicho proyecto en Occidente entra en pugna también con sus propios sectores conservadores y religiosos. ¿O acaso el "gran Otro" no es la garantía teológico-económica con la que Hayek está jugando? Y luego, el reloj suizo en la muñeca del líder de ISIS Abu Bakr al-Baghdadi, que menciona Žižek, pareciera precisamente evidenciar que el grupo fundamentalista es más acomodaticio a la cultura occidental y no al revés.

Pero el orientalismo, que requiere que ese otro radical sea esencializado por el discurso, impide ver el flujo de las lenguas, las costumbres y los rostros, quedándose sólo con los límites y las regiones. Por eso es fácil para Žižek hablar

³ La idea de la incompatibilidad del Islam con la democracia y el liberalismo político cae por el peso de la propia historia. Desde hace más de medio siglo la población musulmana de Europa ha tendido a crecer hasta llegar a cerca de trece millones de personas, la mayoría árabes o turcos que al ser encasillados e inmovilizados históricamente pasan a ser excluidos socialmente con mayor facilidad (Cf. Manço, 2004: 12-30).

⁴ Una de las fundadoras del feminismo islámico, Amina Wadud, recalca la posición igualitaria de Qutb, dado que en su pensamiento la fitrah [naturaleza primordial] hace al hombre hombre y a la mujer mujer, pero destaca expresamente que en esa distinción no existe una valorización (Cf. Wadud, 1999: 35).

de un Islam político como el de Qutb y pasar rápidamente al Islam como un problema general, con el que él, en tanto representante de una totalidad del pensamiento occidental parece tener un problema. Explicar el Islam con el que países europeos han sido atacados -siendo un blanco minoritario para ISIS, pues la mayoría de los atentados han sido perpetrados en Asia y África- a partir de conductas sexuales incompatibles con Occidente ha sido una constante del marco epistemológico que ha regido el orientalismo. Žižek ve en el Islam una tolerancia a la violación de las mujeres y una falta de responsabilidad masculina por su conducta sexual que serían propias de una cultura tan opuesta a Occidente pues allí, el énfasis en el erotismo público femenino -dice- "cuenta con la premisa de que los hombres sí son capaces de control sexual, de que no son esclavos ciegos de sus instintos sexuales" (Žižek, 2015: 41). El filósofo esloveno no habla aquí de ISIS o Al Qaeda, sino de la oposición cultural entre el Islam y Occidente, luego el fundamentalismo religioso de estos grupos es una consecuencia necesaria de un marco cultural en el que han sido concebidos.

Este marco cultural propio del Islam lo interpreta Žižek por medio del psicoanálisis, con un procedimiento similar al que ocupara Freud varias décadas atrás para dar con los elementos centrales que permitirían explicar el judaísmo y a Europa. Para Freud la violenta muerte de Moisés -un profeta-general extranjero- a manos de los judíos, tiene como efecto la celebración de un banquete caníbal en su honor, que lo hace retornar eternamente como una ley abstracta y figura del héroe. El Cristo venerado en Europa sería una nueva versión de Moisés, de manera que el judío ingresa en la propia cultura europea como un extranjero interno, para dotarla de aquello de que lo carece: moral. La renuncia de los judíos a sus instintos fue provocada por la prohibición mosaica de adorar cualquier imagen. Lo sensible quedaba reprimido, elevando la espiritualidad por sobre toda percepción sensorial, de modo que el padre asesinado queda definitivamente en el lugar del fantasma, un intocable que, sin embargo, rige como ley. Así, dice Freud, en una "verdadera embriaguez de ascetismo moral los judíos se impusieron nuevas renunciaciones a los impulsos del instinto y alcanzaron, al menos en la doctrina y en los preceptos, alturas éticas que habían sido inaccesibles para los otros pueblos" (Freud, 2014: 154). El cristianismo, en tanto doctrina de alabanza al hijo del padre, no sólo renueva la figura de Moisés, sino que también incuba

política
y cotidianidad

un odio al padre -en este caso la religión judía, padre y por tanto símbolo de la Ley de Occidente- que terminará con su asesinato. Antisemitismo y moral parecen entrelazarse en una realidad de la que no participan los otros radicales, es decir, los no europeos. Como dice Edward Said, Freud es un pensador de los límites de la razón y de la conciencia, por lo que su obra está siempre buscando ese otro, que vive también dentro, pero “se trata de un Otro reconocible principalmente por los lectores familiarizados con la antigüedad grecorromana y hebrea, y con la posterior influencia de estas civilizaciones en las distintas lenguas, literaturas, ciencias, religiones y culturas europeas modernas, que él bien conocía” (Said, 2006: 36). Ese eurocentrismo en el que Said sitúa a Freud -en cierta medida excusándolo por su contexto histórico- es el mismo que permite a Žižek sacar al Islam del campo de la cultura occidental y luego de la moral.

Si el estatus de “reprimido” que adquiere un Dios no simbolizado ni nombrado, sería lo que le da al judaísmo una “vitalidad sin precedentes” (Žižek, 2015: 49) (genealogía en la que vive el cristianismo), en el caso del Islam, al no poder ser simbolizado Allah ni siquiera como un padre, al ser más bien una pura unidad en la que ni siquiera es posible que dé nacimiento a las criaturas, el banquete de los hermanos en el que el padre aparece como norma trascendente, tampoco es posible. De este modo, Žižek será categórico en afirmar que *No hay lugar para una sagrada familia en el islam* (2015: 50). El Islam sería una religión basada en la orfandad (Muhammad era huérfano) que hace sentido a los jóvenes cuando desaparecen las funciones paternas en la sociedad. “Dios -dice- permanece totalmente en el dominio de lo imposible-Real, de manera que existe -y aquí Žižek cita al psicoanalista Fethi Benslama- un «desierto genealógico entre el hombre y Dios»” (2015: 50). Así, “no es de extrañar que el islam triunfe cuando los jóvenes se encuentran privados de la red de seguridad de la familia tradicional” (2015: 51). No deja de ser interesante que la crítica al Islam -que ya es indisociable, para Žižek, del Islam político- provenga precisamente de quien reivindica el carácter secular europeo, utilizando el argumento de la familia tradicional. En esto el pensador esloveno se parece a ciertos pintores clásicos orientalistas, que no pintaban *in situ*, porque preferían un Oriente imaginario. Pero esta mirada es más grave hoy, cuando millones de musulmanes viven en una Europa con modelos familiares muy tradicionales. Y si a lo que se refiere

Žižek es a los jóvenes de barrios franceses marginados por el sistema francés, que es un caso muy específico y justamente fuera del mundo islámico, de lo que debemos hablar es más bien de Islam político y no de Islam a secas, y no tanto de una ausencia de Estado, sino de una promoción activa del Estado francés del wahabismo en las mezquitas del país. Como dice Amer Mohsen “Las relaciones de Francia con Arabia Saudí, desde los contratos de armas hasta la corrupción y los pagos que han recibido los políticos franceses a lo largo de décadas, han permitido la «entrega» del islam europeo a los saudíes y la «salafización» de barrios enteros en las ciudades europeas” (Mohsen, 2015).

La confusión entre Islam político e Islam es defendida abiertamente por Žižek cuando plantea que en tanto el Islam carece de una institucionalización formal, un padre sacrificado, se vuelve “vulnerable a ser cooptado por el poder del Estado, que hizo el trabajo de institucionalización por él”, lo que puede terminar sólo en un Estado que lo controla todo, o en un movimiento antiestatal que controle las conciencias de las masas. En este sentido, el Islam no tendría alternativa, porque “la «politización» directa se inscribe en su misma naturaleza” (Žižek, 2015: 52). Sin salida alguna, el Islam deviene politizado por su orfandad constitutiva, su incapacidad para formular un proyecto moral y su debilidad frente a los poderes políticos estatales y antiestatales.

Žižek, entonces, lleva a cabo una extraña operación de ir a la fuente -al archivo dice él- para mostrar una religión a-histórica, signada desde su origen como un proyecto contrario a Occidente. Porque si tuviese que ir a la historia, como recuerda Jalal al-Azm, supongo que reconocería una situación completamente diferente. Porque aquello que Žižek reivindica como propiamente occidental mal podría haberse producido de no haber existido un contacto y un flujo entre Occidente y el Islam entendido como forma cultural predominantemente árabe, durante la edad media. Con la introducción de Avicena, Alfarabi y Averroes en las universidades francesas, la tradición cristiana, esa que para Žižek le debe tanto al sacrificio del padre, se nutre, como dice Alain de Libera, de al menos dos cosas: “de una búsqueda colectiva, plural, incluso pluralista, de la verdad” y de “un destino intelectual y ético del hombre” (De Libera, 2000: 72). Es en el marco del Islam donde árabes, persas y turcos confluyeron intelectualmente en un proyecto que no deja incólume a Occidente. La medicina, las matemáticas, la astronomía, la óptica o la filosofía no se dan simplemente en cualquier sociedad. Ciertos niveles de libertad y de inquietud intelectual son la condición de posibilidad para

su emergencia y fueron posibles en sociedades islámicas cuando en Europa estudiar iba de la mano con la vida monacal. Y así mismo, cuando la Europa cristiana se abre al flujo arabo-islámico, con serias consecuencias para los interesados en un comienzo, aquello no se da simplemente como una copia o un traspaso de información computacional, sino precisamente por medio de la inquietud intelectual, el reconocimiento de una sabiduría en plena ebullición y el amor por el conocimiento que permite no solo asimilar sino usar y dotar de nuevo sentido lo aprendido. Eso es un flujo que la mirada eurocéntrica corta en su afán de controlar a ese Oriente peligroso que termina por reducir al nivel de la irracionalidad. Pero esa reducción tiene para Europa un costo que es la negación de su propia historia. Quizá allí, en ese Islam reprimido por Occidente se encuentra un Islam huérfano, pero también padre. “Para un teólogo cristiano del siglo XIII los *filósofos* por excelencia -dice de Libera- no son los griegos, sino los árabes, o mejor, los griegos y los árabes” (2000: 45).

A la par, el propio mundo árabe fue receptor de muchos pensadores latinos, griegos y hebreos. En la práctica, el Islam, como probablemente toda civilización compleja, es el resultado de una amalgama, un encuentro y flujo de varias escuelas de pensamiento. Quizá para Žižek eso sea sólo un orfanato y no una familia bien constituida con un padre al que asesinar, pero creo que también será interesante acercarnos a la potencia del huérfano, a las posibilidades que abre a su paso, quizá un poco más interesantes que las que tiene que ofrecer el niño mimado de la sagrada familia. Tal vez la orfandad llevó a los árabes a acoger a los sabios neoplatónicos de la escuela de Harran en la época omeya, a los traductores cristianos en la era del califato abbasí o a los pensadores judíos por toda la extensión del territorio y en diferentes épocas (Cf. De Libera, 2006: 59-188). La historia nos ayuda a recordar lo que la memoria olvida. Cuando los musulmanes fueron expulsados de España a finales del siglo XV, la Inquisición también actuó sobre los judíos sefarditas que, como dice el historiador Ury Avnery, encontraron la hospitalidad, negada en Europa, dentro del orbe árabe por más de cincuenta generaciones (Cf. Avnery, 2006). En un ir y venir de influencias, el mundo árabe-islámico y Occidente conforman mucho más un sistema con zonas de indeterminación que dos culturas intocables como la tradición orientalista -en la que habría que incluir a Žižek-, tanto como el Islam político⁵, quisieran mostrar.

5 A propósito de la separación entre fe y poder que se refleja en el desapego europeo a la religión, Sayyid Qutb, el más prominente intelectual de la Hermandad Musulmana, contraponen el Islam como surgido “en un territorio independiente, sin alianzas con ningún imperio ni con ningún rey, y en una sociedad cuya forma no estaba aún configurada. Él mismo [el Islam] diseñó esta sociedad” (Qutb, 2007: 45).

Las mujeres veladas

Se le puede concebir algo a Žižek, que al acercarse al Islam ha dado con un problema teológico de proporciones que es el de la unidad de Dios expresada en el *Tawhid*. Esto permite responder al enfoque žižekiano desde ese mismo lugar a-histórico desde el que se supone el Islam emanaría una violencia de carácter necesario. El filósofo esloveno analiza lo femenino en la religión musulmana como una forma reprimida cuyo símbolo es Agar, la madre de Ismael, quien no es nombrada en el Corán a pesar de ser una suerte de madre primordial de todos los árabes. Ella sobrevive en rituales -dice Žižek- “como la obligación de los peregrinos que se dirigen a La Meca de recorrer seis veces el trayecto entre las dos colinas de *Safa* y *Marwah*, una especie de repetición o reactualización neurótica de la desesperada búsqueda de agua por parte de Agar, para dar de beber a su hijo, en el desierto” (Žižek, 2015: 57). Lo femenino reprimido se muestra en que el Islam ignora que la propia madre del árabe es: una criatura por la que Dios se preocupa por mantener con vida junto a su hijo; un personaje inédito en la tradición pues ve directamente a Dios, cosa que ni siquiera le es posible a Abraham o Moisés, anunciando de esa manera el “acceso místico-femenino a Dios” (2015: 62); instrumento de Dios por medio del cual se lleva a cabo la humillación-castración de Saray (que ya castrada pasa a llamarse Sara), la esposa oficial de Abraham, quien sólo puede tener su hijo cuando ya lo ha procreado Agar y con dicha vejación entra en el orden simbólico patriarcal. Pero también es instrumento de castración de Abraham, en tanto con Agar el patriarca es padre de un hijo que está fuera del linaje simbólico correcto, lo que genera una brecha entre la paternidad biológica y la simbólica que “es -dice Žižek- la castración” (2015: 65). La figura de Agar, símbolo de la fertilidad y de una relación extramarital, no podría sino molestar a una masculinidad extrema como la que promueve el Islam.

Asimismo, Žižek rescata la figura de Jadiya, esposa de Muhammad y quién no sólo es la primera en creer en su revelación, sino que actúa de manera permanente como una consejera de lo verdadero y lo falso que en una ocasión llega a utilizar su propio cuerpo para mostrar al profeta el carácter de ángel y no de demonio de una figura que lo inquietaba. El escándalo de su cuerpo desnudo y sexuado en el punto de origen de la religión también sería un elemento que reprimir con urgencia. Tanto Agar como Jadiya serían símbolos oprimidos

inseparables de la opresión de las mujeres en la religión. Sin padre biológico, con una madre borradas de la historia que vuelve sólo en el misterio del rostro tras el velo impuesto a las mujeres, nuevamente, el hijo del Islam es un ser sin familia, misógino y destinado a la violencia contra las mujeres y contra Occidente, que a ojos de Žižek es el lugar en el que estas encuentran el estatus de iguales. El velo, en realidad, esconde no algo oculto detrás de él, sino más bien es la forma de indicación del carácter fálico de la mujer, un falo que, sin embargo, es la sombra de un falo siempre falso, un fantasma femenino reprimido que, en última instancia, no esconde, sino que expone la inexistencia de lo femenino a través de su ocultación, generando la ilusión de que tras de sí hay algo sustancial, lo femenino por excelencia, que simbólicamente no es otra cosa que "la verdad horrible de la mentira y el engaño". "Ahí reside el escándalo oculto del islam: solo una mujer, la encarnación misma de la indiscernibilidad de la verdad y la mentira, puede garantizar la verdad. Por esta razón, tiene que permanecer velada" (2015: 81).

Es necesario tener una gran osadía para explicar a los considerados radicalmente otros a partir de una imagen arquetípica. Efectivamente el velo puede ser entendido como un juego entre lo oculto y lo que se muestra, que a fin de cuentas es una pura circulación de deseo bajo el cual no hay nada trascendente. Y ello ocurre también con la desnudez publicitaria occidental, donde lo que está en juego es también la veladura del cuerpo femenino que queda situado bajo capas de erotismo. Velo y desnudez son parte de un sistema donde la veladura extrema y la desnudez completa son acontecimientos, como dice Giorgio Agamben, no estados (Cf. Agamben, 2011: 94). Pero eso vale tanto para el Islam como para el Occidente cristiano, ambos herederos del mito de Adán y Eva, tan desnudos como vestidos por la gloria divina.



Fotografía: Archivo Histórico del Colegio de Ciencias y Humanidades. S.C.I. 2015

Pero aún más, la atractiva lectura lacaniana debe, al menos, matizarse con un hecho importante: el carácter histórico del propio velo (Žižek nunca dice cuál, pero supongamos que sea cualquiera de sus versiones⁶). Toda religión es un campo de lucha donde cada elemento fundacional, dogma o rezo es interpretada según tradiciones locales y formas de vida singulares en un proceso histórico que solo termina cuando dicha religión ha caído en el olvido. El velo, que ha sido el símbolo no sólo de una determinada manera en que los hombres dominan a las mujeres, sino también expresión cultural del rechazo al eurocentrismo, puede ser comprendido de otro modo. La historiadora pakistaní Asma Barlas ha insistido, en este sentido, que en el Corán no hay ninguna referencia a dicho accesorio de vestimenta, pero hay al menos dos *surah* donde la corriente conservadora del Islam -que ha sido hegemónica pero no única- ha basado su autoridad para imponerlo a las mujeres:

¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto [*jilbāb*]. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas. Allah es indulgente, misericordioso.

Si los hipócritas, los enfermos de corazón y los agitadores de la ciudad no cesan, hemos de incitarte contra ellos y pronto dejarán tu vecindad. *El Corán* (33: 59-60)

Y:

Di a los creyentes que bajen la vista con recato y que sean castos. Es más correcto. Allah está bien informado de lo que hacen.

Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adorno que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo [*khumūr*] y no exhiban sus adornos sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos, a sus hijastros, a sus hermanos, a sus sobrinos carnales, a sus mujeres, a sus esclavas, a sus criados varones fríos, a los niños que no saben aún de las partes femeninas. Que no batan ellas con sus pies de modo que se descubran sus adornos ocultos. ¡Volvéos todos a Allah, creyentes! Quizás, así, prosperéis (24: 30-31).

⁶ El hijab es el velo que cubre la cabeza y los hombros pero no la cara; el nikab cubre la cara y deja ver sólo los ojos; el chador (irani) cubre casi todo el cabello y la burka (pakistaní y afgana) cubre todo el cuerpo.

Fotografía: Archivo Histórico del Colegio de Ciencias y Humanidades. S.C.I. 2017



Desde la posición de Barlas, en la primera *surah* mencionada, la prenda a la que se hace mención, el *jilbāb*, es una túnica que permite cubrir el cuerpo dejando a la vista las manos, la cara y la cabeza. En el segundo caso se dice expresamente que el *khumūr* se usará para cubrir el escote y no otra cosa. En ninguna parte se indica que las mujeres, por tanto, deban cubrirse la cabeza, las manos o la cara, lo que ha resultado una práctica proveniente de los comentarios. La intención del Corán, si la leemos en contexto y no simplemente cortando sus versos, es principalmente la protección de las mujeres que forman parte de la nueva comunidad islámica nacida en el siglo VII, frente a aquellos que se oponían a la nueva fe. “Inicialmente un símbolo de la corrupción *jāhiliyya* en el Corán -dice Barlas-, éste ha llegado a ser visto como prueba de la inferioridad e inmoralidad de la mujer” (Barlas, 2002: 57). Si pensamos que el asunto es al revés, es decir que las mujeres deben cubrirse porque los hombres no pueden resistir ver su cuerpo, como argumentan algunos exégetas islámicos conservadores -y cuya lógica parece seguir Žižek-, eso también sería contraproducente con el ideal de autonomía personal que el Corán plantea. “Es claro que el Corán -argumenta Amina Wadud- no hace hincapié en un mayor nivel de civilización para las mujeres, mientras deja a los hombres interactuando con los otros en el más bajo nivel. De otra forma la mutua responsabilidad de autonomía [*khilāfa*] se correspondería con sólo una mitad de la humanidad, mientras la otra permanecería cerca del estado animal” (Wadud, 1999: 85).

⁷ La *jāhiliyya* refiere a la época pre-islámica. El término expresa el carácter de ignorante (del Islam y sus preceptos) de la comunidad mequí hasta el siglo VII.

Wadud argumenta que las interpretaciones provenientes de la academia moderna, que es fundamentalmente una forma reactiva de leer el Corán, muestran al propio texto coránico como el dispositivo que articula la discriminación hacia las mujeres en las sociedades islámicas. A juicio de Wadud, este enfoque comete el error de no distinguir entre el texto y la interpretación que se ha hecho de él. Aunque dicho análisis parta de hechos correctos -la inequidad de género al interior de sociedades patriarcales e islámicas-, la falta de una comprensión más profunda del Corán, las hace caer en un error de causalidad, analizando la situación actual de las mujeres musulmanas, sin considerar cómo el texto sagrado realmente refiere a ellas (1999: 2). No sólo se trata de comprender la situación que viven las mujeres al interior del Islam, su marco cultural, sino también las posibilidades que el propio Islam podría abrir a sus luchas por mayor igualdad de género.

Algo similar ocurre también con los *ahādith* (recolección de dichos del profeta) y los *tafsīr* (comentarios sobre el Corán), que sirvieron de fuente para gobernar aquellos lugares sobre los que el Corán no ofrecía ningún precedente o como mecanismo para salvar los cismas al interior del Islam. Como plantea Barlas “los *ahādith* y los *tafsīr* hicieron posible el eclecticismo textual y religioso necesario para acomodarse al pluralismo cultural, y cuando los conflictos emergieron entre su autoridad y la del Corán, los estudiosos como Al Shafi resolvieron en favor de los *ahādith* y los *tafsīr*” (1999: 44). Las ideas que primaron en ambas formas de texto fueron las del conservadurismo patriarcal, de forma que su canonización por sobre el Corán trajo consigo una serie de perjuicios para las mujeres en tanto penetraron en ellos muchas ideologías ajenas al espíritu del Corán. Entre ellas Barlas destaca tanto el machismo de la comunidad pre-islámica como la introducción de visiones negativas sobre el cuerpo femenino provenientes de la tradición judeocristiana. “Tradiciones vinculadas a la Biblia, incluso aquellas imágenes simbólicas acerca de la naturaleza defectuosa de la mujer, fueron integradas sin fisuras dentro del entramado islámico” (1999: 45). El problema es que este marco misógino penetra el Corán desde los *ahādith* y los ^o que a su vez son sacralizados por la tradición, haciendo de sus concepciones simbólicas sobre las mujeres la del Islam en general.

El conservadurismo al interior de la interpretación coránica se comprende a partir de su relación con la historia y la

revelación, con la manera en que articula la tensión siempre presente entre lo particular y contingente y lo universal y abstracto. Respecto a la revelación los conservadores tienden a des-historizar el Corán, porque ven en la historización el peligro de minar el carácter sagrado y universal del texto. Pero al mismo tiempo, en un gesto aparentemente inverso, valoran especialmente aquellos comentarios hechos por los exégetas cercanos en el tiempo al profeta, por considerarlos más puros. De esta forma, la antigua comunidad islámica es vista como un ideal a replicar independientemente del contexto histórico, social o económico en que se viva. Si hay una comprensión de la historia, ésta es la del judeo-cristianismo que permea a los comentaristas, de modo que la historia es representada como un decaimiento, que parte con el ideal de la comunidad islámica y se degrada hasta nuestros días. Esa es la visión histórica que prima en la Biblia, que espera el mesías que redima a la humanidad, mas no debiera ser la del Islam, que llega para anunciar el fin de las profecías.

Lo que Barlas y Wadud exponen con claridad es que una hermenéutica del Islam debe partir de *cómo* se han desplegado dispositivos de poder como el velo y no de un *qué* esencializador del Islam que lo sitúa a-históricamente, visión que comparten tanto los conservadores musulmanes de los que deriva precisamente el fundamentalismo contemporáneo, como los discursos seculares que se empeñan en mostrar al Islam como una forma cultural incompatible con la modernidad, la democracia o los estilos de vida occidentales. El secularismo es también trinchera del orientalismo, pues en su nombre, como plantea Judith Butler, se han invocado ideas “para consolidar opiniones ignorantes y odiosas acerca de la práctica religiosa islámica (a saber, que el velo no es nada más que la comunicación de la idea de que la mujer es inferior al hombre o de que el velo comunica una alianza con el «fundamentalismo»), en cuyo punto la laicidad se convierte en una manera no de negociar o permitir la diferencia cultural sino de consolidar una serie de presupuestos culturales que efectúan la exclusión y la abyección de la diferencia cultural” (Butler, 2010: 174). Said decía, en esta misma línea, que el “error epistemológico del fundamentalismo -y nosotros debemos agregar del orientalismo occidental, sea secular o religioso- es creer que los «principios fundamentales» son categorías no históricas, no sujetas y, por tanto, exentas del escrutinio de los verdaderos creyentes, quienes se supone que deben aceptarlos ciegamente” (Said, 2002: 437).

¿Y ahora qué? El dilema de los refugiados musulmanes en Europa

Las oleadas migratorias desesperadas de los refugiados en Europa -la mayoría de ellos provenientes de países que potencias occidentales han bombardeado y ocupado ya sea para derrocar regímenes o iniciar una "guerra contra el terror" con amplios beneficios económicos- representan el problema identitario más profundo para dicho continente desde la segunda guerra mundial. La hegemonía del discurso orientalista en diferentes sistemas de pensamiento no podría si no comprender a los refugiados a partir de su carácter esencial: su ser-musulmán, luego un peligro para la forma de vida occidental ajena a tales niveles de misoginia y, sobre todo construida a partir de un sacrificio celebrado por los hermanos que la aleja de la cooperación tanto del Estado como de los movimientos antiestatales. Los refugiados son peligrosos porque su cultura es, bajo esta narrativa, violenta y perversa. En febrero de 2016 Žižek publicó un interesante artículo de divulgación en el que intenta mostrar que el miedo a los refugiados, en realidad es una fantasía que habla mucho más de Europa que de los refugiados. Aquí el filósofo esloveno combate la idea de esencializar al otro, ya sea para referirnos a él como monstruosidad o bondad absoluta. Cuando caemos en estos enfoques nos prevenimos a nosotros mismos de encontrarnos "con un vecino real y su específico modo de vida" (Žižek, 2016). Lo que deberíamos hacer, dice, es más bien mirarnos a nosotros mismos para encontrar la arbitrariedad y rareza de nuestras propias costumbres. Porque una forma de vida no es solamente un compuesto de valores abstracto sino algo que se manifiesta en el día a día, en las prácticas concretas: "como comemos y bebemos, cantamos, hacemos el amor, cómo nos relacionamos con las autoridades". "El punto no es, entonces, reconocernos en extraños, sino reconocer el extraño en nosotros mismos" (Žižek, 2016).

Esta es una mirada comprensiva hacia el otro, no cabe duda, pero nunca rompe con lo propio y lo ajeno. Lo que está en cuestión en el Žižek que mira al Islam en la figura del refugiado y no al calor de los atentados, es el carácter arbitrario de lo propio, pero no lo propio como condición de la existencia. Las prácticas diarias conforman una segunda naturaleza que, aunque se da a entender que por su arbitrariedad son contingentes, no necesariamente están expuestas a lo otro y, aún más, no deberían necesariamente exponerse. Por eso, en un

texto de 2015 Žižek insta a que la comunidad internacional presione a países como Arabia Saudita y Qatar a aceptar la llegada de muchos refugiados, porque ellos son más cercanos a éstos, por ser musulmanes, que Europa (Žižek, 2015b). Porque a fin de cuentas el modo de vida de los refugiados pondría en peligro el de los europeos y no debe ser -a sus ojos- un taboo defender la universalidad de ciertos valores, porque frente a los musulmanes “¿Debemos ser tolerantes si impiden a sus hijos ir a las escuelas públicas, si arreglan los matrimonios de sus hijos, si tratan brutalmente a los gays de entre sus filas?” (Žižek, 2015b) El argumento de Žižek intenta mostrar no sólo una esencia árabe o islámica, sino también una europea que, curiosamente, sería más comunitaria. Y si bien se acerca por un instante a la interesante idea de que “la humanidad debería prepararse para vivir de manera más “plástica” y nomádica” y que la “soberanía nacional deberá redefinirse radicalmente y ser inventados nuevos niveles de cooperación global” (Žižek, 2015b), todo parece ocurrir como si un determinado núcleo identitario europeo fuese atacado desde fuera, desde los lugares de la incivildad, por lo que de no establecer Europa ciertas reglas, la única alternativa -dice Žižek- es el barbarismo “lo que algunos llaman “choque de civilizaciones”” (Žižek, 2015b). A los refugiados se les debería, entonces, dar seguridad pero ellos deberán aceptar ser relocalizados por las autoridades europeas, así como respetar las leyes y las normas sociales de los Estados europeos. También se debería modificar el modelo de intervenciones militares y económicas para evitar trampas coloniales y finalmente, argumenta, debería haber un cambio radical en la economía que crea refugiados, porque el capitalismo hará pronto que también los griegos y otros europeos se unan a los refugiados africanos. Todo ello, claro está, para proteger una forma de vida europea, que Žižek imagina profundamente tolerante, plural y moral. Aunque sería válido preguntar si el capitalismo brutal no sólo nace en Europa, sino que es precisamente la condición de posibilidad algo como una forma de vida europea, que justamente por considerarse esencialmente superior moralmente, no puede más que ser fundamentalmente racista.

El punto central es qué hacer con el conocimiento de la arbitrariedad de las normas, para seguir en el léxico de Žižek, sobre las que se ha construido nuestra realidad subjetiva individual y colectiva cuando atendemos al hecho de ellas también éstas son precarias en términos espacio-temporales. No solo hay arbitrariedad sino también variación y flujo incapturable que sólo nos deja expuestos a lo común. El extraño que hay en mí también entra en una zona de indistinción respecto a la extrañeza del otro, donde se abre necesariamente un tiempo-espacio común e inapropiable. Es en ese espacio de inapropiabilidad donde Jacques Derrida nos invitaba a jurar “no tengo más que una lengua y no es la mía, mi lengua “propia” es una lengua inasimilable para mí. Mi lengua, la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua del otro” (Derrida, 2009: 39). En esa exposición es donde encontramos la verdadera posibilidad de la co-existencia aquella que hace del huésped

uno más, uno tan singular como yo, capaz de participar no sólo como un ente exótico que hemos aprendido a tolerar, sino como un ser capaz de decidir sobre las condiciones mismas sobre las que se da la co-existencia⁸. Es muy probable que Europa no esté a la altura de las circunstancias, que lo que aflore finalmente, a partir del secularismo, pero también del fundamentalismo cristiano y del fascismo que perviven en el continente con cada vez más fuerza, sea una legislación que asegure el carácter de lo propio imaginario. Ya se han abierto las puertas para la transferencia obligada de los refugiados a Turquía, se han levantado muros que intentan velar por la seguridad frente a la amenaza terrible de la alteridad radical de los árabes y el Islam. En ese despliegue de fuerza también habrá intercambios, confusión de identidades y, quizá, algún tipo de pensamiento capaz de dar un nuevo sentido a Europa y al Islam.

El concepto de refugiado debe aquí ocupar un lugar central, tal como lo hizo desde la segunda guerra mundial, no solo para referir a la catástrofe de un grupo de seres humanos condenados a la hostilidad de naciones extranjeras, sino también para dar cuenta de una potencia de indeterminación que el refugiado instala en lo común y que es paradigma de un orden imaginario que altera sustancialmente conceptos como los de nación, Estado o pueblo. En un texto intitulado *Más allá de los derechos del hombre* Agamben ha intentado recuperar la figura del refugiado como una forma ejemplar de la vida contemporánea, retomando la reflexión de la pensadora política más importante del período de post segunda guerra, Hannah Arendt. El refugiado aparece aquí como un concepto límite porque indica la insuficiencia de los derechos humanos para enfrentar situaciones en las que el Estado-nación, garante de su cumplimiento, es precisamente el problema y no la solución. Esto, porque los derechos son el medio por el cual los humanos quedan ligados a la soberanía estatal desde su condición biológica y no política. Es el nacimiento [*natio*] mismo el que nos hace ingresar en el relato soberano, constituyendo el dispositivo de la nación [*natio*], pero ¿qué ocurre cuando millones de personas se desplazan a un lugar dejando atrás su relación con un Estado pero sin pertenecer a otro Estado? “Si el refugiado representa, en el orden jurídico del Estado-nación -dice Agamben-, un elemento tan inquietante es, sobre todo, porque al romper la identidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad, pone en crisis la ficción originaria de la soberanía” (Agamben, 2010: 26). Lo que se resquebraja con la figura del

⁸ Tariq Modood expresa esta idea de la siguiente manera: “Ser ciudadano, es tener derecho no sólo a ser reconocido sino, también, a debatir los términos del reconocimiento” (Butler, 2010: 194).

refugiado es la trinidad conformada por el Estado, la nación y el territorio, exponiendo una condición cada vez más común entre los humanos.

Por lo mismo, el refugiado abre el terreno a nuevas formas de pensamiento y quizá sea la propia Europa, por su relevancia en la conformación misma de la idea de Estado-nación, como por la evidente crisis identitaria a la que la exponen los refugiados árabes y musulmanes, donde una mirada diferente puede empezar a germinar. Agamben plantea, en esta línea, que una posible salida sea comenzar a imaginar nuestras comunidades políticas menos a partir del concepto del ius ciudadano y más a partir del de *refugium* del individuo. Una comunidad en la que sea el flujo de la llegada, la permanencia y el éxodo (no lineales, sino como posibilidades) las que rijan el sentido de la experiencia común. Esto no solo borraría la identificación entre nacimiento y nación (condición biológica y destino político), sino también horadaría la noción misma de territorio, haciendo de cada lugar y cada comunidad una cinta de Moebius, donde interior y exterior se indeterminan uno al otro. “En este nuevo espacio, las ciudades europeas, al entrar en unas relaciones de extraterritorialidad recíproca, volverían a encontrar su antigua vocación de ciudades del mundo” (2010: 29). En ellas, cada humano se sabría refugiado, expuesto a los otros en el hábito de la imaginación común.

Žižek critica a los liberales de izquierda por su llamado a Europa a que abra solidariamente sus puertas a los refugiados, porque sabe que a fin de cuentas este es un mecanismo populista que busca capturar votos a sabiendas de que en realidad esto no ocurrirá (Žižek, 2015b). Por ahora Žižek tiene razón en este punto, pues ni con la izquierda liberal ni con el orientalismo secular esta es una posibilidad. Ello sólo se abrirá en el horizonte cuando emerja, de la catástrofe que es Europa, una nueva forma de vida imposible de ser capturada desde el nacimiento por la soberanía.

Referencias

- Agamben, G. (2010). Medios sin fin. Notas sobre la política, Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011). Desnudez. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Avnery, U. (2006, septiembre 23). “Muhammad's Sword”. Extraída el 30/III/2016 desde <http://zope.gush-shalom>.

org/home/en/channels/avnery/1159094813/

- Barlas, A. (2002) "Believing Women" in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, Austin: University of Texas Press.
- Butler, J. (2010). Marcos de guerra. Las vidas lloradas, Madrid: Paidós.
- De Libera, A. (2000). Pensar en la Edad Media, Barcelona: Anthropos Editorial.
- De Libera, A. (2006). La filosofía medieval, Valencia: Universitat de València.
- Derrida, J. (2009). El monolingüismo del otro. O la prótesis del origen, Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Freud, S. (2014). Moisés y la religión monoteísta, Buenos Aires: Editorial Losada.
- Hintington, S. (2001). El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, Buenos Aires: Paidós.
- Jalal al-Azm, S. (2002). "Islam, laicidad y Occidente", pp. 13-18. En El Islam. Más que una religión, Santiago: Editorial Aún Creemos en los Sueños.
- Manço, U. (2004). "Introduction: musulmans et islam en Occident, révélateurs des limites du pluralisme culturel démocratique?", pp. 12-30. En Manço, U. (ed.), Reconnaissance et discrimination : présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord, Paris: L'Harmattan.
- Mohsen, A. (2015, enero 9). "La solidaridad idiota". Extraída el 29/III/2016 desde <http://www.fundacionalfanar.com/la-solidaridad-idiota/>
- Qutb, S. (2007). Justicia social en el Islam, Córdoba: Editorial Almuzara.
- Said, E., (2002). Orientalismo, Barcelona: Editorial Debate.
- Said, E. (2006). Freud y los no europeos, Barcelona: Global Rhythm Press.
- Traverso, E. (2013). El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador, Valencia: Universitat de València.
- Wadud, A. (1999). Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, New York: Oxford University Press.
- Žižek, S. (2015). Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas. Barcelona: Herder.
- Žižek, S. (2015b) (2015, septiembre 9). "We Can't Address the EU Refugee Crisis Without Confronting Global Capitalism". Extraída el 31/III/2016 desde <http://inthesetimes.com/article/18385/slavoj-zizek-european-refugee-crisis-and-global-capitalism>
- Žižek, S. (2016, febrero 29). "What our fear of refugees says about Europe". Extraída el 30/III/2016 desde <http://www.newstatesman.com/politics/uk/2016/02/slavoj-zizek-what-our-fear-refugees-says-about-europe>