



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL “TERRORISTA ISLÁMICO”: UNA APROXIMACIÓN A LA CONSTRUCCIÓN  
DE LA FIGURA DEL ENEMIGO POLÍTICO EN OCCIDENTE

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO  
DE:  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA  
AGATA PAWLOWSKA

TUTOR  
DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DR. STEFAN JOSEF GANDLER, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO  
DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, MAYO 2021



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Mojej Mamie, dziękując za miłość, troskę i wsparcie*

*Tacie, Babci i rodzinie*

*A mis maestros y amigos*

## *Índice*

<b>Introducción</b>	1
<b>1. Fuentes filosóficas</b>	13
1.1. Desde dónde pensamos	13
1.2. Pensamiento, comprensión y crítica	29
<b>2. Violencia y el problema de la definición del terrorismo</b>	36
2.1. Violencia y el poder de nombrar	36
2.2. Análisis crítico de las definiciones de terrorismo	48
2.3. La figura del “terrorista islámico”	61
<b>3. Hostilidad, sujeción e identidad</b>	73
3.1. El enemigo político	74
3.2. La cuestión del sujeto	86
3.3. Represión de las mujeres en los inicios del capitalismo	90
3.4. Desujeción emancipatoria	94
3.5. La imposibilidad de vivir sin enemigos en el capitalismo	99
<b>4. Antisemitismo e islamofobia. Una aproximación desde la Teoría Crítica</b>	107
<b>5. Construcción de la figura del “terrorista islámico” como enemigo en el discurso político occidental dominante</b>	131
5.1. ¿Qué es Occidente?	135
5.2. El terrorista islámico como fundamentalista	139

5.3. El terrorista islámico como espectro	146
5.4. El terrorista islámico como mal absoluto	153
5.5. El terrorista islámico como nuevo enemigo	158
5.6. La figura de la mujer musulmana en los discursos antiterroristas	167
5.7. Consideraciones resultantes	173
<b>6. Desigualdades e ira: hacia la comprensión de ciertos actos de violencia política como respuesta a la violencia estructural del capitalismo</b>	176
6.1. Las desigualdades	180
6.2. La ira	186
6.3. Islamofobia y narrativa sobre “el terrorismo islámico	192
<b>Conclusiones</b>	196

## Introducción

Sin duda, la complejidad y la extensión del tema que aquí tratamos nos desborda, por lo que quedamos satisfechos si logramos esbozar unas posibles líneas de reflexión en torno a la figura del enemigo político. En lugar de ofrecer una explicación o interpretación exhaustiva de la filosofía de algún filósofo en particular, nos damos la libertad de tomar las ideas o los fragmentos del pensamiento de una variedad de autores que consideramos esclarecedores para nuestra investigación. De esta manera creamos una constelación conceptual en torno a este tema. A la pregunta ¿Por qué pensar al “terrorista islámico” hoy desde México? Podemos contestar que pensar al “terrorista islámico” en el contexto actual significa reflexionar sobre la figura del enemigo en general en las sociedades capitalistas.

El objetivo de nuestro trabajo de investigación consiste en desarticular cierto tipo de discurso dominante en torno al tema del “terrorista islámico” en tanto enemigo, con objeto de mostrar lo que se oculta detrás de esta manera preponderante de narrar un aspecto de nuestra realidad política y social. Para conseguir este fin, revisamos –principalmente en su idioma original o cotejando las traducciones existentes con el original– varios discursos en torno a este tema pronunciados por los políticos occidentales que ocupan los puestos de poder más relevantes; ante todo nos ocupamos de las palabras de los presidentes estadounidenses, las cuales fueron citadas en periódicos, o transcritas en las páginas gubernamentales oficiales. Asimismo, analizamos varias –también en su mayoría en el idioma original– de las relativamente recientes –posteriores a la fecha de 11 de septiembre de 2001– publicaciones académicas en torno al terrorismo, las cuales dan forma al discurso usual sobre el tema y provienen de centros universitarios anglosajones. Además, leímos de

manera crítica *La rabia y el orgullo* de Oriana Fallaci, así como los textos de los autores franceses, los cuales abordan nuestro tema de estudio, ciertamente, de una manera menos convencional que los anteriores: Jacques Derrida, Jean Baudrillard y Alan Badiou. Para ejercer la crítica de esta manera preponderante de narrar y definir al “terrorismo” en general y al “terrorismo islámico” en particular, con la cual no concordamos, recurrimos, ante todo, a las siguientes fuentes: *El Capital* de Karl Marx, *Orientalismo* de Edward Said, *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer y *Las tesis sobre el concepto de la historia* de Walter Benjamin, así los textos seleccionados de Michel Foucault, Theodor Adorno, Bolívar Echeverría y Ramón Grosfoguel.

Nuestra perspectiva epistemológica, tal como la explicamos en el primer capítulo, que da expresada metafóricamente en la figura del “extraño”, quien asume un punto de vista crítico frente al mundo social en el que vive. Por tal punto de vista entendemos cierto acercamiento teórico a la realidad que es autoconsciente de los límites de las propias capacidades racionales y se caracteriza, además, por la actitud de asombro y sospecha frente a lo que aparenta ser obvio, cotidiano y transparente. El pensamiento crítico se describe en la investigación como fundamentalmente negativo, ya que consiste en el intento de la deconstrucción o desarticulación de las edificaciones ideológicas que impiden ver lo que ocultan. Así, valiéndonos de las ideas de Theodor Adorno, Max Horkheimer y Michel Foucault, cuya aproximación filosófica a las cuestiones que nos conciernen, pertenecientes a la dimensión de lo social y lo político, nos aportan herramientas teóricas de análisis que nos permiten pensar nuestro tema de investigación a mayor profundidad, críticamente y evitando muchos de los clichés que habitualmente surgen en torno al “terrorismo islámico”.

En el segundo capítulo, realizamos la deconstrucción de una definición de “terrorismo” cuya forma busca contar con un estatus ejemplar y que constituye la expresión de un modo común de definir este fenómeno en el mundo académico occidental. Sin embargo, tras dicha deconstrucción, constatamos la imposibilidad de formular una definición consensuada de este término, tarea que, incluso *a priori*, se presentaba inalcanzable. Así, mostramos distintas dificultades e inconvenientes vinculados con concretizar dicha definición, por un lado, mientras que, por el otro, presentamos los obstáculos resultantes de su eventual formulación. Frente a este impasse, proponemos abandonar el uso del término del “terrorismo”, indicando una serie de considerables desventajas en su uso, las cuales describimos a lo largo de la tesis.

Asimismo, nos damos cuenta que si en la forma más común de definir al “terrorismo” sustituimos el *definiendum* por algún mecanismo propio de la sociedad neoliberal –por ejemplo “precariedad laboral”– el *definiens* conserva su sentido, lo que aclara con bastante precisión tal mecanismo de la realidad capitalista. Conforme a este descubrimiento y basándonos en la argumentación que presentamos, defendemos las dos tesis siguientes: a) este tipo de definiciones describen de manera general el modo en que opera el capitalismo en su actual etapa histórico; y, b) tales definiciones constituyen en realidad la proyección en el enemigo de los elementos insostenibles del propio sistema, pues el enemigo es construido como reflejo del sistema.

Observamos que al delimitar el campo especialmente reservado para los fenómenos de violencia llamada terrorista, se refuerza una impresión falsa de que nuestra sociedad está constituida por las relaciones sociales e individuales armoniosas y, en general, pacíficas, mismas que llegan a ser perturbadas por los atentados terroristas. De esta forma, la



violencia fundamental y estructural propia de la sociedad capitalista, basada en las relaciones de explotación y opresión, se disimula y es proyectada en la figura del enemigo.

Partiendo de la tesis de que el “terrorismo islámico” como categoría y el “terrorista islámico” como un tipo humano constituyen una construcción de los discursos dominantes, basados éstos en ciertos eventos de violencia que reproducen y sostienen cierto tipo de poder, el cual es propio de las relaciones capitalistas de producción, interpretamos estas categorías como un *dispositivo islamóforo* que responde a las dificultades del capitalismo de perdurar sin la figura del enemigo. La manera de comprender el poder y la herramienta de *dispositivo* las tomamos de la filosofía de Michel Foucault. Podría parecer que la idea de poder derivada de los escritos marxistas que lo caracteriza, a grandes rasgos, como el dominio de una clase social sobre otra, es incompatible con la percepción foucaultiana que describe el poder como una compleja red estratégica, omnipresente –está en todas partes, viene de todas partes– y heterogénea, de relaciones de fuerza:

por poder hay que comprender [...] la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema [...] el poder viene de abajo; es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. Voluntad de saber*, México, Siglo XXI, pp.112, 114.

Sin embargo, pensamos que ambas visiones cuando menos no son incompatibles, siempre y cuando tengamos presente que para Marx el “sujeto” que ostenta el poder en la sociedad capitalista es el capital mismo en movimiento<sup>2</sup>, así que todo lo que emana de su imperativo de acumulación y subsume todos los aspectos del mundo humano puede interpretarse en clave foucaultiana. Las relaciones de fuerza que reflejan el movimiento del valor que se valoriza –la noción que explicamos a continuación– son omnipresentes, inmanentes –se generan en el cuerpo humano bajo la forma de la mercancía-fuerza de trabajo– y permean todas las dimensiones de nuestras vidas, produciendo a distinto tipo de sujetos, entre ellos a los dominadores y dominados.

En el tercer capítulo abordamos la cuestión del enemigo político desde la óptica del problema de la identidad. Siguiendo de manera crítica ya un clásico análisis de la relación amigo-enemigo elaborado por Carl Schmitt, reconocemos que esta distinción antagónica ha sido constituyente y distintiva de lo político siempre y cuando lo entendamos como propio de la dimensión del conflicto entre identidades colectivas diferentes. En este sentido, efectivamente, la capacidad de moldear las identidades, a partir de la constitución de relaciones de enemistad entre grupos, ha sido distintiva de la esfera política. Al definir al grupo enemigo establecemos una distinción y nos proporcionamos una demarcación, una identificación de *nosotros* mismos en oposición a *ellos* (nuestros enemigos).

En este tópico, defendemos la tesis siguiente: la determinación de la figura del enemigo desempeña una función doble, ya que, por un lado, genera la ilusión de una identidad sustancial y, por consiguiente, promete seguridad y sensación de “estar en casa” en un mundo esencialmente extraño, caracterizado por la alienación, donde lo primero no

---

<sup>2</sup> Karl Marx, *El capital*, t. I/vol. I, libro primero, México, Siglo XXI Editores, 2007, p. 188.

es posible; por el otro, el modo de vida del enemigo, distinto al nuestro, no sólo amenaza esta identidad, sino que además nos hace recordar —por el solo hecho de su alteridad— el carácter de artefacto humano de la propia identidad, aunque ciertamente sujeto a las circunstancias sociales e históricas concretas. En consecuencia y de manera contradictoria, la demarcación del enemigo político como aquello que otorga las condiciones de posibilidad para la producción de la identidad, así como la posibilidad siempre abierta de exterminarlo por su carácter de amenaza mortal a la propia identidad, coexisten en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, el reconocimiento de la alteridad del otro, de hacerse sin afán de destruirlo, posibilita ver nuestra identidad en términos más realistas: tal reconocimiento conllevaría el caer en cuenta de que la identidad no es un proceso “natural” y, por tanto, inevitable, sino un artefacto circunstancial que, al interior del capitalismo, se suma al resto de los elementos que hacen posible la reproducción de las relaciones de poder existentes.

Por otra parte, aquel que se nos aparece como enemigo —por ser extraño— concentra sobre sí la ira que en realidad debería dirigirse en contra de las relaciones capitalistas de producción, de cuya destrucción depende nuestra emancipación. Ésta puede llevarse a cabo cuando nos liberemos de las identidades a las que nos encontramos sujetos mediante un proceso que llamamos en la tesis la *desujeción emancipadora*. Este tipo de emancipación se realiza de manera negativa cuando, en un primer momento, el sujeto logra reconocerse reflexivamente como impotente, carente de agencia, cosificado y sujetado —“la libertad de la filosofía no es nada más que la capacidad para contribuir a dar voz a su falta de

libertad”<sup>3</sup>— para así crear las condiciones de posibilidad de una sujeción -otra, diferente a la impuesta, sea individual o colectiva. Cabe señalar que no es posible ni deseable concebir de antemano estas identidades -otras, ya que éstas surgen de manera plural en la propia praxis.

Concluimos este capítulo reconociendo, junto con Karl Marx y Theodor Adorno, que dentro de la sociedad instituida por las relaciones capitalistas de producción nadie, incluyendo a la así llamada clase empresarial o a las celebridades<sup>4</sup>, puede ser del todo feliz, debido a la cosificación y a la falta de agencia en un mundo sujeto a la dinámica propia de la ley del valor.<sup>5</sup> En el mundo capitalista todos los aspectos de la vida humana quedan subordinados al movimiento del valor cuyo objetivo consiste en incrementar su valor —valorizarse, por lo que vida de las personas de todos los estratos sociales queda sujeta a la circulación del dinero o capital. Quienes ocupan el papel de grandes empresarios, aunque así lo quisieran, no pueden renunciar a la acumulación del capital —no explotan a los trabajadores por ser moralmente malos, sino por el rol que desempeñan en la sociedad—, sin dejar de ser lo que son dentro de las relaciones sociales. Marx argumenta que lo más parecido al verdadero “sujeto” en esta sociedad es el capital:

Pero, en realidad, el *valor* se convierte aquí en el *sujeto de un proceso en el cual*, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza*. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización por tanto, *autovalorización*. Ha obtenido la cualidad

---

<sup>3</sup> Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, Akal, Madrid, 2014, p.28.

<sup>4</sup> En un video de una plataforma de noticias, se hace saber que el valor comercial de Kim Kardashian asciende a 780 millones de dólares, lo que pone de relieve la cosificación de una manera muy evidente. <https://edition.cnn.com/videos/fashion/2020/10/21/kim-kardashian-west-style-evolution-lon-orig.cnn/video/playlists/cnn-style/>, consultado 30 de septiembre de 2021.

<sup>5</sup> Ver: Karl Marx, *op.cit.*, pp.179-203.

oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro.<sup>6</sup>

Consecuentemente, la falta de libertad y agencia, y por ende, de felicidad, entendida ésta de manera clásica —tal como la describían Aristóteles y John Stuart Mill—; es decir como una vida de plenitud (un despliegue pleno y libre de todas las capacidades humanas), afecta a todos los integrantes de la sociedad de clases. Por ello, a pesar de que efectivamente los intereses de las clases sociales son antagónicos, el verdadero enemigo lo constituyen las instituciones que explotan a los trabajadores, pero que, en el sentido mencionado, oprimen a todos, si bien de forma desigual.

En el cuarto capítulo, titulado *Antisemitismo e islamofobia*, proponemos entender las actitudes islamofóbicas actuales a partir de las ideas propuestas por Theodor Adorno y Max Horkheimer en su ensayo *Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración*. Sostenemos que como antes ocurrió con los judíos, hoy también los musulmanes han ocupado el papel del enemigo paradigmático de la civilización occidental. La conversión de este colectivo en el grupo enemigo no es casual y obedece a la lógica interna del capitalismo, la cual necesariamente debe ocultar que son sus propias instituciones, violentas y represivas, las que causan miseria, sufrimiento e infelicidad generalizada en la población. Este encubrimiento dificulta que surjan los movimientos anticapitalistas. A su vez, para disimular el papel que juegan las relaciones capitalistas de producción, surge un enemigo al que se culpa y responsabiliza de las calamidades que él evidentemente no provoca, siendo él mismo víctima de ellas. La fuerza del descontento social se dirige contra él, culpándolo

---

<sup>6</sup> KarlMarx, *Ibid.*, p.188.

del malestar generalizado, en lugar de dirigirse contra el sistema, el cual, gracias a ello, queda inmune y puede seguir reproduciéndose sin mayores dificultades.

Suponemos que el mecanismo de la proyección falsa del que escriben Adorno y Horkheimer, el cual explicamos en el mismo capítulo, arroja luz sobre por qué se percibe a los musulmanes, particularmente los árabes, como sensuales y piadosos, por un lado, mientras que, por el otro, son vistos naturalmente violentos, perezosos e irracionales. Se trataría de proyectar en ellos nuestros anhelos, carencias y aquellos rasgos negativos que no reconocemos como parte de nosotros mismos.

Apuntamos que en el imaginario occidental, los musulmanes son representados como la negación de lo moderno y la ausencia de lo civilizado, simbolizando cierto tipo de vacío en general. Tal supuesto retraso civilizatorio y tal resistencia al progreso conllevan la sospecha de que también sean más cercanos a la naturaleza, y por ello, menos reprimidos por el proceso civilizatorio, ya que no tuvieron que asumir el costo del progreso con la renuncia al “sexo, lo animal, lo extraño”.<sup>7</sup>

En el capítulo cinco, *Fabricación del “terrorista islámico” como enemigo en el actual discurso político occidental*, explicamos el significado del concepto “Occidente”, recurriendo a las reflexiones de Bolívar Echeverría sobre la “blanquitud” y a la crítica de eurocentrismo propuesta por Aníbal Quijano y Walter Mignolo. Posteriormente, apuntamos que al “terrorista islámico” se lo representa también como un “fundamentalista”, cuyos estallidos de violencia amenazan los fundamentos de la civilización occidental. Sin embargo, resaltamos, como en contrapartida, que existe también un fundamentalismo occidental o eurocéntrico, haciendo notar que el calificativo

---

<sup>7</sup> *Ibid*, p.94.

“fundamentalista” constituye un rasgo distintivo de algunas sociedades occidentales que es proyectado a su enemigo.

A continuación, sostenemos que el “terrorismo islámico” se ha constituido en el discurso político estadounidense como un enemigo espectral, lo que resulta conveniente al poder, ya que, dada su constitutiva imposibilidad de definición, abre las puertas para la criminalización y represión de cualquier acción que sea percibida como una amenaza para la estructura de poder dominante. A partir de ello, argumentamos que el “terrorista islámico” es representado como la encarnación diabólica del mal, lo que dificulta un debate público crítico en torno al tema, debido a que éste no puede tener lugar si se ha emitido ya un juicio moral condenatorio. También observamos que al “terrorista islámico” se lo presenta como un enemigo nuevo, anteriormente desconocido, surgido a partir del 11-S, lo que disfraza el trasfondo propio del antiguo discurso orientalista que imponía al musulmán, particularmente al árabe, el papel del *otro inferior*. Esto es importante por el hecho de que tal discurso ha propiciado el que la población asuma con mayor facilidad el actual discurso antiterrorista, puesto que le resulta de algún modo familiar, ya que en realidad se trata de una continuación de los esfuerzos por dominar a Oriente y también proveer un sentido de superioridad a las identidades occidentales.

En el mismo capítulo dedicamos unas páginas a la reflexión crítica sobre el fenómeno de justificar y presentar positivamente las intervenciones bélicas en los países musulmanes por parte de Estados Unidos y sus aliados. Se trata del argumento que sostiene que tales intervenciones son moralmente justificables, ya que buscan la liberación de sus poblaciones oprimidas, particularmente la de sus mujeres, víctimas carentes de agencia y desprovistas de todas las supuestas libertades de las que gozan las mujeres occidentales, y

la instauración del único sistema de gobierno aceptable que es la democracia liberal occidental. En la última parte de este apartado indicamos que el proceso de construir al “terrorista islámico” como enemigo cumple con los cinco indicadores que formulan Green y Bogard en el artículo *The making of friends and enemies: assessing the determinants of international identity construction*<sup>8</sup> como constantes en el proceso de convertir a un colectivo en enemigo político: la oportunidad histórica, la credibilidad empírica, la debilidad de las interpretaciones alternativas, prominencia y credibilidad de los agentes que imponen la nueva narrativa y, por último, fomentar una imagen propia favorable y superior entre su audiencia. Esto es, las narrativas sobre el “terrorismo islámico” surgen dentro de la *oportunidad histórica* en el sentido que el espacio para el enemigo de occidente se encuentra vacío después de la caída del telón de acero y el 11 de septiembre de 2001 en que tienen lugar los atentados a las Torres Gemelas en Nueva York, lo que fortalece la *credibilidad empírica* de la narración sobre el “terrorismo islámico”. Las *interpretaciones alternativas* de este evento que irían más allá del “terrorismo” escasean y las personas que ocupan puestos de más credibilidad en política, academia y medios de comunicación refuerzan esta interpretación de los hechos. Asimismo, la representación de este enemigo como intrínsecamente malo, irracional y anti-moderno, refuerza la apariencia que los occidentales son moralmente buenos, civilizados y racionales.

Para concluir, observamos que las desigualdades sociales hacen visible la estructura social basada en la explotación. Cuando tales desigualdades llegan a ser percibidas como injustas, despiertan los sentimientos de ira en su contra. Esta ira colectiva

---

<sup>8</sup> Green, M. & Bogard C., "The Making of Friends and Enemies: Assessing the Determinants of International Identity Construction", *Democracy and Security*, 2012, 8:3, 277–314, DOI: 10.1080/17419166.2012.715469, consultado 30 de septiembre de 2018.



–sentimiento que surge frente a la realidad política y social percibida como injusta y busca detener los mecanismos que causan estas injusticias– que tiene la potencialidad de dar inicio a las acciones de oposición al sistema, a menudo resulta capturada y capitalizada por las organizaciones consideradas fundamentalistas, mediante sus narrativas basadas en la relación antagónica “nosotros-enemigos”, las cuales ocultan el fondo del origen del malestar y redirigen este sentimiento hacia el blanco equivocado.

## Capítulo I

### Fuentes filosóficas

#### 1.1. Desde donde pensamos

Nuestra investigación encuentra sus fuentes principalmente en la intersección de dos corrientes de pensamiento: la Teoría Crítica —ante todo se trata de Theodor Adorno y Max Horkheimer— y la filosofía de Michel Foucault. El recurso de *dispositivo* y las pautas para el análisis del discurso propuestas por Foucault, por un lado, y la crítica del capitalismo y del antisemitismo, realizada por los integrantes de la Escuela de Frankfurt, por el otro, son nuestras guías en el camino hacia una propuesta crítica para la comprensión y la interpretación de la figura del “terrorista islámico”, entendido como una construcción islamófoba. Adicionalmente, recurrimos en ciertos puntos específicos a la crítica del eurocentrismo elaborada por algunos pensadores representativos de las teorías decoloniales como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo y Santiago Castro-Gómez.

A pesar de las tensiones teóricas relevantes que existen entre estas maneras de pensar, nos parece que las confluencias de ciertas propuestas articuladas dentro de estas teorías filosóficas nos permiten investigar nuestro tema desde una perspectiva crítica y teóricamente relevante. En cuanto a la relación intelectual entre Foucault y Adorno, ambos llegan a expresar, aunque tardíamente, un mutuo reconocimiento. Adorno escribe —aunque sin mencionar directamente a Foucault, pero sí al estructuralismo francés—: “Tomemos el caso de un fenómeno reciente del pensamiento social, el estructuralismo francés y que ha influido muy fuertemente en el pensamiento sociológico (espero poder realizar un

seminario sobre esta escuela dentro de dos semestres.<sup>9</sup> Mientras que Foucault afirma directamente: “Si hubiera estado familiarizado con esa escuela, si hubiera sabido de ella (...), no hubiera dicho tantas tonterías como dije y hubiera evitado muchos de los rodeos que di al tratar de seguir mi propio y humilde camino –mientras que la Escuela de Frankfurt ya había abierto avenidas.”<sup>10</sup> Una minuciosa reconstrucción del pensamiento de los autores mencionados no constituye nuestra preocupación principal, sino que nos interesa la aplicación de las ideas y las herramientas teóricas que se elaboran dentro de estas corrientes para la comprensión de nuestra materia de estudio.

Consideramos que nuestra investigación no se realiza desde la posición hegemónica, gracias a la consciencia de nuestro propio habitar en una periferia doble, pues se refiere a la dimensión de lo intelectual y de lo material –que da cuenta de nuestra ubicación en el espacio. Esta condición alude a la ubicación periférica, en relación con los discursos dominantes de saber-poder, de las filosofías que nos inspiran, así como al hecho de nuestro propio habitar en la geografía periférica: América Latina y Europa Oriental. En este último lugar, nos encontramos además en la conjunción de tres dimensiones temporales que abarcan al socialismo, su derrumbe a partir del año 1989 con la consecuente transición al capitalismo y ya el capitalismo establecido, en relación con los centros de poder-saber. Al elaborar nuestro pensamiento desde la consciencia de su ubicación en la periferia<sup>11</sup>, nuestras experiencias de exclusión, opresión y marginalización nos abren la posibilidad de distanciarnos de la perspectiva intelectual dominante y así buscar generar una investigación

---

<sup>9</sup> Theodor Adorno, citado por Santiago M. Roggerone, "Theodor W. Adorno y Michel Foucault: Dos modos de la crítica", *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* Volumen 10, N° 32, 2015, p.5.

<sup>10</sup> Michel Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La Marca, 2003, p. 110; citado por Santiago M. Roggerone, *op.cit.*, p.5.

<sup>11</sup> Donna Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3. Autumn, 1988, pp. 575–599.

que no reproduzca el *status quo* de las relaciones de poder existentes. Con la “consciencia de nuestra ubicación en la periferia” nos referimos al hecho de elegir este fragmento específico de nuestra circunstancia, y no cualquier otro, como el horizonte para constituir nuestra subjetividad y nuestro pensamiento. Aunque sabemos que ya no hay un “afuera” absoluto del capitalismo, estamos de acuerdo con el pensador argentino Walter Mignolo cuando defiende la existencia de:

Muchas instancias de exterioridad: no es el afuera ontológico, sino el afuera conceptual creado por la misma retórica de la modernidad (el lenguaje árabe, el lenguaje aymara, la religión islámica, los conceptos indígenas de organización social y económica, etcétera). La exterioridad, el “afuera” de la modernidad es precisamente lo que la retórica de la modernidad construye (inventa, crea, etc., como las armas de destrucción masiva o las investigaciones nucleares de Irán para “hacer el mal”) debe ser conquistado, colonizado, dominado y convertido en los principios del progreso y de la modernidad; o bien eliminado.<sup>12</sup>

“Occidente”, entendido como un atajo terminológico para referir cierta manera de pensar dominante, es definido por Mignolo como un lugar de la epistemología hegemónica que se considera a sí mismo superior en cuanto a la dimensión racial, religiosa, filosófica y científica a todo lo que categoriza como no-occidental, por lo que, al asumirse como el punto de referencia universal, es “la única región geohistórica que es a la vez parte de la clasificación del mundo y la única perspectiva –*locus* de enunciación– que tiene el privilegio de contar con las categorías de pensamiento desde las que describe, clasifica,

---

<sup>12</sup> Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica, retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2010, pp.42-32.

comprende y hacer progresar al resto del mundo.”<sup>13</sup> Sobre este punto, regresaremos más adelante.

El hecho de habitar intelectualmente la periferia implica desde la perspectiva decolonial cierto privilegio epistémico, posible gracias al hecho de ocupar un lugar marginado en el sistema capitalista. Desde este lugar se puede ofrecer, potencialmente, una visión más comprensiva de las injusticias del poder sistémico, ya que el privilegio alimenta “la incapacidad de ver a aquellos que no lo comparten”,<sup>14</sup> mientras que las experiencias de la marginación posibilitan hacer visibles las prácticas de exclusión y dominio estructurales; es decir que develan el capitalismo en su faceta más injusta. Por supuesto, no todos los grupos marginados ocupan este lugar cognitivo privilegiado, así como no todos los habitantes de Occidente tienen que estar excluidos de la posibilidad de pensar desde las experiencias de la exclusión, tal como escribe Quijano: “Cuando se trata del poder, es siempre desde los márgenes desde donde suele ser más visto.”<sup>15</sup>

A los saberes hegemónicos que se asumen como políticamente neutrales, objetivos y universales, pretendiendo ser elaborados desde “ningún lugar”, desde la “mirada de ninguna parte”, contraponemos nuestro pensamiento desde los márgenes de las relaciones de poder-saber, desde los cuales podemos analizar de una manera distinta el centro imaginario que las sustenta. En torno a esta misma temática, Adorno escribe que “el nuevo comienzo a partir de un pretendido punto cero es la máscara de un olvido forzado; la

---

<sup>13</sup> Walter D. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007, p.17.

<sup>14</sup> Chandra Mohanty, *De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas*, p.421, en Liliana Suárez Nava y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.) *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los Márgenes*, pp.404-467.

<sup>15</sup> Aníbal Quijano, *op.cit.*, p.95.

simpatía con la barbarie no le es ajena”.<sup>16</sup> Por su parte, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha denominado esta estrategia de dominación de los grupos privilegiados sobre las poblaciones subalternas como la *hybris* del “punto cero”.<sup>17</sup> Los que sostienen que miran el mundo desde este “no lugar” neutro, ocultan bajo la apariencia de un discurso universalista abstracto, objetivo y verdadero, carente de las coordenadas espacio-temporales, el hecho de que su perspectiva también surge de unas coordenadas empíricas específicas y arranca de lo local y particular, lo que sirve como una estrategia de posicionamiento social. En cuanto a la *hybris* que según los antiguos pensadores griegos supone la ilusión de la inmortalidad que tienen algunos hombres cuando quieren llegar a ser como dioses, aquellos que presentan su punto de vista como carente de lugar de enunciación; esto es, de las condiciones espaciotemporales, se caracterizan por la misma *hybris*<sup>18</sup> —pretenden ocupar el lugar divino con la omnisciencia que lo caracteriza, posicionándose desde la perspectiva de un observador neutro.

La metáfora del centro y las periferias en la que de cierta manera nos posicionamos es sólo una herramienta metodológica, ya que no corresponde a los lugares fijos en los entramados de poder, sino que expresa nuestras intuiciones básicas en torno a los cambiantes espacios de inclusión/exclusión con respecto de los beneficios que ofrece el capitalismo a un pequeño grupo privilegiado. Consideramos que la configuración centro/periferia no es de ninguna manera natural, fija ni dada, sino que constituye un efecto del poder centralizador que fabrica las regiones que así denomina en su discurso y las materializa como centrales o periféricas. Así que, al emplear este vocabulario, es

---

<sup>16</sup> Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, p.76.

<sup>17</sup> Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p.14.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p.19.

importante tener presente que lo periférico para el discurso dominante puede constituir lo no-periférico si es visto desde alguna otra perspectiva. Sin embargo, también podemos reapropiarnos conscientemente de la denominación “periferia” para emplearla con el objetivo de referir el modo de vivir y pensar resistente a los modos y categorías convencionales—tratándose del pensamiento que “consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común”<sup>19</sup>—, provenientes del imaginado “centro”, cuyo reverso es constituido por lo periférico.

Otra característica de nuestro análisis es su estatus fronterizo, ya que, aunque por un lado nuestras subjetividades y nuestros pensamientos están contruidos desde los discursos periféricos, también, de manera inevitable, los discursos hegemónicos nos atraviesan y constituyen, debido a que estamos situados dentro de un contexto institucional excluyente, normalizante y disciplinario de la universidad, entendida como el centro de la reproducción social de las relaciones de saber-poder. Nuestro adiestramiento para convertirnos en sujetos dóciles, afectados por el discurso hegemónico universalista se realiza mediante —en palabras de Foucault— “mecanismos sociales ficticios, artificiales, de carácter casi teatral (las relaciones jerárquicas, los ejercicios universitarios, el tribunal de los examinadores, todo el ritual de la evaluación)”.<sup>20</sup> Pese a todo, nuestra resistencia a este dominio se realiza también desde este mismo espacio que de cierta manera la permite y nos otorga herramientas para realizarla.

---

<sup>19</sup> Walter Dignolo, *La idea de América Latina*, p. 32.

<sup>20</sup> Michel Foucault, “A conversation with Michel Foucault” (Entrevista con J.K. Simon), *Partisan Review*, vol. 38, núm. 2, abril–junio de 1971, pp. 192–201 en Michel Foucault, *Estrategias de poder, Obras esenciales*, Volumen II, Barcelona, Paidós, 1999.

Para ubicarnos adecuadamente dentro de los entramados de poder, necesitamos tener presente que dentro de las estructuras de dominio, quienes asistimos a las universidades mexicanas, operamos desde, en cierto sentido, las posiciones hegemónicas respecto de los grupos excluidos de la experiencia universitaria. Asimismo, como integrantes de estas mismas universidades, nos encontramos en una posición aparentemente subordinada frente a los que se sitúan dentro de los centros de estudio anglosajones que ocupan los primeros lugares en los *ratings* de las mejores universidades del mundo.<sup>21</sup> Además de esta primera distinción entre lo dominante y lo dominado que nos constituye en el ámbito intelectual, existe por supuesto una compleja imbricación de las categorías como “raza”, “género”, “clase”, “nacionalidad”, “edad”, “corporalidad”, etc., mismas que intervienen en la constitución de nuestras subjetividades. Asumimos una posición cambiante en las relaciones de poder que depende de una compleja red de categorías y, en este sentido, “dependiendo del contexto, un individuo puede ser opresor, miembro de un grupo oprimido o simultáneamente el opresor y el oprimido”.<sup>22</sup>

Gracias a nuestra ubicación explícita en la frontera y la toma de consciencia sobre este lugar, vivimos la contradictoria experiencia propia de ambos lados de esta división imaginaria entre lo dominante y lo dominado, lo incluido y lo excluido. Al situarnos de manera consciente en este espacio fronterizo contestamos a la exigencia que planteaba Foucault como una condición de la posibilidad del pensamiento crítico: “debemos escapar de la disyuntiva ‘afuera-adentro’; hay que colocarse en las fronteras”.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Carlo Emilio Piazzini, “Conocimientos situados y pensamiento fronterizos: una relectura desde la universalidad”, *Geopolíticas(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, vol. 5, núm. 1, 2014, p.29.

<sup>22</sup> Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. London, Routledge, 1990, p.225.

<sup>23</sup> Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, *Actual*, No. 28, 1994, pp. 1–18. Versión electrónica, p.14.



Al interpretarnos como habitantes de la periferia, pero, a la vez, de cierto centro, estando conscientes de lo hegemónico que trastoca nuestras identidades, situamos nuestra condición fronteriza en la figura del “extraño”, quien todavía a veces dispone de la capacidad de asombro<sup>24</sup> para experimentar el extrañamiento y la perplejidad frente a lo que puede parecer cotidiano y familiar, debido a que ha sido naturalizado en el discurso y en la experiencia, y por ello suele ocultarse a las interrogaciones de una reflexión crítica.<sup>25</sup> El extraño –para el filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel– es un ser contradictorio, a la vez desapegado y distanciado, e involucrado y familiarizado en relación con la sociedad a la que ha llegado, lo que le permite pensar el mundo desde una perspectiva del extrañamiento que posibilita una verdadera cercanía a la realidad: “el extranjero es la cercanía de lo lejano”.<sup>26</sup> De acuerdo con Simmel lo que distingue a la posición del extraño es una tensión generada por estar al mismo tiempo cerca y distante. La cercanía radica en la consciencia de compartir “una naturaleza genéricamente humana”, mientras que el distanciamiento surge en el primer momento a partir de aquello que no se tiene en común, de no compartir los rasgos más específicos. Sin embargo, esta misma cercanía puede provocar el distanciamiento, cuando nos damos cuenta de que lo que consideramos como particular y específico para nuestro modo de relacionarnos, es en realidad general y propio de muchas personas.

---

<sup>24</sup> Aristóteles escribe en *Metafísica* A2 982c 12ss: “Los hombres llegaron precisamente por el asombro, tanto antes como ahora, a la filosofía.”

<sup>25</sup> En un estudio reciente publicado en el libro *Sigue la noche* de Barbara Engelking *et.al* sobre los actos de ayuda y de matanzas de los judíos en algunas partes de Polonia, la única regularidad que se podía encontrar entre la gente que escondía a los judíos en los pequeños pueblos fue que solían habitar las casas cerca del bosque, en las fronteras de su comunidad.

<sup>26</sup> Georg Simmel, *El extranjero. Sociología del extraño*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2012, p.21.

En algunos casos, la extrañeza más genérica o, cuando menos, la más insuperable, no se debe a la diversidad o incomprensibilidad de los elementos sino, precisamente, a que la similitud, la armonía y la cercanía se acompañan de la sensación de que estos rasgos no son propios de la relación particular sino que son algo más general, algo que potencialmente se da entre las personas, entre un número indeterminado de personas, de modo que le resta a la relación puntual todo carácter de inherente y exclusiva necesidad.<sup>27</sup>

Pensamos que la actitud de sospecha propia del extraño en su nuevo lugar de vida, caracterizada ésta por darse cuenta de “lo incoherente, incongruente y sólo parcialmente claro”<sup>28</sup> de su nueva realidad, es en un nivel más profundo una condición humana compartida por todos los que habitamos el mundo fetichizado que sólo en apariencia es claro, congruente y coherente, mientras que en realidad es contradictorio y, citando a Theodor Adorno, su “esencia sólo se deja conocer en la contradicción del ente con lo que él afirma ser.”<sup>29</sup> El forastero frecuentemente no comparte los supuestos habituales del grupo al que se incorpora, por lo que “pasa a ser, esencialmente, el hombre que debe cuestionar casi todo lo que parece incuestionable.”<sup>30</sup>

En este sentido Adorno nos dice que hoy, en nuestros propios hogares, no nos debemos sentir como en casa.<sup>31</sup> De manera figurada, la condición del extraño contesta a esta exigencia y encarna las tensiones entre las subjetividades del nativo y el extranjero. Su situación contradictoria refleja y hace visibles las contradicciones de la realidad. Gracias a su posición de ambigüedad en cuanto a las cuestiones de identidad y pertenencia, la figura

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p.25.

<sup>28</sup> Alfred Schutz, *El forastero. Ensayo de psicología social*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2012, p.31.

<sup>29</sup> Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, p.161.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p.32.

<sup>31</sup> Theodor Adorno, *Minima Moralia*, España, Taurus, 2001, p.36.

del extraño desnaturaliza las categorías y jerarquías tanto sociales como políticas, las cuales aparecen como naturales, y cuestiona con su presencia y reflexión los naturalizados artefactos culturales, políticos, sociales y económicos. El acto de negar la supuesta naturalidad de las relaciones de dominio y sus efectos, dirigido hacia la destrucción de la ilusión de su naturaleza eterna, posibilita oponer resistencia en su contra. En este contexto resulta esclarecedor tener presente que la “naturaleza” es una categoría social; esto es, lo que en el momento histórico dado es considerado como natural siempre está socialmente condicionado.<sup>32</sup> Por ello, ver las relaciones sociales que sólo aparecen como naturales, eternas y necesarias, y por ello imposibles de transformar, como un resultado meramente transitorio del capitalismo, abre la posibilidad de cambiarlas.

Uno de los papeles que puede desempeñar el extraño consiste en sentir y provocar el asombro y el extrañamiento frente a los aspectos del mundo social considerados como obvios, conocidos y familiares. En términos brechtianos, se trata del efecto *distanciador*<sup>33</sup>, el cual priva a los fenómenos sociales de su apariencia eterna, natural e inmutable, gracias a lo cual, lo cotidiano se descubre como un artefacto raro, sorprendente o curioso. El efecto distanciador del extrañamiento frente a la realidad permite acercarse a ella desde la perspectiva del análisis y de la crítica de la fetichización, lo que posibilita su cambio desde la forma de la subjetividad recuperada, aunque sea de manera efímera.

Karl Marx describe al mundo fetichizado como un universo invertido, puesto de cabeza, falso. El fetichismo nos hace creer que la forma mercantil compuesta de valor de cambio –relación cuantitativa para el intercambio– y valor de uso –el que satisface las

---

<sup>32</sup> György Lukács, *Historia y consciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969, p. 101.

<sup>33</sup> Bertolt Brecht, *Escritos sobre teatro*, Barcelona, Alba, 2013, p.83.

necesidades humanas— es natural, eterna e incuestionable. No obstante, Marx señala que eso es incorrecto, ya que “un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía sería una *contradictio in adiecto* (contradicción entre un término y su atributo)”.<sup>34</sup> En el mundo fetichizado, la relación entre las personas y las cosas producidas por ellas se invierte. Los trabajadores se convierten en cosas sometidas a la forma mercantil de los objetos subjetivizados que ellos mismos fabrican —el dinero, el capital, las máquinas.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productores del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existentes al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* (tomar una cosa por otra) como los productores del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales.<sup>35</sup>

Debido al fetichismo, no sólo la forma mercantil, sino todas las formas actuales de las relaciones sociales son vistas como una realidad permanente y natural. Sin embargo, la fetichización de nosotros mismos y de nuestro mundo no es un hecho acabado, sino un proceso incompleto que se está realizando en el presente, una constante lucha por parte del capitalismo para seguir constituyéndose a sí mismo.<sup>36</sup> Este carácter inconcluso del proceso en cuestión crea las condiciones de posibilidad para recuperar nuestra subjetividad negada, pero a la vez, pone en duda la existencia de algún grupo —en este sentido privilegiado— que

---

<sup>34</sup> Karl Marx, *El capital*, t. I/vol. I, libro primero, p.45.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.88.

<sup>36</sup> Cfr. John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Venezuela, Vadell Hermanos Editores, C.A., 2005.

se encuentre en los márgenes todavía no fetichizados del capitalismo –sea el Partido Comunista para Lukács, los intelectuales para Horkheimer o el “sustrato de los proscritos los extraños” para Marcuse<sup>37</sup>. Ante ello, nosotros consideramos que el movimiento de antifetichización, esto es, el recuperar la subjetividad que nos ha sido negada y arrancada, es una posibilidad latente para todos los que estamos sujetos a las relaciones capitalistas de producción y sus contradicciones. Ello no implica que, efectivamente, puede ser que algunos –según Adorno, serían los que no se adaptan del todo a las normas vigentes– se encuentren en una posición un poco menos desventajosa en cuanto a este tema, pudiendo percatarse de las contradicciones internas existentes dentro de las relaciones sociales capitalistas, desde las cuales pueden ver la falsedad de este sistema socioeconómico:

A aquellos que han tenido la dicha inmerecida de en su composición espiritual no acomodarse por entero a las normas vigentes –una dicha que bastante a menudo tienen que expiar en su relación con el entorno– cumple expresar con esfuerzo moral, por procuración por así decir, lo que la mayoría de aquellos para los que lo dicen no son capaces de ver o, para hacer justicia a la realidad, se prohíben ver.<sup>38</sup>

Al cuestionar lo fijo y ahistórico de las relaciones de poder –el estar unidos por “los mismos mitos que nos gobiernan sin darnos cuenta”<sup>39</sup>– la figura del extraño provoca una ruptura en la apariencia acabada del mundo social, posibilitando la toma de consciencia sobre la existencia de sus contradicciones y las *realidades-otras*, así como la consecuente acción de transformación. La ruptura que puede introducir el extraño en la configuración de

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 93.

<sup>38</sup> Adorno, *Dialéctica Negativa*, p. 49.

<sup>39</sup> Luis Althusser, *Por Marx*, p. 139, citado por Tomás Gutiérrez Alea, *Dialéctica del espectador*, Ciudad de la Habana, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1982., p. 78.

la realidad podría impedir que los sujetos que lo observan se sigan adaptando a su entorno como con algo natural y, a partir de la ruptura en el proceso de identificación y gracias al efecto de distanciamiento, se den cuenta de que su entorno social es también circunstancial y no necesario; luego, posible de cambiar.

El extraño, mediante su evidente diferencia que lo distingue como tal, en su papel del otro, cuestiona el proceso de naturalización de las identificaciones, el cual oculta la condición de artefacto de dichas identificaciones, aunque claramente tampoco se trata de una realidad social fortuita y azarosa<sup>40</sup>, sino del artefacto materialmente condicionado. Sin embargo, el acto de categorización o identificación de un sujeto como extranjero puede desarmar el potencial subversivo de esta figura, ya que de alguna manera lo incluye en las relaciones de poder establecidas como un elemento más de su campo –incluso si se trata de un “exterior constitutivo” de alguna manera ubicado “dentro” de la sociedad. A pesar de ello, este potencial de resistencia que el extraño puede llegar a oponer al poder dominante no se anula del todo, ya que, como sostiene Foucault, “donde hay poder, hay resistencia”.<sup>41</sup> No se trata de una resistencia exterior a las relaciones de poder que apuntaría a la posibilidad de una vida fuera de estas relaciones productivas y constitutivas del sujeto, puesto que este lugar externo no existe:

Respecto del poder no existe un lugar de gran Rechazo –alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay *varias* resistencias que

---

<sup>40</sup> Aquí nos resulta esclarecedor recordar el análisis de John Stewart Mill sobre el origen de las formas del gobierno político escrito en *El gobierno representativo* donde el autor sostiene que la organización política no brota de manera espontánea del mundo natural como si fuera una planta, pero tampoco surge como el resultado de la voluntad humana incondicionada que la inventa a modo de una máquina a partir de una planeación previa, sino que responde a las condiciones materiales existentes.

<sup>41</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*. p.116.

constituyen casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, interesadas o sacrificiales: por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder.<sup>42</sup>

Lo que entra en juego en la figura del extraño es la posibilidad de una estrategia de resistencia “coextensiva y contemporánea”<sup>43</sup> al poder que consiste en oponerse a ser gobernado de una manera concreta, dada de antemano y representada como verdadera y única. Analizando las descripciones que hace Foucault de las relaciones de poder, nos damos cuenta de que su acercamiento se asemeja mucho a la manera en la que podemos describir el circular del capital que subsume la realidad humana a la ley de valor.

Así, el extraño es un sujeto en proceso de devenir, visiblemente inacabado dentro de cierto marco de poder, ya que sus “faltas”, sea en el lenguaje, el comportamiento, el modo de ser habitual, son reconocibles a primera vista. Por ello, de alguna manera, el sujeto situado en la condición del otro se encuentra en el devenir de una fragmentaria y transformadora *desujetación*, con lo que hace visible los campos de resistencia posibles en cada uno de nosotros. El extraño “arriesga su deformación como sujeto, ocupando esta posición ontológicamente insegura que plantea otra vez la cuestión: quién será un sujeto aquí”.<sup>44</sup>

La figura del extraño, desplazada desde y dentro de cierta realidad, con su mirada desde fuera y desde dentro a la vez, se encuentra en una posición que le posibilita revelar

---

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> Michel Foucault, “Non au sexe roi” (entretien avec B.-H. Lévy), *Le Nouvel Observateur*, no 644, 12-21 mars 1977, pp. 92-130.

<sup>44</sup> Judith Butler, *Qué es la crítica. Un ensayo sobre la virtud en Foucault*, en: VV. AA, *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008, p.167.

ciertas realidades de opresión que se representan como naturales y por ende son percibidas como imposibles de cambiar. El extraño, al no estar completamente modelado por el mundo administrado, todavía se le puede oponer a éste.<sup>45</sup> Sin embargo y reiterando lo escrito arriba, pensamos que esta posición del extraño en el ejercicio de la crítica no es exclusiva de algún grupo de intelectuales parias, sino que constituye una condición de posibilidad de crítica presente en cada uno de nosotros. Debido a que todos estamos fetichizados, pero nunca del todo, esta resistencia es factible: “somos subjetividades dañadas, pero no destruidas”.<sup>46</sup>

Hannah Arendt aborda la figura de paria ante todo en los libros *La tradición oculta*<sup>47</sup> y *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía*.<sup>48</sup> En este último, la biografía intelectual de Rahel Varnhagen (1771–1833), escritora alemana de origen judío y anfitriona de un salón literario en Berlín, Arendt describe dos figuras que solían asumir los judíos europeos: la de *parvenue* y la de paria consciente. Mientras que el primero busca asimilarse a la cultura dominante, intentando eliminar cualquier atisbo de diferencia frente al grupo mayoritario entre el que vive, la segunda figura implica el hecho de asumir de manera consciente las diferencias de la propia condición y convertirlas en una fortaleza y en un desafío hacia el orden existente. El paria consciente no puede vivir aislado, alejado de la sociedad, sino que necesita ser visible y reconocido como tal por otros, en su condición de diferente. En este

---

<sup>45</sup> Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, p.48.

<sup>46</sup> John Holloway, *op.cit.*, p.163.

<sup>47</sup> Hannah Arendt, *La tradición oculta*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

<sup>48</sup> Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, Leo Baeck Institute Jerusalem London, East&West Library, 1957.



sentido, el paria rechaza y a la vez afirma la esfera social que habita,<sup>49</sup> asumiendo el “deber de resistir la opresión”<sup>50</sup>:

El *parvenu* tiene que hacer un gran esfuerzo para insertarse en una estructura jerárquica torturante (con lo que paga con dolorosa exactitud el precio implacable que los demás tributan sin saberlo) [...], con el concepto de «paria consciente» –que definía la situación de los judíos emancipados[...]– el judío como tal debía convertirse en un rebelde, en representante de un pueblo oprimido que asocia su lucha con la lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa.<sup>51</sup>

Consideramos que la formación de sí mismos en un sujeto marcado por la extrañeza, inacabado en cuanto a su identidad, alejado y extraviado de sí<sup>52</sup>, podría ser un modo de sujeción –el proceso de devenir sujeto– que ofrece al sujeto así constituido la posibilidad de disponer de las estrategias de resistencia, prácticas de asombro y cuestionamiento. Foucault introduce el término *sujeción* para dar cuenta del devenir del sujeto en su papel de formador de sí mismo, pero siempre dentro de lo que el campo de poder define como posible, siempre en lo relativo a la ley.<sup>53</sup>

Asimismo, sostenemos que en la visibilidad explícita de la diferencia en cuanto al cuerpo, lenguaje y, en general, modo de ser del extraño, se encuentra el reflejo simbólico de una parte implícita de nuestras subjetividades: todos de alguna manera compartimos la

---

<sup>49</sup> Seyla Banhabib, “The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt’s Biography of Rahel Varnhagen”, *Political Theory*, Vol.23, No. 1, pp.5–24, Febrero, 1995.

<sup>50</sup> Hannah Arendt, *La tradición oculta*, p.59.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p.54 y siguientes.

<sup>52</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI Editores, 2007, p.8.

<sup>53</sup> Véase: *Ibíd.*

posibilidad de devenir extraños o, más bien, cobrar consciencia y explorar nuestra propia condición de extraños. La toma de esta posición frente a nosotros mismos nos puede convertir en sujetos conscientes de ser desplazados de nuestro inexistente origen, inacabados y capaces de tomar una actitud crítica de extrañamiento frente a lo que aparenta ser dado y natural. Con el término *actitud* nos referimos junto con Foucault a un “modo de relación con y frente a la actualidad [...] una manera de pensar y de sentir, una manera, también, de actuar y de conducirse que marca una relación de pertenencia y, simultáneamente, se presenta a sí misma como una tarea”.<sup>54</sup>

## **1.2. Pensamiento, comprensión y crítica.**

La metodología que elegimos para acercarnos a la comprensión de la construcción del “terrorista islámico” en carácter de enemigo del mundo civilizado consiste, ante todo, en el análisis crítico de las prácticas discursivas. Escogimos este abordaje teórico debido a la tesis que defendemos; a saber, que el “terrorismo islámico” como categoría y el “terrorista islámico” como un tipo humano son una construcción de los discursos dominantes a partir de ciertos eventos de violencia que reproducen y sostienen cierto tipo de poder dentro de las relaciones capitalistas en su fase neoliberal. Por neoliberalismo entendemos, a grandes rasgos, un conjunto de prácticas político-económicas que aplican la lógica propia del libre mercado, basada en la maximización de la ganancia para un grupo muy reducido de grandes empresarios, mediante la explotación de una vasta mayoría, carente de medios de producción, para administrar los servicios públicos, por ejemplo, los de ayuda social, salud, educación, cultura, etc. Al retirar el apoyo estatal para este tipo de servicios vitales, la vida

---

<sup>54</sup> Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p.8.

de los individuos queda precarizada, sujeta a los imprevisibles cambios en el volátil mercado globalizado.

Nuestro análisis, aunque discursivo, no es simplemente un ejercicio teórico alejado del mundo material, puesto que partimos de unos hechos concretos y reales –acontecimientos históricos y específicos de la violencia. Además, somos conscientes de que las prácticas discursivas, originadas en los sucesos singulares, fabrican y legitiman ciertas realidades políticas que se vuelven a materializar en las relaciones sociales particulares. Por ello, indirectamente, la comprensión filosófica que estamos buscando, potencialmente nos brindaría las herramientas para poner en cuestión la producción propagandística de por lo menos estos mundos falsos, caracterizados por la aparente transparencia y sencillez de las relaciones sociales basadas en las dicotomías del tipo “amigos-enemigos”.

Una vez que hemos situado nuestro lugar de enunciación en la figura del extraño que tiene la consciencia crítica de su condición fronteriza y de su ser y estar incompleto – como señala Adorno: “los únicos que pueden oponérsele espiritualmente [al mundo administrado] son aquellos que él no haya modelado completamente”<sup>55</sup>, consciencia que, a la vez, comparte, por lo menos como una posibilidad, con todos los seres humanos, explicamos de manera concisa qué entendemos por la comprensión, el pensamiento y la crítica, ya que a lo largo de nuestra investigación queremos pensar de manera crítica para acercarnos a cierta comprensión del tema que nos concierne.

La comprensión es para nosotros el resultado efímero y fragmentario del pensamiento. Hannah Arendt en el ensayo *El pensar y las reflexiones morales* describe el

---

<sup>55</sup> Adorno, *Dialéctica...*, p.30

pensar como un proceso autodestructivo y lo compara con la labor que desempeñaba Penélope en la espera a Odiseo: “La tarea de pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior”.<sup>56</sup> La capacidad de pensar, a diferencia del pragmático y constructivo acto de conocer, dirigido hacia el cumplimiento de ciertos fines y acumulación positiva del saber, deconstruye, deshace, “descongela lo que el lenguaje ha congelado en el pensamiento”.<sup>57</sup>

La convicción de que todo lo que sucede en la Tierra debe ser comprensible para el hombre puede conducir a interpretar la Historia como una sucesión de lugares comunes. La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros —y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso—. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuere.<sup>58</sup>

El primer paso de la crítica es la autorreflexión —el socrático “conócete a ti mismo”— que implica —kantianamente— el reconocimiento de los límites de mi propia razón, al que sigue el inicial gesto de la desobediencia frente a la autoridad, gesto que consiste en la negación de lo establecido. La figura de *daimon* socrático descrita por Platón en el diálogo *Apología de Sócrates*<sup>59</sup> como un enigmático ser demoníaco que se manifiesta bajo la forma de la voz

---

<sup>56</sup> Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p.163.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p.173.

<sup>58</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2018, p.26.

<sup>59</sup> Cfr., Platón, *Diálogos I, Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 2008.

que siempre disuade y niega –”hay junto a mí algo divino y demoníaco, [...] toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita”–<sup>60</sup> nos puede servir como metáfora de este gesto filosófico inicial. La voz del *daimon* interrumpe el discurso, retiene el habla y provoca la duda frente a los distintos fragmentos de la realidad que son tomados por algo natural; luego, imposible de cambiar. El *daimon* representa una fuerza de la negatividad que pone en guardia, interpela y exige una reflexión crítica frente a lo que pasa desapercibido debido a su cotidianidad. Las irrupciones del *daimon* someten el pensamiento a la pregunta y al examen. Sócrates con su “no-saber irónico vacía el falso saber dominante”.<sup>61</sup>

Arendt describe la facultad de pensar mediante las tres figuras de *alter ego* de Sócrates: el tábano, la comadrona y el pez torpedo. Sócrates se reconoce en *Apología* como un tábano que agujereja a los demás para despertarlos de sus sueños dogmáticos. El filósofo lo hace con el objetivo de que los hombres examinen y cuestionen sus asuntos, pues sólo así pueden aspirar a vivir una vida menos falsa. En cuanto al papel de la comadrona, Sócrates se asume como *estéril*, de manera análoga a las comadronas griegas que ya eran mujeres maduras e infértiles. Esto es, el filósofo no tiene gran cosa que enseñar, pues no sabe nada de manera definitiva y acabada. Sólo se encarga de “purgar a la gente de sus opiniones, es decir, de aquellos prejuicios no analizados que les impiden pensar”.<sup>62</sup> La tercera figura con la que se identifica Sócrates es la del pez torpedo, el cual paraliza y entumece a todo aquel que se le acerca. Así, este pez de manera parecida al *daimon*, irrumpe la acción y el fluir cotidiano e irreflexivo de la vida para poner en guardia

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p.170, 31d.

<sup>61</sup> Patricio Peñalver, *Márgenes de Platón: La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*. Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986, p.24.

<sup>62</sup> Arendt, *Responsabilidad y juicio*, p.173.

a su víctima frente a los prejuicios. Las acciones del tábano y del pez torpedo nos desplazan del lugar seguro de las categorías preestablecidas que nos permitían orientarnos en el mundo, aplicando sólo las reglas generales de conducta a situaciones particulares. El *viento del pensamiento* –otra metáfora de la que se apropia Arendt–, cuando se levanta, lleva consigo todas sus manifestaciones previas. Los resultados del pensamiento que se manifiestan en los momentos de la comprensión son efímeros y fugaces, nunca sólidos y permanentes, por lo que de la actividad de pensar así entendida no puede surgir una nueva dogmática, ni un nuevo código de conducta.

El pensar es una actividad *peligrosa*, nos dice Arendt, no sólo porque socava las jerarquías de valores rígidas, las reglas morales aceptadas irreflexivamente y los criterios de juicio preestablecidos, sino también porque no pretende encontrar resultados fijos e inalterables, ya que éstos anularían la necesidad de seguir pensando. Una vez que se haya encontrado una solución considerada como definitiva a algún problema, significaría que ya no es necesario reflexionar en él, pues el tema estaría cerrado. Sin embargo, el pensamiento nunca satisface la sed de conocimiento, sino que constituye un proceso inacabado que invita a quien piensa a una insatisfacción y alerta constantes, placenteras e inquietantes a la vez. Lo propio de la capacidad de pensar es cuestionar de manera incesante tantas creencias como sea posible, sin construir por sí mismo ninguna nueva de manera permanente.

La crítica<sup>63</sup>, además de lo ya dicho, sería para nosotros una actividad que surge en la intersección del pensamiento y la comprensión, cuando éstos crean una ruptura en el presente y se orientan hacia el pasado, en solidaridad con los vencidos, cuyas historias han

---

<sup>63</sup> Recordemos que en sentido kantiano la crítica implica reconocer los límites de nuestra razón y, por siguiente, del conocimiento mismo, distinguiendo el campo filosófico de aquel propio de la mera fe.

sido silenciadas.<sup>64</sup> El tiempo de la crítica es el de la actualidad, tal como lo recalca Arendt en el epígrafe –las palabras de su maestro Karl Jaspers– que elige para su libro *Los orígenes del totalitarismo*: “no someterse a lo pasado ni a lo futuro. Se trata de ser enteramente presente”.<sup>65</sup> Asimismo, Foucault sostiene en una entrevista que “la cuestión de la filosofía es el presente que somos nosotros mismos.”<sup>66</sup> La crítica se realiza a través de *la historia del presente*<sup>67</sup>, la cual busca comprender las relaciones históricas que han devenido en el actual estado de cosas. Los problemas tal como se presentan en la actualidad son el punto de partida del proceso genealógico.<sup>68</sup> El presente en el sentido de lo actual hace referencia a las relaciones de saber-poder que nos han construido en los sujetos que somos ahora mismos. Una mirada crítica busca revelar estas relaciones entre poder, verdad y sujeto que constituyen el campo de nuestra experiencia actual. “La crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción [...]”.<sup>69</sup>

Tomar una actitud crítica consiste para Foucault en la voluntad y el “arte de no ser gobernados así, de esta manera, por éstos y a este precio”.<sup>70</sup> El trabajo de la crítica consiste

---

<sup>64</sup> Walter Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar, 2007, p. *Tesis sobre la historia*, Tesis VII, p.68.

<sup>65</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p.25.

<sup>66</sup> Michel Foucault, “Non au sexe roi”, s.p.: “La question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes.”

<sup>67</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2002, p.31.

<sup>68</sup> Michel Foucault, “Le souci de la vérité” (entretien avec F. Ewald), *Magazine littéraire*, no 207, mai 1984, pp. 18–23: “Je pars d'un problème dans les termes où il se pose actuellement et j'essaie d'en faire la généalogie. Généalogie veut dire que je mène l'analyse à partir d'une question présente.”

<sup>69</sup> Michel Foucault, *¿Qué es la crítica?*, p.8.

<sup>70</sup> *Ídem*.

en un examen genealógico de las falsas proyecciones sociales constitutivas de las actuales relaciones de dominio. Se trata de rastrear el devenir de un discurso y traer a la memoria los supuestos discursivos invisibilizados por las maquinarias de olvido. Judith Butler nos recuerda que para Adorno “la crítica capta los modos en las que las propias categorías se instituyen, la manera en la que se ordena el campo del conocimiento, y cómo lo que este campo suprime, retorna como una propia oclusión constitutiva”.<sup>71</sup> El método genealógico no busca la génesis, esto es, una causa principal de algún fenómeno, sino que “intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto sino como el efecto”.<sup>72</sup> Se trata de hacer presente el pasado que constituye nuestro horizonte de conocimiento y experiencia actual.

---

<sup>71</sup> Judith Butler, *Qué es la crítica. Un ensayo sobre la virtud en Foucault*, p.143

<sup>72</sup> *Ibid.*, p.16.



## Capítulo II

### La violencia y el problema de la definición de terrorismo

#### 2.1. La violencia y el poder de nombrar

Para iniciar nuestra investigación, realizaremos algunas observaciones sobre cierto discurso académico que consideramos dominante en torno al tema del “terrorismo” denominado “islámico”. Aunque nuestras propias reflexiones sobre este tema se construyen en oposición a este discurso, claramente estamos en deuda con él, ya que nos sirve como punto de partida para nuestro propio pensar. En este apartado describimos el acercamiento preponderante a la problemática del “terrorismo”, representado, como se verá más adelante, por una parte relevante de integrantes de la academia occidental contemporánea. Es de este acercamiento del que, a su vez, buscamos alejarnos en nuestro propio trabajo, por encontrarlo reforzador de las relaciones de poder existentes a las que en cierto grado ayuda a reproducirse. Para llevar a cabo tal alejamiento, nos basamos en el pensamiento, como se señaló en el capítulo anterior, de los filósofos de la Escuela de Frankfurt y en la filosofía de Michel Foucault.

Aunque intentemos esto, tenemos que reconocer también, como sostiene Adorno en la introducción a la *Dialéctica Negativa*, que nuestros pensamientos no pueden ubicarse en un espacio “puro”, exterior de las relaciones de producción capitalistas, debido a que la dimensión no permeada por la lógica del capital, en menor o mayor medida, ya no existe en el mundo:

Ninguna teoría escapa ya al mercado: cada una de ellas se pone a la venta como posible entre las opiniones concurrentes, todas sometidas a elección, todas devoradas. Si no hay, sin embargo, anteojeras que el pensamiento pueda ponerse

para no ver esto; si igualmente cierto es que la infatuada convicción de que la propia teoría ha escapado a ese destino degenera en el elogio a sí misma [...].<sup>73</sup>

Lo primero de lo que nos percatamos al revisar las últimas investigaciones sobre el tema de nuestro interés es que, por un lado, el “terrorismo” carece de una definición generalmente consensuada en los discursos académico y político dominantes, mientras que, por el otro, percibimos una lucha intensa por acuñar esta definición única y verdadera que se refleja en incontables intentos de delimitar el significado de este fenómeno, divulgados en numerosas publicaciones académicas.<sup>74</sup> Sostenemos que una de las cuestiones relevantes que reflejan estas batallas argumentativas –mismas que juzgamos perdidas *a priori*– es la pugna por el poder ideológico que otorga el hecho de ser capaces de nombrar a ciertos acontecimientos, políticamente significativos, que ocurren a nuestro alrededor, con el fin de incluirlos, en este caso y no necesariamente de manera consciente, en las narrativas políticas dominantes que conservan el *status quo* de las relaciones de poder y se legitiman por la existencia de un enemigo construido como esencialmente ajeno a un “nosotros”.

En este sentido, el sociólogo francés Pierre Bourdieu observa que las luchas simbólicas por el poder se realizan, precisamente, formulando e imponiendo una visión del mundo legítima. La aspiración al “monopolio de la nominación legítima,”<sup>75</sup> aunque éste nunca puede ser absoluto debido a la irreductible pluralidad humana, intenta descartar una diversidad de percepciones alternas, concernientes a los acontecimientos del mundo social que “siempre comportan una parte de indeterminación y de imprecisión y, al mismo

---

<sup>73</sup> Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, p.16.

<sup>74</sup> Tan sólo al escribir en el buscador de Internet los términos "terrorism definition" nos encontramos con cerca de 287,000,000 de resultados, mientras que el buscado de los textos académicos "Google scholar" arroja aproximadamente 1,600,000 resultados que contienen la palabra "terrorism".

<sup>75</sup> Pierre Bourdieu, "Espacio social y poder simbólico" en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 2000, p.138.

tiempo, un cierto grado de elasticidad semántica.”<sup>76</sup> El éxito de esta imposición, entre otros factores, depende, según Bourdieu, del capital simbólico –constituido por la suma del capital económico y cultural siempre y cuando sea conocido y reconocido dentro de las estructuras de una sociedad– de los agentes e instituciones, o, en otras palabras, “el poder impartido a aquellos que obtuvieron suficiente reconocimiento para estar en condiciones de imponer el reconocimiento.”<sup>77</sup>

Aclaremos que consideramos perdidas de antemano estas contiendas ideológicas por imponer una sola y legítima definición del “terrorismo”, debido a que lo que realmente está en juego es la determinación conceptual de los fenómenos que ellas mismas producen y reproducen discursivamente, aunque ciertamente con algún fundamento en la realidad –no se trata tampoco de las construcciones *ex nihilo*<sup>78</sup>, carentes de base empírica. Consideramos que la ausencia del mencionado “monopolio de la nominación legítima” revela que en esta cuestión entran en juego demasiados intereses de distintos grupos dominantes, tanto en el plano local, como en el global, así como una diversidad demasiado numerosa de los fenómenos de violencia que se quiere unificar mediante un solo concepto. Justamente en esta imposibilidad de definición y un gran esfuerzo por formularla, en lo escurridizo del tema y una enorme inversión económica en las disciplinas vinculadas con él –tanto académicas, como políticas y militares– se revela el carácter contradictorio de nuestra realidad, así como nuestro interés de ver esta contradicción con un mayor detenimiento.

En este contexto, podemos reconocer la validez de una afirmación adorniana que sostiene que cierto “juicio filosófico [...] repite sólo aquello que la razón ha puesto ya en el

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.136.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>78</sup> Cfr. *Idem.*

objeto”.<sup>79</sup> En este sentido, consideramos que la actual manera de categorizar selectivamente algunos eventos de violencia como actos terroristas responde a las necesidades ideológicas del orden socioeconómico actual y no principalmente a la búsqueda de una mejor comprensión de nuestra realidad. Este modo acrítico de nombrar y, a la vez, de censurar y condenar moralmente ciertos acontecimientos violentos, no sólo no logra revelar alguna verdad sustancial sobre las relaciones de poder existentes, sino que actúa cómplice con el ocultamiento de los mecanismos de explotación y opresión intrínsecos a las relaciones socioeconómicas existentes.

Las reglas propias del discurso filosófico dominante exigen una constante formulación y reformulación, de manera parecida a la sobreproducción dentro del contexto de la escasez artificial<sup>80</sup>, de nuevas definiciones que establecen e imponen ciertas no-verdades<sup>81</sup> y crean una ilusión de claridad y distinción donde a menudo éstas brillan por su ausencia. Aunque ciertamente el trabajo filosófico consiste también en la creación de nuevos conceptos y sus definiciones, con lo que se vuelve posible conocer una realidad cambiante de los asuntos humanos, al buscar comprender nuevos acontecimientos y comunicar este saber, en el tema específico del “terrorismo”, nos enfrentamos, en la mayoría de los casos, con un acercamiento profundamente ideologizado y al servicio del poder dominante, alejado de una genuina búsqueda de la verdad.

En este tema y probablemente hoy todavía más que cuando escribía Max Horkheimer, debido a la imposición de la lógica neoliberal a muchas de las universidades

---

<sup>79</sup> Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p.80.

<sup>80</sup> Bolívar Echeverría enfatiza, a partir de la lectura de Marx, la relevancia para la economía capitalista de la incesante creación de la escasez artificial, dentro del estado de abundancia, para la reproducción de su condición de existencia. Cfr. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, Alacen Bolsillo, 2018, p.16.

<sup>81</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2010, p.127.

del mundo occidental, “el industrialismo ejerce presión incluso sobre los filósofos, para que éstos conciban su labor según el estilo de los procesos para producir juegos de cubiertos de mesa estandarizados”.<sup>82</sup> Éste sería sin duda el caso de la mayoría de los estudios sobre el “terrorismo”, cuyas definiciones buscan identificar un conjunto muy diverso de los fenómenos de violencia bajo un nombre común, creando una falsa apariencia de unicidad y destacando su supuesta gran relevancia para el destino del mundo actual. Por más falsa que sea esta apariencia, este “fantasma real”, produce una realidad tangible que influye en nuestras vidas particulares. “Las calificaciones sociales —escribe Bourdieu— [...] que operan sobre todo a través de oposiciones dualistas, organizan la percepción del mundo social y, en ciertas condiciones, pueden organizar realmente el mundo mismo.”<sup>83</sup>

Lo que ocultan las definiciones académicas, formuladas desde su pretensión de neutralidad, rigor científico y objetividad, es el papel que tiene la mayoría de las instituciones universitarias en perpetuar y estabilizar las relaciones de poder existentes que no pueden conservarse sin la figura de un enemigo externo. Si bien esta afirmación es cierta, también es verdadero que, aunque sea en un grado menor, desde la misma academia surgen los discursos que intentan ofrecer una alternativa al mencionado estado de cosas, como lo intentamos hacer en este mismo escrito. A grandes rasgos, la mayoría de las definiciones existentes respaldan la ilusión de que el “terrorismo” es un fenómeno que podría ser bien definido, un “mal político radical” *per se* de nuestra época, por lo que sería vital estudiarlo para poder prevenir los atentados atribuidos a los terroristas y sus graves efectos desestabilizadores.

---

<sup>82</sup> Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007, p.161.

<sup>83</sup> Pierre Bourdieu, *op.cit.*, p.140.

Asimismo, la lucha por controlar los acontecimientos violentos mediante la imposición de un nombre o una fórmula puede ser interpretada como la respuesta al miedo y la incertidumbre que despierta lo todavía indefinido, aparentemente desconocido, que se resiste a ser apropiado y cercado por una definición. Si, siguiendo a Horkheimer, “la lealtad a la filosofía significa no permitir que el miedo disminuya nuestra capacidad de pensar”<sup>84</sup>, las fórmulas que imponen las reglas de la lógica de identidad, intentando fijar y reducir a la unidad, a lo equivalente, tan heterogéneos actos de violencia,<sup>85</sup> son el reflejo de una actitud acrítica en la filosofía. Adorno y Horkheimer escriben que “el hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. [...] Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo”.<sup>86</sup> En este sentido, el intentar definir el “terrorismo” estaría motivado por la búsqueda de liberarse del miedo ancestral a lo desconocido —a la muerte— y del terror que surge frente a este hecho: “El grito de terror con que se experimenta lo insólito se convierte en nombre de éste”.<sup>87</sup> Tal vez, hasta cierto punto, en el anhelo de esta liberación consiste la insistencia en la definición de “terrorismo” que observamos en la academia, así como la imposibilidad de obtenerla.

Los actos de violencia que ocurren a nuestro alrededor no deberían dejar de llamar nuestra atención; tal vez también por ello se resisten a ser capturados por una fórmula y así quedar desarmados en cuanto a su potencial de causar ira e indignación —el tema que desarrollamos— en el último capítulo en las que depositamos las esperanzas para ejercer una ruptura profunda en el orden social actual. Sin embargo, así como lo pone de manifiesto Adolfo Sánchez Vásquez, la violencia más sistemática, constante, extendida y destructiva y

---

<sup>84</sup> Max Horkheimer, *op.cit.*, p.157.

<sup>85</sup> Cfr. Theodor Adorno, Max Horkheimer, *op.cit.*, pp. 62–63.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.70.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.30.

a la vez la más invisibilizada y ocultada, es la violencia estructural del capitalismo, la cual se ha convertido en nuestro modo de vida cotidiano:

En la sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre, como es la sociedad capitalista actual, la violencia no sólo se muestra en las formas directas y organizadas de una violencia real o posible, sino que también se manifiesta de modo indirecto, y aparentemente espontáneo, como violencia vinculada con el carácter enajenante y explotador de las relaciones humanas. Tal es la violencia de la miseria, del hambre, de la prostitución o de la enfermedad que ya no es la respuesta a otra violencia potencial o en acto, sino la violencia misma como modo de vida porque así lo exige la propia esencia del régimen social. Esta violencia callada causa muchas más víctimas que la ruidosa violencia de los organismos coercitivos del Estado.<sup>88</sup>

Frente a esta violencia constitutiva, legalmente aceptada, aunque a menudo encubierta, que conserva el *status quo* de las relaciones sociales basadas en la explotación, el foco de nuestra atención se desvía de manera necesaria hacia los vistosos estallidos de lo que podemos llamar la “contraviolencia” –ilegal–, desacreditada como terrorista. Lo que se oculta bajo la fachada de estos momentos de la violencia evidente e inmediata que irrumpen una supuestamente armoniosa convivencia cotidiana es, en palabras de Adorno, la “esencia” de nuestro mundo que intenta convertir a las personas en meros objetos: “Tal esencia es una monstruosidad, la organización del mundo que rebaja a los hombres a medios de su *sere conservare*, amputa y amenaza su vida reproduciéndola y haciéndoles creer que sería así a fin de satisfacer su necesidad.”<sup>89</sup>

De acuerdo con Bolívar Echeverría, el imaginario de la paz y de las relaciones sociales e individuales armoniosas constituye en nuestra sociedad una mera “mixtificación”

---

<sup>88</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2013, p.454.

<sup>89</sup> Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, p.161.

de violencia. Eso ocurre debido a que en una organización social como la nuestra, fundamentada y conservada en su existencia por la creación social de un constante estado de escasez artificial, a pesar de que existen las condiciones objetivas y materiales para la abundancia que beneficie a todos, es necesaria “una injusticia distributiva sistemática, la misma que convierte a la violencia en el medio de comportamiento necesario de la parte más favorecida de la sociedad con la parte más perjudicada.”<sup>90</sup> Sobre el mismo tema y desde la misma óptica, Adorno y Horkheimer escriben que en el capitalismo “la miseria, como contraposición de poder e impotencia, crece hasta el infinito junto con la capacidad de suprimir perdurablemente toda miseria.”<sup>91</sup>

La violencia directa e inmediata puede ser ejercida tanto en contra de la estructural opresión capitalista, pero también puede constituir su prolongación o su consecuencia manifiesta. Sobre todo, en este segundo caso se evita que la atención se centre en el funcionamiento mismo del orden que la genera. Debido a la visibilidad de los actos terroristas, resulta fácil difundirlos y exagerar su impacto mediante la transmisión en los medios de comunicación masiva que encuentran en la propagación de este tipo de noticias sensacionalistas una manera sencilla de aumentar el *rating* y las ganancias a un costo relativamente bajo. Por el hecho de enfocar nuestra atención —que se ha convertido en una mercancía altamente valorada hoy en día— en estos eventos de violencia, nuestro interés se ve apartado de la ominosa violencia que padecemos de manera cotidiana por nuestro intentar sobrevivir en el capitalismo que sigilosamente ha deteriorado, para la gran mayoría de los habitantes del planeta, hasta el mínimo indispensable, las condiciones que posibilitan

---

<sup>90</sup> Bolívar Echeverría, *op.cit.*, p.182.

<sup>91</sup> Theodor Adorno, Max Horkheimer, *op.cit.*, p.91.



la vida humana; es decir que frente a la violencia estructural del capitalismo, los actos terroristas representan en realidad un tipo de violencia marginal.

Cuando centramos nuestra atención esencialmente en la violencia considerada jurídicamente como “ilegal”, como una ruptura del orden legal, no nos damos cuenta —como observa György Lukács— que las relaciones capitalistas están en realidad fundamentadas en un tácito, estable y repetitivo proceso de violentar a los hombres y a todos los seres vivos en general. Cuando ya compartimos la falsa apariencia de que las relaciones capitalistas funcionales son pacíficas, eso quiere decir que este “orden de producción se ha impuesto ya tan completamente que funciona sin conflictos y sin problemas.”<sup>92</sup> La tendencia predominante a destacar el carácter especial y perturbador de los actos de violencia “ilegal”, incluidas aquí las destrucciones de algunas propiedades que a veces ocurren durante las manifestaciones, huelgas, tomas de la calle o de los edificios gubernamentales, etc., y la inclinación a interpretar estos sucesos como un desajuste temporal y accidental en el supuestamente pacífico y armonioso fluir de la historia del progreso capitalista, así como el hecho de condenarlos irreflexivamente desde posturas morales, suele ocultar el fundamento violento común de todas las instituciones de la sociedad de clases<sup>93</sup> y, de esta manera, prolongar su existencia y dificultar su abolición.

La lógica capitalista en el mundo de la academia en torno al tema del “terrorismo” requiere que las experiencias de índoles diversas —en el caso de nuestro interés, de la violencia socialmente racializada y llamada terrorista—, sean abstraídas de su contexto histórico, desvinculadas de sus coordenadas espaciotemporales y convertidas en las

---

<sup>92</sup> György Lukács, *Historia y consciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969, p.109.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p.107.

definiciones al servicio de las relaciones de poder dominantes. Esta manera de proceder invisibiliza el vínculo intrínseco entre el capitalismo y la violencia, proyectándola hacia la figura del enemigo, como ocurre en el caso del “terrorista islámico”. Las definiciones de “terrorismo” y el vocabulario vinculado con ellas no nos otorgan herramientas adecuadas para nombrar, comprender y dar sentido a las experiencias de violencia ancladas en ciertos contextos geográficos e históricos, sino que en realidad estrechan nuestras posibilidades de comprensión, pues en realidad se limitan a legitimar ciertos intereses y prácticas políticas. Horkheimer da cuenta de este proceso cuando escribe: “Así se tornan las nociones filosóficas inadecuadas, vacías, falsas al ser abstraídas del proceso mediante el cual fueron obtenidas”.<sup>94</sup> Esto es, el “terrorismo” suele ser estudiado de manera acrítica como un fenómeno que es en sí objetivo, lo que fomenta la ilusión sobre su existencia como si fuera un fragmento de realidad delimitado y claramente identificable.

La llamada fase neoliberal del capitalismo se caracteriza, entre otras cosas, por introducir la lógica propia de lo económico, basada en la intensificación de la productividad y la búsqueda del incremento de la ganancia, en otras áreas de la vida humana diferentes a la esfera económica, entre las cuales se encuentra también el ámbito académico. Por ello, el funcionamiento de una cada vez más amplia parte del mundo universitario se ve sujeto a los principios y criterios del capitalismo, por lo que la elección de los temas de investigación y su tratamiento suele estar en cada vez mayor medida acorde con los intereses económico-políticos de los actores que buscan la consolidación y expansión del capitalismo. En cuanto al tema del “terrorismo”, esta correlación se puede constatar por la gran cantidad de centros de estudio e investigación, *think tanks*, programas sobre *terrorism studies*, posgrados,

---

<sup>94</sup> Max Horkheimer, *op.cit.*, p.165.

cursos, etc., sin mencionar sus numerosas publicaciones sobre el tema, lo cual es fácil verificar introduciendo estos términos en los motores de búsqueda de Internet o en los catálogos de las bibliotecas universitarias y viendo el número de los resultados arrojados.

Con frecuencia el hecho de optar por acercarse a este tema desde la búsqueda de la definición se traduce en posicionarse, no necesariamente de manera consciente, en el lugar de complicidad con el poder y el discurso dominante que de él emana y lo legitima. El afán de definir de manera abstracta y universal al “terrorismo” revela una confusión epistemológica frente al hecho de que el “terrorismo” es una especie de “no-nombre” que funciona en el discurso dominante bajo la forma del “significante vacío”, el cual es, de acuerdo con el filósofo argentino Ernest Laclau, “en sentido estricto del término, un significante sin significado”.<sup>95</sup> Laclau lo diferencia de lo equívoco que implica que el mismo significante puede ser vinculado a distintos significados en diferentes contextos; esto es, que una categoría puede ser llenada con los significados distintos según la cambiante coyuntura política. El significante vacío tampoco se debe confundir con lo ambiguo que supone la imposibilidad de fijar el significado, debido a su sobredeterminación o subdeterminación. Se trata de su “reverso” o “falta constitutiva” que –en palabras de Laclau– “el sistema demoniza a los efectos de significarse a sí mismo”.<sup>96</sup>

Aunque reconocemos que el término “terrorismo” sí se posiciona en el discurso en la dimensión de lo *equívoco* y *ambiguo*, nos parece que también es posible describirlo como *vacío*, en el contexto propuesto por Laclau, al considerarlo como un significante puramente negativo que refiere “una exclusión radical que funda al sistema como tal”.<sup>97</sup> En

---

<sup>95</sup> Ernest Laclau, *Emancipación y diferencia*, Argentina, Ariel, 1996, p.69.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p.74.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p.73.

este sentido, se describe a los actos terroristas –recordemos que siempre nos referimos al “terrorismo islámico”– como una violencia incomprensible, irracional, oscurantista, premoderna y ajena a lo occidental, la cual amenaza las estructuras civilizatorias y morales que fundan al mundo que se percibe a sí mismo como civilizado. Tal violencia, aunque olvidada o invisibilizada, siempre se encuentra en el origen mismo de todas las organizaciones sociales y políticas opresivas construidas por los hombres. La convicción de que –en palabras de Hannah Arendt– “en el origen fue el crimen”<sup>98</sup> y que la violencia propia de este crimen subyace y sostiene de manera ininterrumpida a nuestro orden social constituye para nosotros una adecuada y convincente descripción de nuestra realidad política y social.

Así que en este sentido podemos entender que la violencia designada como “ilegal” –incluida aquí la terrorista– es vista como amenaza al sistema existente; sin embargo, puede interpretarse que es a la vez el reflejo de la violencia que constituye a este sistema genealógicamente. Pensamos que los eventos mediáticamente espectaculares de terror, como por ejemplo el 11-S, revelan y ocultan a la vez el fundamento cruel y la matriz de las sociedades capitalistas. Esto es, la violencia silenciada y ocultada –concretizada en los procesos de acumulación de capital, expropiación, privatización, explotación, guerras imperialistas, genocidios, etc.– que instauro y sostiene la sociedad erigida sobre el modo de producción capitalista, llega a revelarse a y ser recordada por la población sometida al dogma del libre mercado por medio de los actos de terror. No obstante, la inmediata negación y exclusión de esta realidad mediante su descalificación moral obstaculiza una reflexión crítica en torno a las relaciones existentes.

---

<sup>98</sup> Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p.23.

Las naciones capitalistas modernas son el fruto de una historia de esclavitud, genocidio, violencia y explotación tan abominable como las de la China de Mao o la Unión Soviética de Stalin. También el capitalismo se forjó a base de sangre y lágrimas; la diferencia está en que ha sobrevivido lo bastante como para relegar al olvido buena parte de ese horror [...].<sup>99</sup>

Las definiciones de “terrorismo” esencializan y naturalizan el fenómeno constituido mediante el discurso mismo como la “pura negatividad de lo excluido”.<sup>100</sup> El hace referencia a una ausencia, ya que no existe como un dato de la experiencia claramente delimitado, ni como un hecho empírico incuestionable. Adicionalmente, la falta de consenso, tanto académico como político en torno a su definición, revela que en esta lucha simbólica por nombrar los fenómenos sociales se enfrentan los intereses de los agentes que no disponen de un poder suficiente para monopolizar su propia visión de los hechos, aunque algunos, como por ejemplo los Estados Unidos de América, como se verá más adelante, sí tienen más influencia en este tema que otros sujetos. El uso indiscriminado y acrítico del término “terrorismo” sugiere una esencia intrínseca, cuando en realidad se trata de un constructo formulado desde distintos discursos, diferentes hechos empíricos y con base en ciertas necesidades de poder.

## **2.2. Análisis crítico de las definiciones de terrorismo**

Existen centenas de definiciones de terrorismo. En *The Rotledge Handbook of Terrorism Research* se pueden encontrar doscientas cincuenta de ellas, acuñadas sólo hasta el 2010.

---

<sup>99</sup> Terry Eagleton, *Por qué Marx tuvo razón*, Barcelona, Ediciones Península, 2011, p.25.

<sup>100</sup> *Idem.*

Hasta al día de hoy, en el seno de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) no se ha logrado, tras varios años de deliberaciones, llegar a una definición que goce de aceptación unánime entre sus estados miembros, pero el debate en torno a la misma continúa.<sup>101</sup> A pesar de que el problema de la definición ya es reconocido por algunos investigadores como el “triángulo de las Bermudas del terrorismo”,<sup>102</sup> debido a su constatación *a posteriori* de la falta de consenso sobre el tema –nosotros constatamos esta imposibilidad también *a priori*–, se sigue buscando esta definición bajo la justificación de que las implicaciones prácticas, políticas y legales de su ausencia son graves, pues resulta cuestionable tomar medidas legales y políticas en contra de lo que no podemos definir con claridad.<sup>103</sup> La definición es considerada en este contexto como útil y necesaria debido a que las legislaciones sobre “terrorismo” que siguieron a los atentados del 11-S en Estados Unidos tienen influencia directa y relevante sobre nuestras vidas cotidianas –por ejemplo, en relación directa con distintos mecanismos de seguridad y vigilancia, así como en el tema de la libertad de movimiento, manifestación, palabra, derecho a la huelga o confidencialidad de datos personales, por mencionar algunos. La actual ambigüedad en torno a esta definición es considerada como la circunstancia que permite abusos de poder y la descalificación moral y política de quienes son tildados –e incluso acusados– de

---

<sup>101</sup> UN Security Council, <http://www.un.org/en/terrorism/highlevelpanel.shtml>: "La habilidad de Naciones Unidas para desarrollar una estrategia comprensiva ha sido restringida por la incapacidad de los Estados Miembros de ponerse de acuerdo sobre la convención antiterrorista, incluyendo la definición del terrorismo. Eso impide a las Naciones Unidas ejercer su autoridad moral y mandar el mensaje inequívoco que el terrorismo nunca puede ser una táctica aceptable, ni siquiera en los casos más justificables." ("The United Nations ability to develop a comprehensive strategy has been constrained by the inability of Member States to agree on an anti-terrorism convention including a definition of terrorism. This prevents the United Nations from exerting its moral authority and from sending an unequivocal message that terrorism is never an acceptable tactic, even for the most defensible of causes"). Esta imposibilidad de dar una definición se establece en el 2005, pero no ha cambiado hasta hoy en día.

<sup>102</sup> Alex Schmid, (Ed.), *The Routledge Handbook of Terrorism Research*, New York and London, Routledge, 2011, p.42.

<sup>103</sup> Cfr. Anne Schwenkenbecher, *Terrorism. A Philosophical Enquiry*. New York, Palgrave Macmillan, 2012.

presuntamente haber cometido actos terroristas. Es a la luz de este uso instrumental del término “terrorismo”, empleado para obtener fines políticos particulares, que emerge la relevancia de una definición del mismo que, idealmente, se situara por encima de los intereses políticos.

Consideramos que, sin duda, la ambigüedad y la falta de definición consensuada de este término es una herramienta útil para perpetuar o fortalecer las relaciones actuales de dominio. Evidentemente la retórica del ya es en sí un arma política. Con frecuencia, refiriéndose a la supuesta “amenaza terrorista”, los gobiernos nacionales aprovechan el terror que ellos mismos producen y fomentan a través de los medios de comunicación masiva para fortalecer su poder y *des-sujetivar* todavía más a los individuos, por medio de estrategias de administración del miedo, para que aquéllos permanezcan en su papel de sujetos pasivos, impotentes, dóciles y aterrorizados, incapaces de resistencia a las relaciones de poder dominantes.

Por otro lado, las definiciones jurídicas que se llegan a formular en distintos sistemas legales en el plano nacional, a menudo bajo la presión estadounidense, debido a su alto grado de ambigüedad, son sumamente perjudiciales, pues abren la posibilidad para descalificar y penalizar los intentos de oposición o rebeldía al *status quo*. En el caso mexicano, por ejemplo, en marzo de 2014 fueron aprobadas unas reformas al Código Penal que definen los actos terroristas de manera extremadamente amplia y confusa. En el capítulo VI, artículo 139 de este código, se designa como actor terrorista a “la persona que produzca alarma, temor o terror en la población o en un grupo o sector de ella, para atentar contra la seguridad nacional o presionar a la autoridad o a un particular, u obligar a éste

para que tome una determinación”. Además, el “terrorismo” es también considerado traición a la Patria.<sup>104</sup>

Sin embargo, pensamos que creer que la definición de “terrorismo” es posible no es sólo aceptar y seguir las reglas del juego impuestas por las relaciones de poder existentes, sino que también implica tácitamente fortalecerlas. Es insostenible pensar que es posible realmente definir algo que es creado por medio del mismo discurso dominante para fortalecer y perpetuar la posición hegemónica de ciertos grupos en el entramado de poder. Seguir el juego sobre la necesidad de la definición para contrarrestar este discurso representado como abusivo o manipulador se traduce en reproducir la ilusión de que algo llamado “terrorismo” existe en la realidad extradiscursiva y lo único que hace falta es ponerse de acuerdo sobre las cualidades constitutivas de este fenómeno. Por ello, sostenemos que tanto la ausencia de esta definición, así como su eventual formulación, constituyen soluciones insatisfactorias a la problemática en cuestión. Pensamos que, por las razones ya expuestas, y por las que se expondrán a lo largo de este texto, resulta mucho menos perjudicial dejar de usar, de manera consciente y deliberada, este término.

A continuación, resumimos el debate actual sobre la definición del “terrorismo” como referente negativo para nuestro propio trabajo. La falaz pregunta conceptual que guía una gran parte de las investigaciones filosóficas actuales sobre este tema es *¿Qué es el terrorismo?* y por medio de ella se busca definir este fenómeno, diferenciando el nivel descriptivo del valorativo que casi siempre expresa una condena moral. Ya en la forma misma de la pregunta se sugiere cierta manera correcta de contestar. Pensamos que esta interrogación está planteada de manera inadecuada, ya que el problema que aquí nos

---

<sup>104</sup> *Código Penal Federal*, Libro Segundo, Título Primero, Capítulo 1, *Traición a la Patria*.



concierno, como ya lo explicamos, simplemente no es posible de captar mediante una definición. Esta manera de preguntar fortalece la ilusión estratégica creada por las relaciones de poder existentes sobre la existencia incuestionable de alguna realidad concreta llamada “terrorismo”. Nos parece que las preguntas que más aportarían a la comprensión que buscamos serían: ¿Por qué, a pesar de muchos intentos, resulta tan difícil definir al terrorismo? ¿Por qué existen tantos debates en torno a este fenómeno? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para el surgimiento del discurso sobre el “terrorismo” en este momento histórico? ¿Qué queda silenciado en la narrativa dominante sobre este tema? ¿De qué sirve distinguir los actos de violencia de los actos de violencia terrorista? ¿Quién habla sobre este tipo de violencia y qué lugar ocupa en las relaciones de poder? ¿Qué tipo de sujetos se busca construir mediante el discurso que fomenta el miedo y el terror?

A pesar de una amplia multiplicidad de posibles maneras de definir el término “terrorismo”, es viable percibir cierto consenso mínimo en cuanto a los elementos fundamentales que se toman en cuenta en la gran mayoría de las definiciones. Estos componentes que se repiten son los siguientes: violencia, lo político, estrategia o método, terror o miedo. Entonces, el denominador común más elemental define este fenómeno como “estrategia o táctica que emplea violencia o fuerza para obtener fines políticos”.<sup>105</sup> No obstante, consideramos que esta definición no es cognoscitivamente significativa, ya que no permite distinguir los actos de violencia terrorista de aquellos que no lo sean, siendo, por ejemplo, crímenes, rebeliones, protestas o ciertas prácticas comunes y silenciosamente aceptadas dentro de la política, se agregan otras tres características fundamentales que, sin embargo, despiertan mucha controversia. En cuanto a la problemática en torno al método

---

<sup>105</sup> Anne Schwenkenbecher, *op.cit.*, p.14.

terrorista, se busca diferenciar los actos violentos realmente cometidos de las meras amenazas de ejercer tales acciones. En el tema concerniente a la identidad de los actores que orquestan y ejecutan actos terroristas, se suele distinguir el Estado –“terrorismo” de estado– de las organizaciones o entidades no estatales -grupos paramilitares, movimientos independentistas, organizaciones sociales y políticas, “lobos solitarios”, etc. Cuando se busca delimitar a las posibles víctimas de los atentados, se puede distinguir entre los combatientes y la población civil. De esta forma, la controversia, al parecer irresoluble, se centra en atribuir una distinta naturaleza a estas tres variables: el método, los actores y las víctimas.<sup>106</sup>

A continuación, cito la definición que propone la filósofa alemana Anne Schwenkenbecher, en su libro *Terrorism. A Philosophical Enquiry*, publicado en 2012, como una formulación representativa del discurso académico en cuestión, el cual, con algunas variaciones, se repite en los textos de muchos otros autores<sup>107</sup>:

Terrorismo es una estrategia indirecta de usar el miedo o el terror inducido por medio de los ataques violentos o la fuerza (o la amenaza de usarla) en contra de un grupo de personas (objetivo directo) o su propiedad como medios para intimidar o coaccionar a otro grupo de personas (objetivo indirecto) e influir sobre sus acciones para alcanzar objetivos políticos.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Su resumen se puede leer en el apartado *The definition of Terrorism* en "The Rotledge Handbook of Terrorism Research", pp. 37–148.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 99-148.

<sup>108</sup> Anne Schwenkenbecher, *op.cit.*, p.2: "Terrorism is an indirect strategy of using fear or terror induced by violent attacks or force (or the threat of its use) against one group of people (direct target) or their property as a means to intimidate and coerce another group of people (indirect target) and influence their actions in order to reach further political objectives". Ésta y todas las traducciones del inglés son mías.

Schwenkenbecher considera que esta definición delimita de manera acertada al fenómeno del “terrorismo”, caracterizándolo como un tipo de estrategia política que necesariamente se sirve de los medios violentos o amenaza con emplearlos para conseguir ciertos fines políticos. La autora sostiene que su definición es objetiva e intuitiva, ya que prescinde de los juicios morales y comprende los eventos paradigmáticos narrados consensualmente como atentados terroristas. También es útil y su utilidad consiste en permitir hacer una clara distinción entre los actos terroristas y otros eventos marcados por el uso de la fuerza. Observemos que dicha definición no limita al grupo de las víctimas solamente a la población civil, por lo que no se excluyen a los combatientes. Asimismo, los autores de los atentados calificados como terroristas pueden ser tanto agentes estatales, como entidades no-estatales.

Sin embargo, aun cuando concedamos, de manera hipotética, que el “terrorismo” en sí existiera, que fuera un fenómeno posible de definir y que tal definición se pudiera encontrar, ¿realmente la mencionada formulación ejemplar de Schwenkenbecher –que elegimos con el fin de representar a muchas otras enunciaciones parecidas– conlleva alguna ventaja cognoscitiva significativa y sirve para algún fin distinto que la conservación del *estatus quo* político y social, así como para la prolongación de la producción académica en torno al tema? Desde nuestra perspectiva la respuesta ha de ser negativa, puesto que consideramos que esta definición en realidad sólo describe de manera general el modo en que opera el capitalismo en su actual fase neoliberal. Nos damos cuenta de que al sustituir el término “terrorismo” por algún procedimiento propio de la sociedad neoliberal, como por ejemplo “acumulación capitalista”, “despidos masivos”, “despojo capitalista”, “precariedad laboral”, “desregulación del mercado”, etc., esta definición sigue teniendo sentido sin la

necesidad de introducir mayores modificaciones. En consecuencia, defendemos la siguiente tesis: lo que sucede con este tipo de definiciones es la proyección de los elementos insostenibles del sistema capitalista al enemigo que es construido como su propio reflejo.

Veamos en carácter de experimento mental, cómo quedaría la citada propuesta de Schwenkenbecher reformulada con el término “precariedad laboral”:

*Precariedad laboral* es una estrategia indirecta de usar el miedo o el terror inducido por medio de los ataques violentos o la fuerza (o la amenaza de usarla) en contra de un grupo de personas (objetivo directo) o su propiedad como medios para intimidar o coaccionar a otro grupo de personas (objetivo indirecto) e influir sobre sus acciones para alcanzar los objetivos políticos.

Podemos constatar que esta definición de manera adecuada describe la estrategia neoliberal de precarización laboral que sirve para reproducir y fortalecer el dominio de una clase social sobre los grupos explotados y oprimidos, aumentando la tasa de explotación, así que se emplea con el fin político de perpetuar el régimen sociopolítico existente. De manera evidente es un método para mantenerse en el poder sumamente violento, ya que, debido a la reducción de salarios, la contratación irregular (contratos basura), falta de seguridad social y en general una desprotección social progresiva, amenaza la posibilidad de satisfacción de las necesidades básicas, y hasta la sobrevivencia misma, de una gran cantidad de personas –y lo hace dentro del contexto de abundancia y sobreproducción global. Los perpetradores de esta situación, cuyas acciones se encuentran sometidas a la dinámica del valor que se valoriza, pueden ser tanto las entidades no estatales –las grandes empresas internacionales– como los estados mismos sujetos a la misma lógica del valor.

Además, estos individuos estructuralmente oprimidos y explotados se hallan adicionalmente violentados por la ideología neoliberal que los responsabiliza por alcanzar o no la felicidad, la riqueza y el éxito como si fuera una tarea personal, dependiente del esfuerzo y elecciones personales de cada uno, encubriendo el sufrimiento generado por el sistema capitalista de producción al que acompaña la cosificación y desubjetivación generalizadas. De esta manera, el sufrimiento que resulta de los violentos mecanismos de vulneración producidos inevitablemente por el capitalismo es representado como la consecuencia de las deficiencias psicológicas de los sujetos, quienes al no lograr tener un “buen” trabajo y sentirse felices, demostrarían simplemente su falta de esfuerzo, carácter, inteligencia emocional y pensamiento positivo.<sup>109</sup> Mientras que las tasas de pobreza, desigualdad y exclusión social van en aumento en todo el planeta –el número de personas multimillonarias se ha duplicado desde que estalló la crisis financiera en 2008 y sus fortunas crecen a un ritmo de 2.500 millones de dólares por día (OXFAM)–, y la movilidad ascendente de los individuos entre las clases sociales es para los fines prácticos nula, si no es que negativa, la fe irracional en la meritocracia –creencia que los bienes dentro de la sociedad se deben distribuir según las habilidades y aptitudes de cada individuo, como si éstas fueran ante todo el resultado de su mérito individual, sin tomar en cuenta que en realidad son condicionados por una multitud de factores independientes de la persona– sigue en pie, lo que pone de manifiesto que el hecho de considerar la felicidad, la riqueza y el éxito como correlacionado con el esfuerzo y las elecciones personales está muy alejado de la verdad.

---

<sup>109</sup> Eva Illouz y Edgar Cabanas, *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Barcelona, Paidós, 2019, p.19.

Sigamos concediendo, a pesar de todo, que la definición en cuestión es posible y regresemos con la fórmula de Schwenkenbecher para mostrar otro problema que presenta su propuesta. Recordemos que la autora no excluye a los actores estatales como posibles autores de los actos terroristas. La académica argumenta que el hecho de excluirlos podría resultar en una manipulación por medio de la cual los estados que violentan abiertamente a sus habitantes podrían protegerse de las acusaciones de “terrorismo”, por lo que los crímenes que cometen deberían juzgarse legal y moralmente distintos. No obstante, la politóloga estadounidense Brigitte Nacos<sup>110</sup> observa, en respuesta a esta aseveración, que la letalidad del régimen de terror durante por ejemplo el gobierno nacionalsocialista en Alemania excedió a los actos que hoy en día podemos concebir como terroristas, por lo que abrir la posibilidad de calificarlos como tales resultaría en una percepción inadecuada de estos crímenes. Si nombráramos los crímenes perpetrados en los regímenes totalitarios sobre millones de sus habitantes meramente como “terrorismo” de Estado, no sólo disminuiríamos su gravedad, importancia y alcance, sino que también nos alejaríamos de las posibilidades de comprender la barbarie que ocurrió, como en el caso del nacionalsocialismo, en el corazón mismo de la Europa “ilustrada”. Por un lado, desde esta perspectiva, la definición de “terrorismo” vuelve a ser inoperante, ya que tendría que abarcar las prácticas propias tanto del colonialismo como del nazismo y el estalinismo y, a la vez y sin diferenciar en un grado suficiente, el atentado al *World Trade Center* en Nueva York, por ejemplo. El hecho de clasificar bajo una misma categoría sucesos tan distintos provoca la pérdida de su poder de explicación y no aporta nada a la comprensión de estos fenómenos. Sin embargo, por otro lado, el excluir a los agentes estatales constituiría una

---

<sup>110</sup> Brigitte Nacos, *Mass-mediated terrorism. Mainstream and digital media in terrorism and counterterrorism*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2016, p.34.

decisión arbitraria, lo que nos vuelve a mostrar las serias deficiencias cognitivas que acompañan a los esfuerzos de definición de este tipo.

Además de dichas dificultades en torno a la definición de “terrorismo”, los académicos que se ocupan de este tema se han volcado en otra tarea muy ardua. Se trata de los intentos, hasta ahora frustrados, de comprender las motivaciones de los terroristas y las causas de los atentados. Consideramos que este fracaso también se debe al planteamiento del problema equivocado. Ya mencionamos que tanto el término “terrorista”, como el de “terrorismo”, circulan en el discurso en carácter de categorías que se pueden describir como significados vacíos, cuyo contenido es cambiante, por lo que no existe algún perfil específico del que comete los actos violentos así calificados. El fracaso en la búsqueda de las causas del “terrorismo” y de las motivaciones de los terroristas demuestra, aunque desde otra perspectiva y por otro camino, la tesis que sostenemos; a saber, que las categorías de “terrorismo islámico” y de “terrorista islámico” son producto de la estrategia discursiva del poder dominante que homogenizan y unifican ciertos actos violentos para alcanzar fines políticos, económicos y sociales.

Una de las tendencias del mencionado tipo de estudios sobre “terrorismo” es considerarlo un fenómeno que sobrepasa la racionalidad humana, siendo una muestra de la locura y del nihilismo, propio del campo de la psicopatología.<sup>111</sup> Walter Laqueur percibe que desde el momento en que el “terrorismo” anarquista se convirtió en la preocupación de los políticos europeos a finales del siglo XIX, los observadores de los ataques terroristas los interpretaban en la clave de la locura o alguna enfermedad subyacente. El criminólogo Lombroso ideó una relación causal directa entre la carencia vitamínica y el “terrorismo”.

---

<sup>111</sup> Peter Neumann, Michael Smith, *The strategy of terrorism. How it works, and why it fails*, New York, Routledge, 2008, p.12.

Además, se sospechó el vínculo entre el “terrorismo” anarquista y la presión barométrica, las fases de la luna, el alcoholismo, la sequía y las medidas del cráneo.<sup>112</sup> Consideramos que esta manera de defender la esencia irracional o patológica de los terroristas ya no necesita hoy en día de una contestación, ya que su relevancia es más bien anecdótica dentro de su contexto histórico.

En marzo de 2005, más de doscientos académicos, especialistas en nuestro tema, se reunieron en Madrid (Club de Madrid<sup>113</sup>) para tratar de comprender qué sería el “terrorismo islámico”; sin embargo, no lograron ofrecer ninguna explicación sustantiva ni consensuada. Las posibles causas de los atentados en cuestión fueron divididas en cinco categorías: psicológicas, políticas, económicas, religiosas y culturales. La primera reúne las posibles razones psicológicas que llevan a los sujetos a cometer atentados terroristas. Entre estas razones, el papel principal, según dichos especialistas, lo juegan los sentimientos de alineación, enajenación y frustración que se traducen en las actitudes y acciones agresivas, así como la “voluntad de poder” y la cultura islámica que supuestamente enaltece el martirio. En cuanto a las causas políticas, los integrantes del Club de Madrid mencionan las siguientes: el descontento político generalizado, el impacto de las ideologías asociadas con el nacionalismo, la revolución o la religión, el proceso de globalización que ayuda a extender el alcance del “terrorismo”, vida dentro de una sociedad fragmentada y conflictiva, el régimen democrático poco consolidado o frágil y la desilusión sobre la posibilidad de realizar los cambios políticos por vía pacífica. Entre los motivos económicos

---

<sup>112</sup> Walter Laquer, *Una historia del terrorismo*, Barcelona, Paidós, 2003, p.192.

<sup>113</sup> Club de Madrid es una organización constituida en el año 2002 a raíz de la *Conferencia sobre Transición y Consolidación Democráticas* celebrada en Madrid que reúne a los académicos y a los ex jefes de más de 100 estados con el fin de debatir temas concernientes al fortalecimiento de las instituciones democráticas. Página web: <http://www.clubmadrid.org/>



se establece que el “terrorismo” es más probable en las sociedades que han sido objeto de una modernización rápida, donde existen niveles altos de desempleo, pobreza, marginalización y desigualdad. En lo que concierne a la religión, se considera que ciertas interpretaciones, llamadas fundamentalistas, pueden legitimar y movilizar los reclamos políticos y económicos realizados de manera violenta. Además, las cosmovisiones religiosas suelen ver al mundo de manera polarizada, ayudando a definir y absolutizar al enemigo en binomios fáciles de asumir. Por último, dentro de la quinta categoría, se menciona a la alienación y la humillación cultural, junto con las narrativas culturales que pueden justificar el uso de la violencia por cuestiones históricas o simbólicas como posibles fuentes culturales del “terrorismo”.<sup>114</sup>

La realización de este evento académico y sus mencionadas conclusiones confirman la útil inutilidad de este tipo de estudios y enfoques en las investigaciones sobre este tema. Útil para preservar las apariencias sobre la necesidad de este tipo de análisis y para perpetuar las relaciones de poder existentes, e inútil para comprender mejor nuestra actualidad, ya que evidentemente las mencionadas razones pueden resumirse en la tesis de que *todos los habitantes del planeta son terroristas en potencia*, puesto que ninguno se escapa a algunas de las situaciones consideradas como sus detonantes. Si bien este tipo de reflexión no logra alcanzar lo que está buscando –comprender de manera precisa y distintiva los motivos de los que realizan los atentados para poder detectar y detener a los sujetos “peligrosos”– sí consigue, desde otra perspectiva y de manera no intencional, mostrarnos una realidad que vivimos: la violencia propia del sistema socioeconómico

---

<sup>114</sup> Adam Schmid, *op.cit.*, pp.272–275.

actual crea condiciones donde a veces y para algunos, la (contra-)violencia señala la única manera de vida posible.

### 2.3. La figura del “terrorista islámico”

En cuanto a las cuestiones etimológicas, el vocablo “terror” se deriva de los verbos latinos *terreo* y *tremo* que se remontan al griego *tremo* y *treo* y significan “aterrizar” y “temblar” o “estremecer”. Así que este término denota en el primer momento, que todavía carece de las connotaciones políticas, la emoción del miedo sobrecogedor que se manifiesta en el estado físico del cuerpo que tiembla y huye para sobrevivir frente a una amenaza mortal.<sup>115</sup> Mikkel Thorup<sup>116</sup> considera que es Montesquieu (1689–1755) quien inicia la posterior politización del concepto, cuando lo usa para dar cuenta de los métodos violentos e impredecibles de mandar, característicos de las formas de gobierno despóticas. Sin embargo, no fue hasta la Revolución Francesa cuando esta idea obtuvo una carga explícitamente política, desconocida hasta entonces. Thorup argumenta que, durante esta época, el término “terror” empezó a nombrar una medida política extraordinaria, propia del estado de excepción, a la que se recurría para vencer a los oponentes de la Revolución.

En este momento histórico, el terror fue considerado una herramienta *virtuosa* que servía para construir un orden postrevolucionario justo. No obstante, a pesar de la inicial intención de que fuera una medida excepcional y temporal, fue convertida, mediante la Ley del 22 de Pradial –votada el 10 de julio del 1794 y conocida también como la Ley del Gran

---

<sup>115</sup> Adriana Cavarero, “Destroy Your Sight with a New Gorgon: Mass Atrocity and the Phenomenology of horror” en Thomas Brudholm (ed.) *Emotions and Mass Atrocity: Philosophical and Theoretical Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p.126.

<sup>116</sup> Mikkel Thorup, *The total enemy. Six chapters of the violent idea*. USA, Pickwick Publications, 2015, p.7.

Terror— en una forma permanente del régimen político, durante el régimen del Terror. Después de la muerte de Robespierre en la guillotina, Thorup da cuenta del segundo cambio en el significado de este concepto y lo denomina como “el momento anti-Robespierre”,<sup>117</sup> con lo que se refiere a las estrategias de contra-terror que resultan ser todavía más brutales que el terror inicial que quieren combatir. Así, el “terror” deja de significar ante todo violencia del estado en contra de los ciudadanos, cuyo uso es justificado por algún bien político al que se aspira y evoluciona hacia el “terrorismo” entendido como una práctica ejercida por los individuos u organizaciones paraestatales en contra del estado o de la sociedad. De esta manera, deja de ser considerado como un medio políticamente justificado, tal como lo fue durante el gobierno de Robespierre, y se convierte en una práctica vista como criminal e ilegítima por aquellos que disponen del poder legítimo.<sup>118</sup> Observemos que el terror y el “terrorismo” no pueden ser utilizados como sinónimos, puesto que los regímenes que gobiernan mediante el terror no pueden ser simplemente denominados como terroristas, ya que eso no reflejaría de manera adecuada la dimensión de las atrocidades que cometen cuando el terror deja de ser un medio y se convierten en el fundamento y esencia misma del poder —como por ejemplo en el caso de gobierno totalitario del nazismo o estalinismo.<sup>119</sup>

Un siglo después de la Revolución Francesa, el “terrorismo” es considerado como la estrategia anarquista en contra de la opresión que implica la existencia de las estructuras estatales. El politólogo estadounidense David Rapaport lo denomina como la “primera oleada”, haciendo referencia a la violencia anarquista presente en los estados europeos en

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p.4.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>119</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p.625.

los años 1870–1920. Este autor sistematiza diferentes maneras de comprender el “terrorismo” mediante un análisis comparativo y propone un modelo histórico que denomina como la “teoría de las cuatro olas”.<sup>120</sup> Su contribución consiste en abordar el tema en cuestión como un fenómeno que de manera cíclica y dinámica se expande y contrae en un periodo aproximado de una generación o 40 años. La primera oleada emergió en Rusia con la organización revolucionaria llamada *Naródnaya Volia*<sup>121</sup>, la cual buscaba una transformación radical de la sociedad al percibir las reformas realizadas por el zar Alejandro II como insuficientes, pero, a la vez, como aquellas que abrían la posibilidad y daban la esperanza de construir una sociedad distinta. Para conseguir este cambio recurría a los asesinatos, a menudo mediante el uso de bombas, de las élites del aparato estatal, llegando incluso a cometer un atentado contra el propio zar. Su influencia se extendió a Europa Occidental y a Estados Unidos, país en el que un hijo de inmigrantes polacos, nacido cerca de Detroit, Leon Frank Czołgosz<sup>122</sup>, inspirado por las ideas anarquistas, asesinó al presidente estadounidense William McKinley, en 1901. Después del atentado, el presidente Theodore Roosevelt, cien años antes de que lo hiciera George W. Bush, convocó una cruzada en contra de la amenaza representada por el “terrorismo”.

David Rapoport coloca la prevalencia de la segunda oleada del “terrorismo”, que denomina como nacionalista, entre los años 1920 y 1960. El autor ubica el inicio de esta etapa con los postulados del Tratado de Versalles –firmado en 1919 y que dio por

---

<sup>120</sup> David Charles Rapoport, “The Four Waves of Modern Terrorism” In A.K. Cronin and J.M. Ludes (eds), *Attacking Terrorism: Elements of a Grand Strategy*. Washington, DC: Georgetown University Press, pp. 46–73.

<sup>121</sup> Organización revolucionaria rusa formada en el año 1879 con el fin de abolir al zar Alejandro II.

<sup>122</sup> Richard Bach Jansen, “The United States, International Policing and the War against Anarchist Terrorism, 1900–1914”, *Terrorism and Political Violence*, Vol. 13, No. 1, Spring 2001, DOI : 10.1080/09546550109609668

terminado formalmente el estado de Guerra entre Alemania y la *Entente*—, los cuales reconocieron el principio de autodeterminación de los pueblos. Fue el presidente norteamericano Woodrow Wilson quien propuso incluir en el Tratado este derecho de los pueblos para decidir sobre su destino político, con miras a alcanzar los intereses políticos y económicos de su país en Europa, ya que abría la posibilidad de fragmentar a las viejas potencias europeas, especialmente al imperio austríaco, facilitando la creación de pequeños estados nacionales. La consecuente deslegitimización del orden imperial y colonial suscitó las esperanzas de liberación nacional y las organizaciones terroristas atentaron, usando estrategias de guerrilla, en contra de las fuerzas policíacas y militares de los imperios que dominaban a sus pueblos. En la primera oleada anarquista, los rebeldes todavía se llegaban a autodenominar como terroristas, pero durante la segunda lo dejaron de hacer, ya que en el término ya resonaban con mucha fuerza las connotaciones sumamente negativas de la palabra, lo que perjudicaba su imagen y obstaculizaba ganar la simpatía y el apoyo popular. Una gran parte de los autodenominados *luchadores por la libertad* dejaron sus batallas nacionalistas cuando los procesos de descolonización y de la liberación nacional tuvieron éxito en África, Asia y Medio Oriente. Sin embargo, hubo excepciones en esas historias de éxito, como por ejemplo en el caso de los grupos *Euskadi Ta Askatasuna* (ETA) y el Ejército Republicano Irlandés (IRA, por sus siglas en inglés), los cuales no lograron sus objetivos políticos independentistas en Euskadi frente a España, ni en Irlanda del Norte frente a Gran Bretaña, respectivamente. Con todo, siguieron luchando y terminaron por asumir las características propias de la siguiente oleada que Rapaport denomina como Nueva Izquierda.

Esta tercera etapa comenzó en los años sesenta del siglo XX como respuesta a las atrocidades, abusos e injusticias cometidos por el ejército estadounidense durante la guerra de Vietnam (1955-1975), los cuales despertaron actitudes antiestadounidenses y anticapitalistas en varios países del mundo. Los secuestros de aviones y tomas de rehenes constituyeron las estrategias distintivas de esta oleada. El ethos revolucionario propio de la primera fase anarquista reapareció en ésta, inspirando a las organizaciones como *Weather Underground* en Estados Unidos, *RAF* –banda Baader-Meinhof– en Alemania, Brigadas Rojas en Italia o *Action Directe* en Francia. En los casos de IRA y ETA, el fin separatista nacionalista fue complementado por el potencial del ideario propio del mito revolucionario.

Rapaport argumenta que con la revolución iraní de 1979 y la posterior desintegración de la Unión Soviética en 1991, en parte debido a su derrota en la guerra en Afganistán, el “terrorismo” entró en la cuarta oleada que seguirá vigente hasta nuestros días. Esta etapa se distinguiría de las anteriores por la prevalencia de la justificación religiosa, ante todo propia de ciertas interpretaciones de islam, de los actos de terror. Su método paradigmático consiste en los atentados suicidas donde la muerte del perpetrador suele ser necesaria para que el ataque se concluya de manera exitosa. La religión y el concepto del martirio son usados como justificación política e inspiración ideológica. La teoría que elabora Rapaport nos resulta útil para dar cuenta de la narración generalizada sobre el “terrorismo” que prevalece en el mundo occidental en los inicios del siglo XXI. Pensamos que expresa de manera acertada las intuiciones básicas y opiniones hegemónicas existentes en torno a este tema.

Observemos que este pronóstico tal vez pueda contener algo de verdad dentro del contexto de la pandemia de Covid-19 que estamos viviendo en este momento histórico.

Precisamente en 2020 la amenaza representada por el “terrorismo islámico” está siendo relegada a un segundo plano—sin dejar de estar presente—frente al nuevo enemigo invisible de la humanidad: el virus SARS-COV-2. La narrativa que se está creando en torno a este acontecimiento —y se puede apreciar en la mayoría de los relatos presentes en los medios de comunicación— se caracteriza por la recurrente presencia de conceptos propios de los discursos bélicos, tales como, por ejemplo: “un enemigo increíblemente astuto”<sup>123</sup>, las armas para luchar contra la pandemia, guerra y estado de guerra contra el Covid-19, los héroes de la batalla contra el coronavirus. De manera más precisa, el coronavirus, en referencia a su papel antagónico, queda caracterizado en diversos artículos periodísticos como un enemigo invisible, común, enemigo de la humanidad —este calificativo lo sugiere la Organización Mundial de la Salud (OMS)—, sigiloso, oculto, silencioso, enemigo público número uno, etc. Esta manera militarista de narrar la pandemia no dista mucho de los acostumbrados discursos en torno a los terroristas islámicos.

Retomando el hilo argumentativo, el “terrorista islámico” constituye una de las figuras centrales del discurso occidental actual por medio de la cual se interpretan y explican algunos acontecimientos de violencia, aplicando una compleja red de categorías racistas, neocoloniales, sexistas, etc., que conforman parte de la narrativa islamófoba. A diferencia de distintos fenómenos de violencia llamada terrorista que tuvieron lugar anteriormente en la historia moderna, lo distintivo de sus formas actuales es que quedan descritas y fijadas en el imaginario occidental como estrechamente vinculadas, inspiradas y promovidas por convicciones religiosas consideradas en Occidente como esenciales del

---

<sup>123</sup> María Elena Navas, "Coronavirus. "Un enemigo increíblemente astuto": por qué el virus que causa el Covid-19 se propaga con tanta eficacia entre los humanos", BBC News Mundo, 30 marzo 2020, consultado 17 de junio 2020; <https://www.bbc.com/mundo/noticias-52069525>

islam. En particular, se trata aquí de la idea de *jihad*, traducida erróneamente al español como “guerra santa”, de donde se deriva el término *jihadista*, empleado como sinónimo de “terrorista islámico”. Aunque la palabra *jihad* se utiliza en distintos sentidos, su significado originario es bastante complejo y, generalizando de sobremanera, se refiere a la idea de lucha interior, “empeño” o “esfuerzo”, ante todo moral y espiritual, para perseverar en el camino de Dios.<sup>124</sup> Solamente en un segundo lugar y como último recurso, este concepto hace referencia al conflicto armado. No obstante, el acostumbrado prejuicio occidental de concebir el islam como religión beligerante resulta en la equívoca y reduccionista comprensión del *jihad* como guerra emprendida estrictamente por razones de índole religioso para imponer la fe musulmana.<sup>125</sup>

Por lo anterior, puede decirse que en el contexto político actual, el empleo estratégico y circunstancial del término *jihad* se realiza con el fin de desacreditar cualquier atisbo que pudiera sugerir que los atentados en cuestión se realizan con miras a remediar algunas injusticias o de perseguir alguna idea de bien, y que pudieran tener cierto parecido con lo que en la tradición occidental se entiende por “guerra justa”. Al contrario, el hecho de reducir la práctica de *jihad* a la “guerra santa”, la delega al imaginario de lo premoderno, irracional e incomprensible.

A lo largo de este trabajo de investigación, sostenemos que el imaginario del “terrorista islámico” permite que las expresiones de islamofobia aparezcan en la esfera pública sin los filtros impuestos por lo políticamente correcto, ya que la posibilidad de reducir a la población árabe-musulmana en su totalidad a una imaginada esencia común que

---

<sup>124</sup> Bernard Lewis, *La crisis de Islam. Guerra santa y terrorismo*, Barcelona, Ediciones B, S.A., 2003, p.51.

<sup>125</sup> Signoret, Andrea Christianne Zomosa. “El Concepto de Jihad en la Tradición de la Guerra Justa.” *Estudios De Asia y África*, vol. 38, no. 1 (120), 2003, p.67. *JSTOR*, [www.jstor.org/stable/40313478](http://www.jstor.org/stable/40313478). Accessed 19 June 2020.



se traduce en su latente disposición de convertirse en terroristas –la supuesta amenaza número uno para Occidente y sus “valores”– permite, de cierta manera justifica y legitima una abierta elaboración del discurso de odio y desprecio dirigido hacia todo aquello vinculado con el islam. De esta manera, las actitudes islamóforas subyacen y fundamentan las posturas antiterroristas que en general son valoradas de manera muy positiva en la arena política nacional e internacional, siendo percibidas como expresiones de patriotismo y justa defensa de la civilización occidental. En este sentido, las actitudes islamóforas actuales se articulan y se cristalizan en la identificación del terrorista.

Notemos que el término mismo de “islamofobia” se empieza a emplear para nombrar las actitudes de rechazo al islam y la discriminación contra los musulmanes, en la década de 1990 –lo que coincide de manera no casual con el fin de la narración de la Guerra Fría–, mientras que su uso se consolida después de los atentados del 11-S en Estados Unidos.<sup>126</sup>

Para los fines de este trabajo, por islamofobia, además del odio, la hostilidad o el “temor hacia el islam, los musulmanes y todo lo relacionado con ellos”<sup>127</sup>, entendemos un conjunto de estrategias de poder que crean un fuerte antagonismo entre “nosotros” y “ellos/otros”, con el fin de instituir o estabilizar las relaciones de dominio existentes, las maneras de construir subjetividades y salvaguardar las jerarquías dentro del grupo propio.<sup>128</sup> Aclaremos que mientras la condición del “extraño”, tal como lo explicamos anteriormente, justifica nuestra aproximación metodológica desde el campo

---

<sup>126</sup> Gema Martín Muñoz y Ramon Grosfoguel (eds.), *Islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid, Casa Árabe–IEAM, 2012, p.35

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>128</sup> Monika Bobako, *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków, Universitas, p.16.

epistemológico, con la figura del “otro” nos referimos al espacio que se crea instrumentalmente con la categoría de “terrorista” y por otro lado del “extraño” en el campo epistemológico para justificar nuestra aproximación metodológica.

Foucault sostiene que la producción de discursos –de lo dicho o escrito– tiene por finalidad “conjurar los peligros, dominar el acontecimiento”.<sup>129</sup> Lo que se oculta detrás de la elaboración de ciertos discursos es el temor, en lo que coincide con Adorno y Horkheimer.<sup>130</sup> Se trata del miedo a lo desconocido que ha quedado del discurso o del concepto.<sup>131</sup> Foucault propone analizar los discursos como prácticas donde entran en juego los principios de discontinuidad y continuidad, de silenciamiento, exclusión y prohibición.<sup>132</sup> El pensador francés resalta que en el análisis del discurso hay que tener presente que las prácticas discursivas hacen violencia a las cosas en el sentido de imponerles una forma sistemática y regular para convertirlas en objeto de conocimiento.<sup>133</sup> Los discursos de cierta manera producen sus objetos mediante la violencia; al estudiarlos, por tanto, no se trata de hallar su núcleo interior, sino de detectar sus condiciones externas de posibilidad.<sup>134</sup>

Además del análisis de los discursos, la categoría del dispositivo –que puede ser tanto discursivo, como no discursivo– que introduce Foucault nos resulta de gran utilidad para dar cuenta de la figura del “terrorista islámico”, ya que complementa lo dicho con lo no dicho. Foucault describe al dispositivo como una red conformada por los elementos heterogéneos como los discursos, la arquitectura, las leyes, etcétera:

---

<sup>129</sup> Michel Foucault, *Orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992, p.11.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.42

<sup>131</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *op.cit.*, p.70.

<sup>132</sup> Michel Foucault, *Orden del discurso*, p.19.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p.47–48.

[El dispositivo es] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos.<sup>135</sup>

El dispositivo, sostiene Foucault, dispone de una posición estratégica dominante, ya que suele responder a una urgencia.<sup>136</sup> Giorgio Agamben interpreta al dispositivo foucaultiano como “la disposición de una serie de prácticas y de mecanismos (conjuntamente lingüísticos y no lingüísticos, jurídicos, técnicos y militares) con el objetivo de hacer frente a una urgencia y de conseguir un efecto”.<sup>137</sup>

En este sentido, sostenemos que el “terrorista islámico” es un dispositivo que responde a la imposibilidad del capitalismo en su fase neoliberal de sobrevivir sin la figura del enemigo –tema del que nos ocupamos en el capítulo tercero “Antisemitismo e islamofobia”. De acuerdo con Foucault, un acontecimiento histórico concreto es contestado por la emergencia del dispositivo. En el caso del “terrorismo”, se tratar de la caída de la Cortina de Hierro y los atentados del 11-S –y los posteriores en Madrid en 2004 y en Londres en 2005– que establecen las condiciones de posibilidad para que el imaginario del musulmán ocupe el lugar del enemigo que en el pasado ocupara el régimen soviético. Debe señalarse que tal lugar parecía sería llenado por otros personajes como los jefes de cárteles del narcotráfico, como Pablo Escobar, o los señores de la guerra de los llamados “estados

---

<sup>135</sup> Michel Foucault, *Saber y verdad*, p.127, Entrevista publicada en la revista *Ornicar*, (júm. 10, julio 1977, págs. 62–93. Fue traducida al castellano por Javier Rubio para la Revista *Diwan*, núms 2 y 3. 1978, págs. 171–202.

<sup>136</sup> *Idem*.

<sup>137</sup> Giorgio Agamben, “Qué es un dispositivo”, *Sociológica*, año 26, número 73, pp. 249–264, mayo–agosto de 2011, p.250.

canallas” –*rogue states*–, como Saddam Husein en Irak o Slobodan Milosevic en Serbia, pero el tiempo demostró que tales figuras no contarían con la fuerza suficiente para constituirse en enemigos de envergadura.<sup>138</sup> Resultó que sólo los atentados de 11-S proporcionaron suficiente material para la imaginación occidental para formar la imagen del “terrorista islámico” y de la red invisible de al-Qaida.

Tengamos presente que la herencia histórica, marcada por la memoria del conflicto entre el “islam y el cristianismo, entre al-Ándalus y los reinos cristianos, entre los imperios europeos y el otomano”<sup>139</sup>, ha sido aprovechada y reconfigurada como una matriz legitimadora de la islamofobia actual.

El efecto que se consigue por medio del dispositivo islamófobo del “terrorismo” es crear por un lado la válvula de escape que, en palabras de Bolívar Echeverría, *hace vivible lo invivable* –el capitalismo– y, por el otro, se trata de criminalizar la resistencia al poder, etiquetándola de “acto terrorista”, lo cual implica una condena moral absoluta y fomenta el miedo entre la población para que sea incapaz de la resistencia y rebelión.

En torno a la figura del “terrorista islámico” se articula una red de prácticas discursivas y no discursivas –institucionales– que estabilizan las relaciones de poder existentes y configuran las subjetividades dentro de su campo de funcionalidad. Se trata de iniciativas jurídicas que priorizan el tema de protección y legitiman las medidas extremas de seguridad como la introducción del estado de emergencia, convirtiendo a los sujetos rebeldes o colectivos resistentes en potenciales terroristas, para así ser capaces de desarmar su potencial subversivo. Las narrativas culturales sobre el supuesto “choque de

---

<sup>138</sup> Slavoy Zizek, “Are we in war? Do we have an enemy?”, *London Review of Books* 24 no. 10 (2002): 3–6, <https://www.lrb.co.uk/v24/n10/slavoj-zizek/are-we-in-a-war-do-we-have-an-enemy?>

<sup>139</sup> *Islamofobia a debate*, p.38.

civilizaciones” invisibilizan el trasfondo económico y político de los conflictos globales, por lo que los sujetos quedan desorientados –también por la falta del vocabulario emancipatorio para poder nombrar sus experiencias fuera del diccionario neoliberal– sin poder dirigir su descontento y frustración hacia su causa real: la versión neoliberal del capitalismo. La codificación de las insostenibles injusticias económicas en clave cultural canaliza las energías que podrían ser usadas para resistir y transformar al sistema capitalista hacia los enemigos en turno –árabes-musulmanes como terroristas latentes. En lo concerniente al urbanismo, las soluciones arquitectónicas enfocadas en la seguridad, los mecanismos de vigilancia y la configuración del espacio público hostil a la interacción social se instituyen en torno a la supuesta amenaza terrorista.

La guerra contra la inseguridad realizada dentro de muchas metrópolis ha sido acompañada por ciertos rasgos arquitectónicos que Zygmunt Bauman denomina como “la arquitectura del miedo y de la intimidación”<sup>140</sup>, la cual ha impedido preservar o crear los espacios públicos “civiles” que propiciarían la interacción social y la organización política entre sus habitantes. La “política del miedo cotidiano”<sup>141</sup> ha logrado convencer a las personas sobre los peligros que conlleva permanecer en las calles y plazas, por lo que las modernas ciudades de “desencuentro” ofrecen a sus habitantes escasos espacios públicos “civiles” para el ejercicio del discurso y la acción política. Las estrategias urbanísticas enfocadas en la seguridad están creando espacios públicos inhóspitos, vigilados y monitoreados por cámaras a toda hora del día. Así, el espacio público estructurado de esta forma suele inducir a los habitantes a ciertas pautas de conducta previsible y normalizada.

---

<sup>140</sup> Zygmunt Bauman, *La sociedad sitiada*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p.100.

<sup>141</sup> Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p.103.

### Capítulo III

#### **Hostilidad, sujeción e identidad o sobre la imposibilidad de vivir sin enemigos en el capitalismo.**

La idea de que la existencia del enemigo externo es imprescindible para la construcción de las identidades colectivas, a manera de una *exterioridad constitutiva*, forma parte del discurso occidental convencional y subyace a muchas estrategias bélicas y discriminatorias del Estado nación moderno. Esta creencia surge de la convicción de necesitar distinguir entre amigos y enemigos para poder fabricar una identidad social cohesionada, relativamente cerrada, de una comunidad política. Para el filósofo jurídico alemán Carl Schmitt, la determinación de la identidad del quién tomará el papel del adversario significa al mismo tiempo la posibilidad de identificarse a sí mismo. Desde este punto de vista, el enemigo desempeña la función de determinar la identidad de un “nosotros” que surge frente al cuestionamiento existencial que representa su otredad: “El enemigo es nuestra propia cuestión como figura. (*Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt*) [...] Por este motivo tengo que confrontarme con él combatiendo, para así obtener mi medida propia, mi frontera propia, mi figura propia”.<sup>142</sup> La pregunta mediante la cual el enemigo nos cuestiona es, sin embargo, a final de cuentas, nuestro propio interrogante: “¿Quién me puede entonces poner en cuestión?” –pregunta Schmitt– “En el fondo, sólo yo mismo”.<sup>143</sup> Por consiguiente, lo que en realidad se encontraría puesto en duda en la relación antagónica es la existencia de la identidad misma como alguna condición natural, originaria y congénita del hombre.

---

<sup>142</sup> Carl Schmitt, *Teoría del partisano*, Madrid, Trotta, 2013, p.87.

<sup>143</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p.89, citado por Jacques Derrida en *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p.187: *Wer kann mich denn in Frage stellen? Im Grunde doch nur ich mich selbst. Oder mein Bruder. Das ist es. Der Andere ist mein Bruder.*

En consecuencia, sostenemos que, implícitamente, Schmitt reconoce que la hostilidad política revela y aleja a la vez, la sospecha, no del todo consciente, que tenemos sobre la ausencia de la identidad propia como un hecho originario, esencial y permanente. En el movimiento de definir al enemigo, adquirimos una consoladora, aunque falsa, apariencia de identificación con nosotros mismos. Por lo tanto, cuando el enemigo desaparece de nuestro escenario político, resulta esencial atribuir a algún colectivo este papel, con el fin de conservar la identidad propia y una aparente tranquilidad y seguridad que esto conlleva. Jacques Derrida en su ensayo sobre Schmitt escribe:

la invención del enemigo, ésta es la urgencia y la angustia, es esto lo que habría que lograr [...]; y allí donde el enemigo principal, allí donde el adversario «estructurante» parece inencontrable, allí deja de ser identificable [...] la misma fobia proyecta una multiplicidad móvil de enemigos potenciales, sustituibles y secretamente aliados entre ellos: la conjuración.<sup>144</sup>

### **3.1. El enemigo político**

Dentro de una variedad de identidades colectivas, la nacional fue construida e impuesta de una manera sumamente exitosa gracias a una diversidad de técnicas propias de lo que puede llamarse ingeniería social. Se trata de una compleja estrategia de la construcción nacional que comprende, entre otros, los siguientes elementos: la imposición de una o unas pocas lenguas oficiales; la implementación del sistema de educación pública y universal; la creación del régimen tributario, burocrático y militar único; la exaltación del patriotismo,

---

<sup>144</sup> Jacques Derrida, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p.103.

entendido en términos de religión cívica y reforzado con los símbolos patrios –himno, bandera, escudo–; la invención de un mítico origen común y la promoción de un amor desinteresado al imaginario de la comunidad nacional. Este conjunto de medidas, llevadas a la práctica en el mundo occidentalizado moderno, definió y estructuró prácticamente la totalidad del territorio global. Sin embargo, la prevalencia global de la ideología nacionalista siempre implica la otra cara de la moneda, constituida por la violencia hacia todos aquellos grupos que son potencialmente nacionales y reivindican, o podrían hacerlo, su autodeterminación dentro del esquema de Estados nacionales. La construcción del estado y la transformación de las diversas poblaciones –las cuales se encontraban de forma contingente en el territorio que terminaría por constituir el del de cada estado particular— en una nación, entendida como “destino” y “comunidad imaginada”<sup>145</sup>, eran interpretadas como señal de *progreso*<sup>146</sup>, dentro de un tiempo homogéneo y vacío,<sup>147</sup> medido por el reloj y el calendario, mientras que el apego a las lealtades antiguas era considerado un signo de atraso que había que superar, tal como señala el historiador británico, de origen judío, Eric Hobsbawm:

Los argumentos favorables a «la nación» decían que representaban una etapa en el devenir histórico de la sociedad humana, y los argumentos a favor de la fundación

---

<sup>145</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. p.23, 25.: "Es *imaginada* porque a un los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de imagen de su comunión se imagina como *comunidad* porque, independiente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestos a morir por imaginaciones tan limitadas."

<sup>146</sup> Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2000, p.48.

<sup>147</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ciudad de México, UACM, 2008, tesis XIII, p.51.



de un estado–nación determinado, prescindiendo de los sentimientos subjetivos de los miembros de la nacionalidad interesada, o de las simpatías personales del observador, dependían de que pudiera demostrarse que encajaba en la evolución y el progreso históricos o los fomentaba.<sup>148</sup>

A menudo violenta en su inicio, la imposición de una identidad nacional busca convertir a los individuos en sujetos dispuestos a sacrificarse y a asesinar en nombre de una construcción mítica y abstracta de la nación. Por ello, la distinción amigo-enemigo y la hostilidad política que conlleva suele expresarse en las estereotipadas categorías nacionales. Hobsbawm describe las estrategias de poder nacionalista como aquellas que convierten a los sujetos carentes de cualquier vínculo real entre sí en sujetos-hermanos, vinculados emocionalmente por el amor a un imaginario de la *patria* y por el rechazo a aquellos colectivos que quedaron fuera de la narrativa nacional.<sup>149</sup> Además, la ideología nacionalista, cómplice íntima del capitalismo, fractura la solidaridad entre los trabajadores que comparten la misma situación de explotación y opresión, la cual podría, en principio, ir más allá de las fronteras nacionales. Asimismo, dicha ideología dificulta la resistencia frente al capitalismo, imponiendo una unidad –comunidad– entre los oprimidos y los opresores en el acto de amor abstracto al prójimo desconocido y a la patria.

Citemos a Mauricio Pilatowsky para resumir en pocas palabras la tesis de Hobsbawm que está en juego aquí en torno a la relación entre el nacionalismo y la cuestión social:

---

<sup>148</sup> Hobsbawm., *op. cit.*, p.50.

<sup>149</sup> *Ibid*, p.132.

Hobsbawm identifica al nacionalismo y la creación de naciones como uno de los mecanismos fundamentales utilizados para controlar a las masas desviando sus sentimientos de indignación y exigencia de justicia social al ámbito de las pasiones patrióticas, el odio al extraño y el culto secular a la identidad colectiva imaginada.<sup>150</sup>

Carl Schmitt distingue entre el enemigo político *-hostis-*, quien es el enemigo conforme a la ley y a quien se puede declarar la guerra, cuyo alcance queda limitado por las regulaciones de derecho internacional, del enemigo privado *-inimicus-*, un individuo al que se odia de manera personal. El otro en su carácter de enemigo político es reconocido como igual en valor a uno mismo, por lo que en la eventual lucha en su contra no todo está permitido. Jan Assmann sostiene que “hacer de un igual un enemigo presupone hacer de él un extraño”<sup>151</sup>; esto es, modificando un poco esta tesis, el otro puede ser construido tanto como, en ciertos aspectos, un igual a nosotros, así como un extraño. El enemigo político siempre se refiere a un grupo o un colectivo, cuya *fuerza existencial* es equiparable en valor a la *nuestra*.

En cuanto a la figura del enemigo político, Schmitt afirma que no es relevante que éste sea descrito como malo *-criterio moral-*, feo *-criterio estético-*, inútil o improductivo *-criterio económico-*, tampoco es necesario odiarlo, ya que el odio es el sentimiento propio de la relación con el enemigo privado; se trata de una figura vacía, carente de esencia, que sólo por medio de la decisión política del soberano cobra una realidad efectiva y concreta. Así, para Schmitt, lo distintivo del enemigo es el hecho de que el soberano decida

---

<sup>150</sup> Mauricio Pilatowsky, “Eric Hobsbawm y la lectura marxista de la historia”, ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, No.50, enero-junio, 2014, ISSN: 1130-2097, doi: 10.3989/isegoria.2014.050.14, p.265.

<sup>151</sup> Jan Assman, *Violencia y monoteísmo*, Barcelona, Fragmentos, 2014, p. 22.

percibirlo como radicalmente extraño o “existencialmente distinto”.<sup>152</sup> Por ello, el sujeto, en su carácter privado, no puede tener enemigos políticos, sino solamente contrincantes personales.

Schmitt tal vez tenga razón cuando señala que el antagonismo amigo-enemigo ha sido necesario para la instauración de lo político —definido de cierta manera—; esto es, si lo entendemos como conflicto en torno a las identidades, siempre y cuando tomemos esta aseveración en el plano descriptivo. En otras palabras, se trata de la forma histórica específica de organización de lo político que, efectivamente, suele surgir en correlación con una agrupación de individuos en torno a un determinado contenido fundamental que es capaz de generar un antagonismo lo suficientemente intenso para establecer la distinción amigo-enemigo y, por lo mismo, promete una identidad colectiva.

Para Schmitt, lo político surge de una profunda disociación entre los hombres que se caracteriza por una gran intensidad, pero cuyo contenido no es específico. Así que puede tratarse de un antagonismo religioso, económico o moral, siempre y cuando adquiera una fuerza de división suficiente para configurar los colectivos y las identidades según el eje amigo-enemigo. Esa capacidad de configuración de identidades que crea la unicidad política dentro de un colectivo convierte el antagonismo de gran intensidad en el criterio propio de lo político. Cuando ocurre eso, las diferencias de distinta índole sean religiosas, económicas u otras, pasan al segundo plano, dando pie a la emergencia de una nueva condición de lo político. Lo distintivo de la asociación política, frente a cualquier otra, es que tiene el poder de disponer de las vidas de los sujetos que la integran en nombre del garantizar la continuidad de su existencia, incluso después de la muerte individual.

---

<sup>152</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 57.

Lo que subyace a la distinción amigo-enemigo es una posibilidad siempre real de usar la violencia y exterminar al adversario, sea éste externo o interno, que se encuentra excluido de algún relato identitario y es percibido como una amenaza a la veracidad de un modo de vida propio. Aquí es pertinente distinguir entre el reconocimiento del enemigo externo como igual frente a la ley internacional, del enemigo interno, considerado como amenaza a la unidad de la nación y el estado dentro de sus fronteras, a quien es negado el estatus de igual. En este caso, Schmitt reconoce la necesidad de neutralizar, por cualquier medio posible, al enemigo interno hasta colocarlo fuera de la ley.<sup>153</sup> El antagonismo amigo-enemigo sirve para legitimar, aunque sea de manera irracional, la violencia y la opresión en contra de los que por algunas razones, sean éstas de pureza étnica, económicas, morales, religiosas, etc., son construidos como radicalmente extraños. La alteridad del enemigo es interpretada como “la negación del propio modo de existencia, por lo que amenaza la propia forma esencial de la vida”.<sup>154</sup>

Ante lo anterior, cabe preguntarse ¿por qué la alteridad del extraño resulta tan amenazante que la lucha a muerte en su contra (enemigo externo) o exterminio (enemigo interno), se vuelve una posibilidad real? Tentativamente, puede responderse que el modo de vida y la cosmovisión distintos a los del grupo propio ponen en entredicho lo “natural”, verdadero y esencial de nuestras prácticas cotidianas. Así, la figura del extraño cuestiona nuestro modo de existencia, abriendo la puerta a que veamos en él un artefacto circunstancial, efecto de estrategias de poder diversas. La alteridad del extraño no sólo nos enfrenta con la duda sobre lo correcto de nuestra manera de vivir, sino que también nos interpela para cuestionar nuestra identidad como un hecho natural y dado *a priori* por

---

<sup>153</sup> Cfr., *Ibid.*, p.76.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p.57.

alguna instancia trascendental, sea una divinidad, una tradición o un origen común. Si es así, el extraño nos revela la falsedad de entender nuestra forma de vida como algo esencial, único e inalterable.

No obstante, en el inicio de este capítulo formulamos una tesis que parece contraria a esta aseveración; a saber, que para Schmitt la necesidad de identificar al enemigo corresponde a la angustiante sospecha de la falta de identidad propia, entendida de manera esencial. Cuando identificamos quién es el enemigo, establecemos una distinción, y nos proporcionamos una demarcación, una identificación a nosotros mismos. Sostenemos entonces, si ambas tesis son ciertas, que la figura del enemigo desempeña una función doble: otorga la ilusión de una identidad consustancial y, a la vez, amenaza con desvanecerla, reforzando el presentimiento sobre su carácter ficticio y circunstancial. Dado que la lógica de las relaciones capitalistas convierte esta “estructurante” carencia identitaria en una vivencia angustiante y amenazante para impulsar la sujeción de los hombres a las identidades presentadas como deseables y vinculadas en general con la reproducción de las relaciones capitalistas de dominio, la figura del enemigo, si bien tiene el potencial de poner en entredicho las identidades tradicionales o nacionales, en realidad no constituye una amenaza a la creencia de que la identidad como tal es algo deseable, un bien al que hay que aspirar y por lo que hay que luchar. En palabras de Stefan Gandler:

La falta de una identidad constante está considerada en nuestra sociedad como locura o por lo menos como falta de coherencia. Esto corresponde a la lógica de control social, en la cual lo que menos se permite son actitudes no definibles. Un matrimonio puede ser ubicado en las estadísticas de los Estados igual que una pareja gay, pero una persona que no se define y hace cosas cada vez menos previsibles, es una

verdadera amenaza para el ojo clínico-sociológico que necesitan las clases reinantes para saber qué pasa con sus súbditos.<sup>155</sup>

Es decir que dentro del capitalismo la figura del enemigo reafirma lo deseable que parece tener una identidad constante y lo valioso que es luchar por ella, pero no cuestiona la opresión y la violencia que implica para el sujeto –quien intuye ser ambivalente y desigual— la exigencia de estructurarse según las demandas del principio de lo idéntico. Así, los discursos narrados en torno al adversario ofrecen la identidad y, al mismo tiempo, la amenazan, y al hacerlo, aumentan su valor como un bien que supuestamente se tiene, pero se puede perder en cualquier momento. Además, ciertamente, la promesa de una identidad otorga a los individuos una sensación de familiaridad, seguridad, de “estar en casa”, que, aunque falsa, reconforta y otorga algún sucedáneo de sentido a su existencia.

Por ello, pensamos que Schmitt tiene razón cuando afirma que el otro es efectivamente una amenaza existencial al *status quo* de lo que podemos llamar el campo de poder existente, ya que su presencia nos muestra la posibilidad de *desujeción*; esto es, de resistir a las estrategias de poder y lograr existir de otra manera: interrogando y modificando las maneras de sujeción actuales. Por formas de sujeción entendemos, citando a Michel Foucault, “los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos [...] el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en

---

<sup>155</sup> Stefan Gandler, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 125.

sujeto”.<sup>156</sup> Esto es, la sujeción tiene un carácter doble que implica la subordinación al poder y la formación del sujeto.<sup>157</sup>

Tanto Michel Foucault, como Schmitt niegan la posibilidad de que un sujeto se construya fuera de la norma o fuera de las relaciones de poder existentes. Sin embargo, cuando la alteridad del extraño deja de ser reconocida como una realidad meramente exterior y el individuo revive esta experiencia de *extrañeza* y *extrañamiento* en relación consigo mismo, con otros y con el poder, surge la posibilidad de cierta desujeción a partir de las relaciones de resistencia a las estrategias del poder dominantes. Aunque el enemigo ofrece la posibilidad de identidad y a la vez amenaza con desvanecerla, por lo que la lucha en su contra siempre es una posibilidad real y concreta, también en este reconocimiento del enemigo como un desafío a la identificación propia, hay un momento de fractura ontológica que puede ser empleada para la emancipación del violento imperativo de la identidad. Pensamos que ello podría ocurrir cuando, en lugar de luchar en contra del enemigo que amenaza con quitarnos lo que nos dio, se logra reconocer lo ficticio del regalo que en realidad queremos darnos a nosotros mismos. Este reconocimiento implicaría la desnaturalización de la identidad concebida ahora como artefacto circunstancial que dentro del capitalismo cumple la función de la reproducción de las relaciones de poder existentes. Asimismo, se trataría de asumir la experiencia de la originaria ausencia identitaria como algo que ya no causa angustia, pues es el sistema socioeconómico actual el que hace que esta falta estructurante se convierta en una insatisfacción constante que, aunque es

---

<sup>156</sup> Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. – Sep., 1988), pp. 3–20. URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=01882503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESYEP%3E2.0.CO%3B2-A>.

<sup>157</sup> Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p.18.

imposible de saciar, fundamenta la promesa de la felicidad venidera mediante la lógica del mercado.

La convicción sobre la falta de la identidad constante que ya se sospecha es encauzada en el capitalismo hacia una vivencia angustiante que impulsa a los sujetos a reproducir el sistema por medio de intentos infructuosos de llenar este vacío primordial. Las maneras de crear estos sustitutos de identidad pueden consistir en desear adquirirlos en el mercado bajo la forma de algunos estilos de vida contruidos como preciados ; es decir convertirse en sujetos socialmente premiabes, como por ejemplo en trabajadores dóciles, diligentes y puntuales, identificándose así con los opresores dentro de la propia sociedad.<sup>158</sup>

El posible campo de la resistencia frente a las estrategias de reproducción del sistema capitalista no queda en una exterioridad al poder, sino que consiste en las luchas contra sus efectos desde dentro de su campo de fuerza. Por poder entendemos, en concordancia con Foucault, no sólo las relaciones de gobierno que consisten en la represión y que son exclusivamente jurídicas, policiacas y bélicas, sino también aquellas que conforman la manera que tienen unos de producir y estructurar el posible campo de acción para los otros.<sup>159</sup> El poder no puede desligarse de los discursos y saberes que se instituyen como verdaderos y lo perpetúan: “Múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso

---

<sup>158</sup> Walter Benjamin, *op.cit.*, tesis VII, p.41.

<sup>159</sup> Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, p.4.



verdadero”.<sup>160</sup> En pocas palabras: el poder no sólo reprime o domina, sino que también forma a los sujetos.<sup>161</sup>

Sostenemos que la conceptualización de lo político como el efecto de la relación amigo-enemigo y de la identidad como el efecto de la negación del otro es parte de un discurso que se ha posicionado como verdadero en Occidente. Por un lado, la figura del extraño entendida como la amenaza existencial es indispensable para que el poder se perpetúe en su configuración antagónica. Por esta razón, la continua fabricación y destrucción de los enemigos posibilita el ininterrumpido fluir del poder. En este sentido, el extraño, como una válvula de escape, se convierte en un dispositivo que posibilita la circulación del poder, consolidándolo.

Por el otro, la figura del extraño hace visible la posibilidad de una ruptura existencial desde la que se puede oponer resistencia al poder. La alteridad del otro no sólo nos cuestiona sobre nuestros modos de sujeción, sino que también hace visible el límite del campo de acción que ha sido construido para nosotros. Lo que está en juego en la resistencia es la libertad, propia del momento de desujeción; esto es, la transición de ser atado por el imperativo de la identidad impuesta hacia un modo de sujeción diferente, menos opresivo. En torno a este tema, resulta necesario aclarar que la expansión de las relaciones capitalistas diluye por sí misma muchas de las opresivas y cerradas identidades tradicionales, por ejemplo, las feudales, comunitarias y religiosas, e invita a una constante reconfiguración o fluidez identitaria a los sujetos individuales que adquieren distintas identidades como mercancías en el libre mercado. No obstante, las posibilidades de este fluir de las identidades no resultan emancipatorias, ya que su límite marca lo aparentemente

---

<sup>160</sup> Michel Foucault, *Defender la Sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.34.

<sup>161</sup> Butler, *Mecanismos...*, p.30.

inamovible de las relaciones sociales existentes, la división de clases, así como la cosificación. En el trasfondo, todos somos reducidos a ser cosas.<sup>162</sup>

Por consiguiente, cuando nos referimos a la desujeción como un posible proceso emancipatorio no queremos exhortar a un regreso hacia las identidades tradicionales ni a asumir un constante cambio de identidades semejante al fluir del capital que disfraza la cosificación y restringe la agencia. Estas dos formas de identificación parecen ser dos caras de la misma opresión. Lo que está en juego es elegir las identificaciones diferentes tanto respecto de los mecanismos opresores propios de las identidades tradicionales cerradas, como de aquellas que se producen dentro de las relaciones capitalistas contemporáneas y que terminan por perpetuarlas.

El poder al que se opone esta resistencia “se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos”.<sup>163</sup> Desde nuestra perspectiva, la lucha contra el extraño como enemigo adquiere un carácter doble: por un lado, facilita el fluir del poder bajo su configuración actual y, por el otro, apaga los focos que posibilitan la resistencia frente a las relaciones de dominio realmente opresivas.

Consideramos que la percepción del enemigo interno como especialmente peligroso para la existencia del Estado, lo que para Schmitt justifica su exterminio, es analógica a lo amenazante que resulta para la perpetuación de las relaciones de poder actuales la resistencia que le opone el sujeto desde su liberadora *extrañeza* interior. La posibilidad del sujeto de desvincularse de su propia identidad configurada por las relaciones de poder y de

---

<sup>162</sup> Cfr. György Lukács, *op.cit.*

<sup>163</sup> Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 7.

fracturar el límite del campo de acción que le ha sido conferido es conjurada por la espectacular neutralización del enemigo interno, ya que el sujeto percibe que él mismo puede correr la misma suerte que aquellos considerados enemigos internos. Así, el sujeto neutralizado es aquél privado de la posibilidad de reconocerse como extraño a la identidad impuesta e interiorizada, desarmándolo de este modo para cualquier tipo de resistencia.

### **3.2. La cuestión de sujeto**

Juzgamos necesario introducir aquí una digresión y matizar la cuestión del sujeto y de la desujeción tal como se suele presentar de ordinario en la filosofía moderna. La figura del sujeto como una instancia libre de determinaciones, autónoma y autodeterminada ha sido ampliamente discutida y criticada a lo largo del siglo XX. El sujeto en este contexto sería una noción ideológica —en realidad inexistente— de un ser autofundado, constituyente y originario. Foucault describe la interpretación clásica de lo que es el sujeto en el pensamiento occidental a partir de la filosofía de René Descartes en la conferencia *La Verdad y Las Formas Jurídicas*, dictada en el año 1973 en Río de Janeiro, en la que sostuvo: “Hace dos o tres siglos la filosofía occidental postulaba, explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no solo se revelaba la libertad, sino que podía hacer eclosión la verdad.”<sup>164</sup>

Si confrontamos esta visión filosófica del sujeto libre e incondicionado con la realidad social dentro de la cual los individuos se construían, en la mayoría de los casos, como atados de manera permanente y supuestamente natural a sus identidades que se

---

<sup>164</sup> Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996, p.8.

heredaban a través de la ley de la sangre y por ello se encontraban sujetos a un lugar relativamente fijo en las estáticas jerarquías sociales, nos llama la atención la aparente contradicción entre la experiencia de sujeción y la teoría de la libertad del sujeto. Pensamos que esta contradicción se puede interpretar de dos maneras. Por un lado, la gradual imposición de la narración dominante sobre el sujeto autónomo, el cual lleva las riendas de su vida principalmente en sus propias manos, sirve para representar la explotación y opresión de ciertos grupos sociales como una realidad a la que ellos mismos se han hecho merecedores y de algún modo eligen libremente al darse cuenta de su supuesta “inferioridad”. De esta manera, los opresores pueden defender la creencia de que la responsabilidad del acto de explotar descansa en las víctimas mismas, quienes no han podido, por razones que dependen de ellas (su voluntad, capacidades o inteligencia), liberarse de la opresión.

Hoy en día, de manera similar, se suele responsabilizar al individuo por su precaria situación socioeconómica, apelando a su libertad de elección y voluntad particular. Esto es, desde este punto de vista, la explotación y violencia sistémica que vive la gran mayoría de los habitantes del planeta se debe, parafraseando el discurso oficial centrado en la autonomía individual, a su “falta de voluntad de superarse, escasa inteligencia, pocas ganas de trabajar, vicios, etc.”. Por el otro lado, la narración sobre el sujeto libre y autónomo dispone de cierto potencial emancipador cuando el hombre, por un lado, interioriza esta narración concerniente a su libertad y, por el otro, se da cuenta de que vive explotado, de

que “por todas partes se encuentra encadenado”.<sup>165</sup> El reconocimiento de esta contradicción posibilita cuestionar la naturalización del orden socioeconómico basado en la explotación.

En la misma conferencia<sup>166</sup>, Foucault afirmó que el psicoanálisis y las teorías que se originan en él, replantean de manera fundamental la prioridad teórica conferida al sujeto, cuestionando su autonomía, racionalidad y agencia consciente. Desde esta perspectiva teórica y práctica, el sujeto y su verdad están producidos mediante el discurso sobre la sexualidad. El sujeto es constituido por la estructura inconsciente carente de un centro. Después, continúa Foucault, Karl Marx revela los mecanismos de las relaciones capitalistas de producción con lo que pone de relieve la falsedad de la idea de un sujeto indeterminado y lo inserta en la red de relaciones de producción. Al respecto, cabe señalar que en la *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Marx afirma que “el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice «el hombre» dice el *mundo del hombre*: Estado, Sociedad”.<sup>167</sup>

En la actualidad podemos afirmar que de manera teórica el sujeto ha sido dislocado de su lugar trascendente y fue puesto en duda su papel privilegiado en el proceso de conocer por medio de su relación con el objeto. La deconstrucción contemporánea del sujeto autofundado, fundante y autónomo se ha centrado en demostrar cómo lo constituyente y originario del Yo moderno es en realidad sujetado, constituido y derivado de ciertas prácticas de poder, así como del inconsciente, los factores biológicos y genéticos innatos, y de las relaciones económicas y sociales, factores todos de los que no se puede cobrar del todo consciencia. En este contexto y en sintonía con Foucault, Adorno reconoce

---

<sup>165</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, Madrid, Austral, 2007, p.35.

<sup>166</sup> Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*...

<sup>167</sup> Karl Marx, *Introducción a la filosofía del derecho* en G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968, p.7.

la falsedad de la noción del sujeto incondicionado, pero también el poder al que accede el sujeto cuando toma consciencia de su condición de sujeción: “El sujeto es la mentira, porque niega sus propias determinaciones objetivas en función de la incondicionalidad de su propio dominio (*Herrschaft*). Recién habría sujeto después de haberse desprendido de tal mentira y de haber tirado su cobertura con la propia fuerza que le viene de la identidad”.<sup>168</sup> Esto es, al cobrar consciencia de nuestra condición, procedería negarnos a nosotros mismos como sujetos y, al renunciar a la identidad constante, pero aprovechando su propia fuerza, nos abrimos a la posibilidad de convertirnos en sujetos de verdad.

Ahora bien, la desujeción, además de su potencial emancipador, así como la hemos considerado hasta ahora, también puede ser interpretada, en otro sentido, como un mecanismo de opresión. Esto sucede cuando se niega la delgada capa civilizatoria, constitutiva del sujeto, apelando a algunas fuerzas naturales o instintos salvajes anteriores a la sujeción que el hombre tiene que dejarlas expresarse irrestrictamente y a plenitud para que él llegue a ser liberado verdaderamente. Es claro que se trata de un razonamiento falaz, ya que la existencia de esta “naturaleza humana” que diferentes tipos de propaganda quieren liberar para lograr sus fines políticos es una creación cultural y política. En este contexto, Horkheimer y Adorno sostienen que: “el comportamiento antisemita se desencadena en situaciones en las que los hombres cegados y privados de subjetividad son liberados como sujetos. Su obrar consiste en una serie de reacciones mortales y además absurdas, como las que conductistas describen sin explicar”.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, Taurus Ediciones, Madrid, p.275.

<sup>169</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998, p. 216.

Resumiendo, el vaciamiento del sujeto o la renuncia a ser sujeto es una condición necesaria para la negación del individuo en el “triumfo de la igualdad represiva”. El capitalismo irrumpe las subjetividades –en este caso masculinas– tradicionales y rompe los lazos de dependencia personales, introduciendo una igualación por medio de la ley y el dinero. Sin embargo, aunque esa aseveración parece verdadera cuando se trata de los varones, Silvia Federici señala que la historia de las mujeres en los inicios del capitalismo fue distinta –para peor–, ya que para ellas no implicaba ningún tipo de liberación de las jerarquías de antaño, sino que su dependencia y explotación se agudizarían con el devenir violento de este sistema económico y social. Dedicaremos a este tema unas líneas en el siguiente subapartado.

### **3.3. Represión de las mujeres en los inicios del capitalismo**

Trataremos ahora de una manera un poco más extensa el asunto de la mujer y el capitalismo. Silvia Federici, en su libro *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*<sup>170</sup>, defiende la tesis de que el tránsito hacia el modo de producción capitalista implicó la construcción de un nuevo orden patriarcal que excluyó a las mujeres del trabajo asalariado y las sometió a los hombres en el carácter de sus dependientes. La autora argumenta que históricamente el capitalismo fue una contrarrevolución realizada por los estratos dominantes –señores feudales, mercaderes patricios, obispos y papas– frente a las luchas anti-feudales de los siglos XIII y XIV, por lo que es falsa la creencia de que el capitalismo “evolucionó” del feudalismo, representando un paso adelante en la historia de la emancipación humana. Al contrario, el desarrollo del capitalismo destruyó las

---

<sup>170</sup> Silvia Federici, *op.cit.*

emergentes formas de vida basadas en el uso compartido de las tierras comunales que empezaban a surgir en la lucha contra el feudalismo.

Aunque la sustitución de los servicios laborales, tradicionalmente provistos forzosamente y sin pago alguno por los siervos a sus amos, por servicios pagados en dinero conllevó cierta independencia económica y personal de los campesinos acaudalados, aquellos más pobres perdieron incluso lo poco de tierra que poseían. Eso debido a que, al no disponer de suficiente cantidad de dinero para pagar sus obligaciones con los señores, se vieron forzados a pedir prestado a cuenta de futuras cosechas. De esta manera, muchos perdieron sus tierras por deudas que no pudieron pagar y sufrieron un proceso de la proletarización.<sup>171</sup> La propiedad comunal empezó a ser eliminada primero en Inglaterra en el siglo XVI por las estrategias de “cercamiento” de lores y campesinos ricos, quienes buscaron el cierre de las tierras comunales y la demolición de las chozas de quienes no tenían tierra, pero podían sobrevivir gracias a sus derechos consuetudinarios. El proceso de la expropiación y privatización de la tierra sumió a los trabajadores “en una dependencia desconocida en época medieval, ya que su condición sin tierra dio a los empleadores poder para reducir su paga y alargar el día de trabajo”.<sup>172</sup>

Junto con la aparición de las relaciones capitalistas de producción llegó a su fin cierta unidad de los procesos de producción y reproducción existentes en las sociedades de subsistencia basadas en la “producción-para-el-uso”<sup>173</sup>, ya que ahora sólo la “producción-para-el-mercado”<sup>174</sup> se convirtió en la portadora de valor. Mientras tanto, el trabajo reproductivo se asignó a las mujeres y fue considerado como carente de valor desde la

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p.47.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p.107.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>174</sup> *Idem.*



perspectiva mercantil. La relevancia económica de la reproducción de la mano de obra realizada dentro de la casa fue invisibilizada e interpretada como una vocación natural de las mujeres, concebidas como cuidadoras por naturaleza. También se excluyó a las mujeres de muchas ocupaciones asalariadas y aunque lograran trabajar por una paga, ésta resultaba ser mucho menor en comparación con el ingreso masculino. La degradación social que sufrió la mitad femenina de la población resultó ser fundamental para la acumulación del capital, por lo que el capitalismo no se puede comprender prescindiendo de su vínculo esencial con el sexismo. El trabajo no remunerado que los dueños de los medios de producción extraen de los trabajadores es mucho mayor al extraído durante la jornada laboral, ya que está constituido por el trabajo doméstico invisibilizado y no retribuido. Federici sostiene que el acceso gratuito a los cuerpos y el trabajo de las mujeres proletarias sustituyó, para los trabajadores varones, a las tierras que perdieron con los cercamientos.<sup>175</sup> La apropiación del trabajo femenino no pagado por parte de los varones permitió al capitalismo ampliar la parte no pagada del día de trabajo y usar el salario masculino para acumular el trabajo de las mujeres.

La gran cacería de brujas de los siglos XVI y XVII fue, según Federici, “una campaña terrorista impulsada por el Estado”<sup>176</sup>, con el fin de destruir el poder social femenino que surgió en la Europa precapitalista, poder basado en el sistema de conocimiento y prácticas desarrolladas por las mujeres. Este poder colectivo era una condición necesaria para su resistencia, tanto en contra del feudalismo, como del capitalismo: “la caza de brujas en Europa fue un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las relaciones capitalistas y al poder que habían obtenido en

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p.147.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p.90.

virtud de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar”.<sup>177</sup> Además, la caza de brujas fue una estrategia en la construcción de un nuevo orden patriarcal en el que los cuerpos femeninos, su trabajo, sexo y reproducción fueron apropiados por el aparato estatal y transformados en bienes económicos. La criminalización del control de la natalidad del que disponían las mujeres puso el cuerpo de la mujer al servicio del incremento de la población y la acumulación de fuerza de trabajo.

Federici observa que la acusación de brujería cumplió en su época una función similar a la que cumple hoy en día la acusación de “terrorismo”: “la vaguedad de la acusación –el hecho de que fuera imposible probarla, mientras que al mismo tiempo evocaba el máximo horror– implicaba que pudiera ser utilizada para castigar a cualquier tipo de protesta, con el fin de generar sospecha incluso sobre los aspectos más corrientes de la vida cotidiana”.<sup>178</sup> La masiva represión de las mujeres ha servido para someter no sólo a las propias mujeres, sino también a la totalidad de las clases oprimidas, ya que se instigaba a los varones proletarios –expropiados, empobrecidos y criminalizados– a que responsabilizaran a las mujeres –brujas– por su desdicha y vieran en el poder femenino una amenaza en contra de ellos. Por consiguiente, las mujeres proletarias fueron convertidas en enemigas de los varones trabajadores al ser representadas como uno de los grupos culpables de su miseria y pérdida de poder dentro del capitalismo. De esta manera, por medio de una campaña de terror a gran escala, las mujeres fueron privadas en gran parte de su agencia en las estructuras de poder, vaciadas de sus poderes que servían para resistir la opresión y convertidas en los cuerpos sujetos a la producción de mano de obra y la reproducción de capital.

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>178</sup> *Idem.*

### **3.3. Desujeción emancipatoria**

Después de esta breve aclaración de una situación distinta de las mujeres dentro de los entramados del capital y de indicar cierta analogía de su situación con aquella de los terroristas de hoy, retomamos el hilo argumentativo en torno a la cuestión del sujeto y sostenemos que la contradicción mencionada entre Foucault y Adorno y Horkheimer en torno al proceso de la desujeción es sólo aparente, ya que se refieren a dos fenómenos distintos. Foucault deposita en el proceso de la desujeción una posibilidad de emancipación del sujeto que se realiza cuando éste se opone a la sujeción asumida de manera tácita como una identidad natural y asume la agencia “radicalmente condicionada”. El individuo no puede dejar de ser sujeto, pero tiene cierto margen, por muy estrecho que sea, de agencia para reconocer y negar su sujeción.

Por su parte y como ya se mencionó, “los hombres privados de subjetividades y liberados como sujetos” de los que hablan Adorno y Horkheimer no oponen ningún tipo de resistencia para lograr su emancipación, sino que son desarraigados por una destrucción violenta del capitalismo de sus identidades y lealtades feudales. El capitalismo violenta a los sujetos al vaciarlos de sus identificaciones históricas para convertirlos en sujetos superfluos, reducidos meramente a su fuerza de trabajo que pueden vender en el mercado, dóciles e impotentes frente a la lógica de la explotación. Con eso no queremos decir que el mundo en el que existía algo como la identidad tradicional fuera mejor; sólo intentamos mostrar el cambio en la manera de construir las identificaciones. Tampoco sostenemos que el sistema de las identificaciones tradicionales ha desaparecido —más adelante dedicamos unas reflexiones a la cuestión de los grupos fundamentalistas que se reapropian de este tipo

de identidades—, sólo pensamos que ha pasado a segundo plano en el diseño de lo que hoy en día es en general representado como una identidad cotizada y deseable.

Recapitulando, la lógica del capitalismo, al enfatizar la relevancia de la creación de las homogéneas identidades individuales, rompe los lazos a menudo solidarios, pero también con frecuencia conflictivos, de pertenencia tradicionales y vacía a los hombres de sus identidades correlacionadas con el arraigo y la pertenencia a un grupo tradicional y les ofrece a cambio aislamiento, desarraigo y una existencia marcada por el hecho de ser sustituibles e intercambiables. También los confronta con el fluir constante de una multiplicidad de formas de identificación que pueden adquirir en el mercado. “Los hombres son reducidos [...] al principio de *sí mismo*: a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida”.<sup>179</sup>

Este tipo de hombres son sujetos espectrales, sujetados al fluir del capital, carentes de una identidad distintiva, arraigada en el pasado y en la dimensión intersubjetiva. En este sentido Marx escribe en el *Manifiesto del Partido Comunista* que:

todo lo sólido se derrite en el aire” [*all that is solid melts into air*]:<sup>180</sup> las relaciones inmovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p.89.

<sup>180</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifiesto Comunista*, Monte Ávila, Editores Latinoamericana, C.A., Caracas, 2007, p.11.

<sup>181</sup> *Idem.*

El capitalismo convierte a los miembros de las comunidades en sujetos superfluos, cuya necesidad de pertenencia es canalizada hacia la masa sometida a la cívica religión nacionalista. La promesa de igualdad se compagina con la lógica del capitalismo al asegurar la reemplazabilidad de los trabajadores entre sí, quienes se convierten en competidores, portadores de un valor equivalente, por lo que se obstaculiza su organización en colectivos resistentes. La misma lógica igualadora deviene en el fundamento de la explotación:

El miembro del grupo tenía que disolverse en individuo libre liberado del vínculo de pertenencia, más o menos impuesto para poder ser miembro de la nueva sociedad con todos sus derechos. El individuo burgués, para ser universal, tenía que romper con sus raíces. Sólo vaciándose podía llenarse del poder colectivo. La metáfora del vaciamiento lo que realmente quiere decir es que la construcción de la identidad individual pasaba por la renuncia, libre o impuesta, a ser sujeto. Ese individuo, privado de su subjetividad, se echa en manos del colectivo que no va a hacerse cargo de la subjetividad ausente, es decir, no va a luchar por ella, sino que le proporcionará una sustitución engañosa que resultará letal.<sup>182</sup>

La disciplina necesaria para llevar a cabo el Holocausto requería que los individuos privados de su identidad y convertidos en superfluos se identificaran plenamente con la empresa genocida del nazismo.<sup>183</sup> Los sujetos vaciados podían con facilidad identificarse con la masa y el movimiento nazi que les otorgaba un ficticio hogar, al precio de sacrificar sus intereses personales que fueran diferentes a los objetivos del movimiento. Hannah Arendt escribe que “el fanatismo de los movimientos totalitarios [...] es determinado por la

---

<sup>182</sup> Reyes Mate, *op.cit.*, p.88–89.

<sup>183</sup> Zygmunt Bauman, *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 2010, p.33.

falta de interés propio de las masas que se hallan completamente preparadas para sacrificarse a sí mismas”.<sup>184</sup> El sacrificio individual es percibido por Arendt como el último recurso que otorga al hombre-masa –sujeto vaciado– un mínimo de respeto propio, puesto que la atomización y el *desarraigo* cultural y social privaron a las masas de una vida con sentido que trascendería su condición superflua. Así, la propaganda nazi ofrece a estas masas individualizadas y atomizadas que anhelan un mundo comprensible, consecuente y previsible una identidad antisemita que se define en oposición a los judíos. Mientras el mundo real desafía todas las aparentemente coherentes construcciones identitarias, la ideología antisemita ofrece un mundo consistente, pero falso. Promete una identidad que otorga cierta seguridad, pero es ficticia.

Sin embargo, cuando hablamos junto con Foucault de la desujeción nos referimos a un proceso distinto, en el que el individuo no renuncia a ser sujeto, lo que simplemente sería imposible, dado que por sujeto entendemos aquí el hecho de ser constituido por las relaciones de poder –de ser sujetado por una variedad de determinaciones–, sino que al darse cuenta de su situación, la niega y opta por constituirse en sujeto de otra manera a aquella impuesta por las relaciones de poder hegemónicas y en resistencia a ellas. La distinción entre individuo y sujeto es sólo conceptual, ya que el hombre siempre existe en cuanto sujeto posibilitado por el campo de poder que lo construye. La tarea de oponer resistencia al poder que nos constituye, sin atentar contra nosotros mismos, sin caer en *la muerte subjetiva*,<sup>185</sup> consistiría en la negación de la dependencia primordial a las relaciones de poder dominantes. Eso, para Walter Benjamin, sería posible, gracias al odio hacia los

---

<sup>184</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, España, 1974, p.285.

<sup>185</sup> Mariflor Aguilar, *Sobre el sujeto vacío*, Revista Mora, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, núm. 19 (2013), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina., <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/issue/current/showToc>, p.11.

explotadores, acompañado por la “confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad”.<sup>186</sup>

La condición de posibilidad de esta resistencia se encuentra, siguiendo la lectura que propone Judith Butler de las obras Foucault, en el hecho de que el sujeto foucaultiano no está formado en un acto único y totalizador de la sujeción, sino que está siendo sometido de manera procesal mediante las repeticiones en el tiempo<sup>187</sup>.

El sujeto producido a través del sometimiento no es producido instantáneamente en su totalidad, sino que está en vías de ser producido, es producido repetidamente (lo cual no quiere decir que sea producido de nuevo una y otra vez). Existe por tanto, la posibilidad de una repetición que no consolide la unidad disociada del sujeto, sino que multiplique efectos que socaven la fuerza de la normalización.<sup>188</sup>

En este contexto, la desujeción en el sentido foucaultiano consistiría en resistirse a la igualación capitalista que disuelve la identidad individual en la masa que posteriormente es sujeta a la lógica del capital. La desujeción, llamémosla emancipatoria, sería aquella que se apropia de la interpretación, aunque sea falsa, de que el capitalismo trae cierta liberación en cuanto a las ataduras constrictivas de la identidad impuesta, pero rechaza la consiguiente sujeción paralela al modo de ser del capital. En palabras de Judith Butler: “El sujeto es él mismo un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como efecto de un poder anterior y como condición de posibilidad de una forma de potencia radicalmente

---

<sup>186</sup> Walter Benjamin, *op.cit*, tesis IV, p.38.

<sup>187</sup> Apuntemos que ya mencionado en este trabajo John Holloway en el libro "Cambiar el mundo sin tomar el poder" sostiene una tesis muy parecida, al escribir que el capitalismo se construye a diario, por lo que nunca es una estructura acabada. En ello radica la esperanza de un cambio social radical.

<sup>188</sup> Judith Butler, *Mecanismos ...*, p.106.

condicionada”.<sup>189</sup> Mientras Horkheimer y Adorno hacen referencia en los *Elementos de Antisemitismo* a la violenta desujeción ejercida desde el exterior sobre los sujetos para convertirlos en masa, la desujeción que retomamos de Foucault para integrarla a nuestro vocabulario guarda la potencia emancipatoria, ya que implica la apropiación que hace el sujeto de las relaciones de poder que lo construyen y a las que se opone. Se trataría de los sujetos capaces de transformar o producir sus sujetamientos. Cedemos palabra a Foucault, notando su convergencia con Adorno en cuanto al papel negativo de la filosofía:

Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de “doble atadura” política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno. [...] Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.<sup>190</sup>

### **3.4. La imposibilidad de vivir sin enemigos en el capitalismo**

El “terrorista islámico” es una de las figuras de violencia emblemáticas del siglo XXI. Constituye el resultado de las fuerzas discursivas que producen cierto relato, por medio del cual inventan y reproducen a un otro como un enemigo. La fabricación del enemigo es un acto de violencia simbólica por el que entendemos “la violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas ‘expectativas colectivas’, en unas

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>190</sup> Foucault, “El sujeto y el poder”, p.11.



creencias socialmente inculcadas”.<sup>191</sup> La imposición de la creencia sobre la existencia de un imprevisible enemigo terrorista provoca una sensación de inseguridad y angustia entre los individuos, quienes se someten a las estrategias de seguridad, control y vigilancia. Asimismo, la expectativa de un inminente atentado terrorista justifica el desarrollo de políticas y leyes de seguridad que, a su vez, pueden servir como herramientas para apaciguar los actos de resistencia y rebelión legítima frente a las relaciones de poder dominantes.

Es por supuesto incuestionable el hecho de que efectivamente tienen lugar los actos violentos que se simbolizan por las fechas y lugares en donde ocurrieron: el 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, el 11 de marzo de 2004 en Madrid, el 7 de enero de 2015 en París o el 17 de agosto de 2017 en Barcelona. Sin embargo, la construcción de la categoría de “terrorismo islámico”, la clasificación de los sucesos violentos aquí mencionados dentro de esta categoría y su posterior uso con fines políticos no son de ninguna manera objetivos, universales, ni naturales, sino que constituyen un ejercicio particular del poder. La misma distinción entre violencia y violencia terrorista no parece conllevar ninguna ventaja epistemológica relevante, sino que es una estrategia dentro de los entramados de las relaciones de poder.

Umberto Eco, en el ensayo titulado *Construir al enemigo*, acierta cuando pone de manifiesto que los atentados del 11-S constituyeron un regalo como caído del cielo para Estados Unidos, ya que sirvieron para llenar el vacío discursivo en torno al enemigo global que dejó la caída del Telón de Acero:

---

<sup>191</sup> Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1999, p. 173.

Véase qué le sucedió a Estados Unidos cuando desapareció el imperio del mal y se disolvió el gran enemigo soviético. Peligraba su identidad hasta que Bin Laden, acordándose de los beneficios recibidos cuando lo ayudaban contra la Unión Soviética, tendió hacia Estados Unidos su mano misericordiosa y le proporcionó a Bush la ocasión de crear nuevos enemigos reforzando el sentimiento de identidad nacional y su poder<sup>192</sup>.

Sin embargo, diferimos de Eco cuando sostiene la existencia de una misteriosa “necesidad ancestral de tener enemigos”.<sup>193</sup> Consideramos que esta tendencia a convertir a algún otro en extraño y luego en enemigo que supone hipostasiar las supuestas diferencias e interpretarlas como una amenaza para un *nosotros* constituye un efecto circunstancial del poder dentro de las sociedades opresivas. Esto es: nos parece insostenible la creencia en que la necesidad de tener enemigos sea parte de la transcultural y ahistórica naturaleza humana. Más aun, como ya mencionamos, el concepto de “naturaleza humana” es una creación cultural, por lo que nos parece que esta cuestión está mal planteada en lo esencial. La posibilidad de reconfigurar el campo de acción delimitado para nosotros por las relaciones de poder, mediante las resistencias propias del gesto de la desujeción, tal como lo explicamos en el apartado anterior, puede modificar nuestro horizonte epistemológico de tal manera que la diferencia y el conflicto no deben necesariamente ser transformados en enemistad y guerra entre distintos colectivos, sino que pueden ser canalizados en contra de las instituciones opresivas, propias de la sociedad de clases.

Por ello no estamos de acuerdo con Eco cuando claudica a oponer las estrategias de resistencia al poder que nos ata a las relaciones amigo-enemigo y cuando afirma la

---

<sup>192</sup> Umberto Eco, *Construir al enemigo*, Barcelona, Lumen 2012, p.14.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 34.

imposibilidad de vivir sin enemigos: “Al parecer no podemos pasarnos sin el enemigo. La figura del enemigo no puede ser abolida por los procesos de civilización. La necesidad es connatural también al hombre manso y amigo de la paz”.<sup>194</sup> Esta imposibilidad es sólo relativa al horizonte epistemológico de las sociedades represivas en el que, sin embargo, somos capaces de producir rupturas e interrogar la supuesta omnipresencia y omnipotencia de la relación amigo-enemigo.

El “terrorista islámico” es el enemigo construido como la encarnación de la maldad, por lo que queda fuera de la ley y fuera de la humanidad. No es un enemigo político –según las categorías propuestas por Schmitt–, sino un enemigo total. El hecho de colocarlo fuera de la humanidad justifica su posible exterminio. La periodista italiana Oriana Fallaci en su infame libro *La rabia y el orgullo*, mismo que se convirtió en *bestseller*, deshumaniza a los musulmanes, “enemigos de nuestra civilización”, comparándolos constantemente con los animales, por ejemplo, con los ratones que se multiplican de manera exacerbada.<sup>195</sup> En este contexto cedamos una vez más la palabra a Schmitt, quien con razón sospecha del uso de término humanidad en política: “El que dice humanidad está intentando engañar. Aducir el nombre de la «humanidad», apelar a la humanidad, confiscar ese término, sólo pude poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombre, declararlo *hors-la-loi* y *hors l’humanité*, y llevar así la guerra a la más extremada inhumanidad”.<sup>196</sup>

El “terrorista islámico” es fabricado en los discursos occidentales hegemónicos como un ser malvado. En el discurso inaugural de su presidencia, Donald Trump repite que la amenaza actual se encarna en la figura amorfa del terrorista, quien representa un mal

---

<sup>194</sup> *Idem.*

<sup>195</sup> Oriana Fallaci, *La rabia y el orgullo*, España, La esfera de libros, 2002, p.136.

<sup>196</sup> Carl Schmitt, *El concepto...*, p.84.

absoluto que pone en riesgo el “modo de vida estadounidense”, por lo que hay que “erradicarlo por completo de la faz de la Tierra”.<sup>197</sup>

La reducción de los sujetos que cometen actos de violencia que se denomina “terrorista” a la condición de enemigos absolutos, individuos radicalmente diferentes y malvados, clausura la posibilidad de preguntarse por las condiciones sociales que contribuyen a la creación de este tipo de subjetividades, si es que existe algo que los distinga de otros autores de violencia. La distinción entre violencia terrorista y la violencia de algún otro tipo tampoco aporta alguna ventaja epistemológica especial. Al contrario, lo que hace es conservar nuestra sujeción a las relaciones de poder existentes que encuentran en la falsa dicotomía amigo-enemigo un medio de perpetuación y una justificación para anular las posibles resistencias.

Por ello, sostenemos que nuestro verdadero enemigo no es personalizado, sino que lo constituyen las relaciones económicas y sociales existentes, basadas en la explotación y la infelicidad mientras que los antagonismos creados dentro del capitalismo que otorgan papeles antagónicos a distintos colectivos sirven para preservar su vitalidad. Además, recordando la tesis de Walter Benjamin, la empatía de los oprimidos suele estar con el vencedor:

El tercer bastión del historicismo es el más fuerte y el más difícil de atacar. Se presenta como la “empatía con el vencedor”. Los dominadores en un determinado momento son los herederos de todos los que alguna vez vencieron en la historia. La empatía con el vencedor beneficia siempre a los dominadores del momento [...] Quien quiera que haya alcanzado hasta el día de hoy la victoria en las mil batallas de

---

<sup>197</sup> Donald Trump, *Discurso inaugural* publicado en <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/the-inaugural-address/>, consultado 30 de septiembre de 2018.

las que está atravesada la historia tiene su parte en los triunfos de los que hoy dominan sobre los que hoy son dominados.<sup>198</sup>

Así que aquellos con los que empatizamos con más facilidad –debido por ejemplo a la (falsa) cercanía que sentimos con ellos por la constante presencia de las imágenes de sus vidas en los medios de comunicación masiva– parecen ser nuestros amigos, pero en realidad están al servicio de y perpetúan las relaciones de poder que son la fuente de sufrimiento para todos, incluyéndolos a ellos mismos. En sintonía con ello, Adorno escribe en *Minima Moralia* que en la sociedad cosificada existe una infelicidad generalizada:

Si el que está arriba realmente se aburre, ello no es consecuencia del exceso de felicidad, sino del hecho de estar ésta marcada por la infelicidad general; de su carácter de mercancía, que relega las diversiones a la idiotez; de la brutalidad de las órdenes, cuyo eco resuena estentóreo en los alborozos de los dominadores; del miedo de éstos a su propia superfluidad. Nadie que extraiga provecho del sistema de provecho puede existir en su seno sin vergüenza, y ésta deforma hasta el placer no deformado [...] <sup>199</sup>

Por consiguiente, se podría afirmar que dentro de la sociedad instituida por las relaciones capitalistas de producción nadie, incluso los más privilegiados, puede ser del todo feliz, ya que nadie escapa al constituir una variable en las relaciones cosificadoras, al ser tratado mercantilmente: incluso los más privilegiados tienen que sujetarse a la lógica del valor que se valoriza.

---

<sup>198</sup> Walter Benjamin, *op.cit.*, p.55.

<sup>199</sup> Theodor Adorno, *Minima Moralia*, pp.182-183.

Ahora bien, todo lo anterior no intenta diluir ni erradicar las diferencias y contradicciones existentes entre distintas maneras de pensar nuestro mundo, sean aquellas propias de la derecha o de la izquierda, de los ateos o de los creyentes, etc., que encuentran su concretización en las luchas sociales, políticas o intelectuales. Ciertamente, la irreductible pluralidad humana no se puede, ni es deseable, homogeneizarla, por lo que damos por sentado que nuestro punto de vista no es el único correcto, aunque sí intentamos fundamentar su verdad por medio de la argumentación que sostenemos a lo largo de esta tesis. Nos parece pertinente recordar aquí la idea de la *doxa verdadera* propuesta por Aristóteles que consiste en reconocer que la pluralidad de las opiniones que se expresan sobre el mundo contiene algún fragmento de la verdad. Así que, asumiendo esta actitud, se trataría de comprender por qué diferentes grupos piensan como piensan. ¿Qué perciben de la realidad que los hace pensar de esta manera y no de una diferente? En otras palabras, se trataría de averiguar las condiciones materiales y las que emergen de ellas que redundan en diferentes, a menudo contradictorias, cosmovisiones sobre el mundo que habitamos en común, así como reconocer que por lo menos podemos concluir, por el mero hecho de la existencia de estos puntos de vista contradictorios, que la realidad misma que compartimos en común es contradictoria. Tal vez eso sería la única verdad que nadie podría poner en duda.

Lo último que nos gustaría anotar aquí, aún si brevemente, es el tema de la lucha de clases, tal como la describe Marx, entre los dueños de los medios de producción y aquellos que carecen de ellos. ¿Son realmente estos dos grupos “enemigos” en los términos que hemos expuesto a lo largo de este trabajo? Intentando superar la ideología propia de las relaciones antagónicas, pensamos que no. Aunque muchos de los intereses

de ambas clases entran en conflicto, en realidad su verdadero interés, que va más allá de su “falsa consciencia” coincide. Como argumentamos, en el capitalismo nadie es del todo feliz, debido, entre otras cosas, a la cosificación, la falta de agencia, el estar sujeto a la lógica del capital. Por ello, si hacemos nuestra la noción aristotélica de la felicidad (el pleno despliegue de las capacidades humanas como fin vital), entonces eso sólo sería posible dentro de una sociedad no opresiva, donde nadie tiene que cumplir el papel que le ha sido asignado, sea de los dominantes, sea de los dominados. Por ello, nuestro verdadero enemigo no es personal, sino, repitámoslo: son las instituciones represivas de la sociedad de clases, cuya abolición está en el interés de todos, ya que explotan a los que tienen que vender su fuerza de trabajo en carácter de mercancía, pero en cualquier caso oprimen a todos, incluyendo a los dueños de los medios de producción, aun si de forma y en grados diferentes.

## Capítulo IV

### Antisemitismo e islamofobia. Una aproximación desde la Teoría Crítica

Consideramos que el análisis de las actitudes antimusulmanas contemporáneas, a partir de los estudios sobre el antisemitismo europeo, realizados por los integrantes de la Escuela de Frankfurt, conlleva importantes ventajas cognoscitivas, ya que nos proporciona herramientas idóneas para la investigación de la islamofobia dentro de la actual etapa del desarrollo capitalista. Gracias a la comparación de los elementos constitutivos del antisemitismo, como una de las estrategias más relevantes empleada por el poder dominante, con aquellos que hoy en día constituyen la islamofobia, podemos investigar las formas generales de representar al extraño y al enemigo en los imaginarios occidentales actuales.

Asimismo, las claves teóricas que ofrecen Max Horkheimer y Theodor Adorno en su texto titulado *Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración*<sup>200</sup> nos permiten profundizar nuestras reflexiones en torno a la xenofobia antimusulmana como formación ideológica que sirve para estabilizar y legitimar las relaciones capitalistas de poder, a pesar de las injusticias, la violencia y el sufrimiento que provocan de manera estructural. Aunque sostenemos que el antisemitismo y la islamofobia han afianzado el sistema capitalista en su respectivo momento histórico, ya que tanto a judíos como a musulmanes les ha sido designado un papel en cierto sentido parecido dentro de los entramados del capital, la comparación en cuestión se encuentra restringida por la historia del exterminio de los judíos europeos durante el Holocausto.

---

<sup>200</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, pp. 213–251.



Teniendo en cuenta tal restricción, puntualicemos que lo que intentamos averiguar en este capítulo es qué nos dice sobre nosotros mismos la manera en la que construimos y tratamos a nuestros enemigos, por lo que no entramos en las divagaciones sobre alguna supuesta naturaleza o esencia de judíos o musulmanes árabes como miembros concretos de un colectivo. El campo que nos concierne es la configuración de los imaginarios en relación con el antisemitismo y la islamofobia, así como su instrumentalización en las prácticas políticas propias del capitalismo. Somos conscientes de que la experiencia concreta de, por ejemplo, un individuo católico que convive en condiciones de respeto y cordialidad con su vecino judío o musulmán no necesariamente modifica las convicciones antisemitas o islamóforas que pueda tener. Es decir que existe una gran dificultad para que la dimensión ideológica se vea modificada por las experiencias personales, incluso cuando éstas contradicen los constructos de aquélla. Consideramos que eso se inscribe, como una manifestación contemporánea, de la histórica escisión en dos entidades de los seres humanos, presente en la cultura occidental: cuerpo y alma, lo material y lo inmaterial —sea espiritual, intelectual o psíquica—, donde la segunda parte es valorada muy por encima de la primera (lo bajo y lo superior). De esta escisión se deriva el rechazo a reconocer la experiencia material del encuentro con el otro real como fuente válida del conocimiento. Por ello, aunque el otro concreto se me revele como amigo en una vivencia determinada, desde el punto de vista ideológico sigue siendo el enemigo —*hostis*.<sup>201</sup> Esto es, la fuerza de la inferencia de un encuentro particular y material no es suficiente para falsificar o negar

---

<sup>201</sup> Carl Schmitt en el escrito *El concepto de lo político*, (Madrid: Alianza Editorial, 2009) distingue entre el enemigo político —*hostis*— quien es el enemigo conforme a la ley y a quien se puede declarar la guerra, cuyo alcance queda limitado por las regulaciones de derecho internacional, del enemigo privado —*inimicus*—, un individuo al que se odia de manera personal.

los poderosos preceptos ideológicos, abstractos e inmateriales, sobre algún colectivo considerado como enemigo.

## I

Adorno y Horkheimer en *Elementos del antisemitismo* reflexionan sobre la ideología del antisemitismo, colocándola en la base de su crítica de la modernidad capitalista. El análisis que nos ofrecen, además de ser uno de los intentos más relevantes dentro del pensamiento de la izquierda para comprender el hecho histórico del exterminio de los judíos europeos, constituye también el esbozo de una teoría más general que nos proporciona elementos para el análisis de los mecanismos de dominación y opresión en las sociedades capitalistas.<sup>202</sup>

Después de la Segunda Guerra Mundial, hechos como el desarrollo del estado de bienestar en Europa Occidental, cierta reducción del antagonismo entre el capital y el trabajo, y la rivalidad entre el bloque comunista y el occidental capitalista relegaron al antisemitismo a un segundo plano en cuanto explicación privilegiada de muchos problemas del mundo contemporáneo. Hoy día nos encontramos frente a una realidad distinta que vuelve a hacer relevante el análisis del antisemitismo como una herramienta cognoscitiva valiosa.

Sobre las condiciones de la realidad presente, tengamos en cuenta que hoy las esperanzas en la instauración del “capitalismo con *rostro humano*” han resultado ser vanas,

---

<sup>202</sup> Recordemos que el antisemitismo existe también en las sociedades que no son abiertamente capitalistas, ya que su estructura económica no se basa en la existencia del libre mercado, pero sí se rigen por un sistema que podemos denominar como “capitalismo de Estado”. Por ejemplo, el Partido Comunista de la República Popular de Polonia, en el momento de una severa crisis económico-política, organizó en los años sesenta del siglo XX las purgas antisemitas, acusando a los judíos de ser sionistas y de actuar en contra de los intereses de Polonia –lo que constituyó un mero pretexto. Judíos –y filosemitas– fueron expulsados de sus puestos de trabajo en el sector público, de las escuelas y universidades, y forzados a emigrar. Se calcula que alrededor de 13000 polacos de origen judío fueron obligados a abandonar el país entre el año 1968 y 1972.

pues el neoliberalismo, en realidad, ha propiciado el surgimiento de nuevas formas de exclusión, injusticia y desigualdad. El desmantelamiento del estado de bienestar, la precarización del trabajo y la caída del poder adquisitivo de amplios sectores de la población ha ido aparejada del surgimiento de la ideología conocida como *TINA* –*there is no alternative*–; esto es, la convicción de que no existen alternativas al capitalismo que se posiciona como el único sistema económico–social imaginable. Esta creencia está fundamentada en la percepción del capitalismo como un orden necesario dentro de la evolución natural del mundo y de la configuración de las relaciones de producción. Tanto hoy, como en los tiempos de Marx:

se trata de presentar la producción como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*.<sup>203</sup>

Así, dentro del mencionado contexto contemporáneo, los conflictos y el descontento social, en su mayoría no se articulan en oposición a las relaciones capitalistas de producción, a pesar de que éste sea su causa principal. En cambio, comúnmente, por medio de estrategias de ingeniería social, son canalizados, por ejemplo, hacia los migrantes del sur global, quienes son señalados como los responsables de las tensiones sociales y económicas, y representados como una grave amenaza a la estabilidad del orden existente, a menudo bajo la figura del “terrorista islámico”. Pensemos en cómo Donald Trump y su administración sostienen que México se ha convertido en un portal que cruzan miles de

---

<sup>203</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857–1858*, volumen I, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2016, p.7.

terroristas para llegar a los Estados Unidos: “Tenemos terroristas que vienen por la frontera sur porque encuentran que es probablemente el sitio más fácil para ingresar. Ingresan manejando y giran a la izquierda”.<sup>204</sup> De aquí la relevancia de pensar en el antisemitismo como una herramienta explicativa en estos momentos.

Los migrantes estereotipados y racializados suelen quedar reducidos a una diferencia cultural insuperable que se traduce en su intrínseca inadaptabilidad al mundo occidental, como en su momento ocurrió con los judíos europeos. En realidad, esta distinción se articula en los discursos hegemónicos como una inferioridad natural que impide a los grupos provenientes del sur global, ante todo del Magreb y el Medio Oriente<sup>205</sup>, llevar a cabo una vida considerada como civilizada. Además, se piensa que su llegada obstaculiza a las sociedades occidentales receptoras el concretar las falsas ilusiones burguesas cifradas en el sistema capitalista como un mecanismo que es por sí mismo equitativo, el cual, de una manera casi automática, debería multiplicar la riqueza para todos, siempre y cuando su funcionamiento no esté deformado por elementos subversivos, sean éstos judíos, musulmanes árabes o migrantes indocumentados.

---

<sup>204</sup> Palabras pronunciadas en la conferencia de prensa en Rose Garden el 4 de enero del 2019, Donald Trump, *The New York Times*, 7 de enero del 2019, consultado el 12 de enero del 2019. <https://www.nytimes.com/aponline/2019/01/07/us/politics/ap-us-trump-terrorism-fact-check.html>, Fecha de consulta: 12 de enero del 2019.

<sup>205</sup> Sobre la caravana de centroamericanos que buscaban llegar a Estados Unidos en 2018, Donald Trump sugirió, sin presentar pruebas, la presencia entre los migrantes de terroristas de Medio Oriente, con objeto de demostrar la amenaza que representa este movimiento migratorio para la seguridad de su país. Jennifer Epstein y Justin Sink, *Time*, “President Trump admits he has “no proof” terrorists are in the migrant caravan”, 23 de octubre del 2018, consultado el 14 de noviembre de 2018, <http://time.com/5432702/president-trump-admits-he-has-no-proof-terrorists-are-in-the-migrant-caravan/>

La socióloga estadounidense Arlie Russell Hochschild, en la conferencia titulada *Marx, clase y política*<sup>206</sup>, pronunciada en el año 2018, explica esta narración propia de la derecha sobre la supuesta deformación del capitalismo por fuerzas provenientes del exterior, a partir de su investigación de campo realizada en Luisiana, uno de los estados más pobres de Estados Unidos, donde Trump ganó las elecciones presidenciales en 2016. Nos parece que la metáfora que ofrece Russell para ilustrar el mito, por medio del cual la derecha redirige el descontento social causado por las desigualdades inherentes al capitalismo hacia los grupos considerados como *extraños* o *externos*, es acertada y útil para comprender la tendencia global presente en los discursos dominantes en esta cuestión.

La socióloga estadounidense propone la siguiente imagen que expresa de una manera intuitiva la supuesta distorsión de las relaciones capitalistas por los extraños: los integrantes de las clases medias bajas —en este caso varones blancos—, quienes han sufrido una caída importante en su poder adquisitivo a lo largo de las últimas tres décadas, están formados en una larga fila que se dirige a un monte, cuya cima lleva el nombre de “sueño americano”. A pesar de haber trabajado duro, razón por la cual estos hombres sienten merecer la realización de la promesa de la felicidad que les ha sido dada, ésta sigue siendo inalcanzable. ¿Por qué no avanzan y no logran concretar su sueño? La respuesta a esta pregunta, dentro de las categorías del sentido común propias de la narrativa de la derecha, indica como causa de este fracaso la irrupción de distintos grupos que se han metido en la fila sin haber esperado su turno, ni trabajado suficientemente duro como para situarse al frente de la fila. Estos colectivos son integrados por negros, mujeres, migrantes y

---

<sup>206</sup> Arlie Russell Hochschild, *Marx, class and politics*, conferencia pronunciada el 4 de mayo del 2018 en el Congreso *Marx200* realizado en Berlín en Rosa Luxemburg Stiftung. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=LtJDvH42Bug>

refugiados quienes supuestamente se benefician de manera injusta de los recursos estatales, con lo que privan a los trabajadores de lo que se merecen gracias al esfuerzo que dedican a su labor. Por ello, estos grupos históricamente marginados y explotados se encuentran culpabilizados y responsabilizados por las injusticias del sistema económico y social actual del que ellos mismos son en realidad víctimas. Mientras tanto, la crítica y el descontento no se dirigen en contra de las relaciones capitalistas de producción, como origen de la explotación y la infelicidad, sino en contra de aquellos cuya situación precaria es interpretada como algún privilegio excepcional que les permite acceder a los beneficios de manera inmerecida, en perjuicio de los que se ven como sus debidos merecedores.

Ahora bien, los dos fenómenos que nos conciernen en este capítulo son el antisemitismo y la islamofobia. Aunque ambos abarcan a los grupos no mencionados directamente en la metáfora de Hochschild, nos parece que su propuesta puede arrojar cierta luz sobre nuestra problemática. Adorno y Horkheimer en *Elementos del antisemitismo* observan que los antisemitas confrontados por un lado con el discurso burgués que apela a los ideales de igualdad y libertad, pretendiendo así legitimar ideológicamente al capitalismo y, por el otro, con la realidad del dominio y explotación que niega estos ideales en la práctica, proyectan su odio al sistema —que promete algo que no puede cumplir— a los judíos. En el imaginario burgués los judíos que conforman una “anti-raza”<sup>207</sup> abstracta, indefinida y ambigua, disponen de un poder oculto sobre el mundo y deforman su orden —que divide y jerarquiza a la humanidad en distintas razas— por los abusos que cometen en la esfera de la circulación del capital. Aunque la explotación en el capitalismo surge en la esfera de la producción, se culpa de ella de manera socialmente

---

<sup>207</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica*, p. 213.

necesaria al ámbito de la circulación<sup>208</sup> y a los judíos como sus exponentes, a quienes se describe de manera análoga al funcionamiento del capital en la sociedad burguesa –un poder oculto, líquido, omnipresente.<sup>209</sup> Esto es así debido a que los trabajadores se dan cuenta de su precaria situación en el momento de contrastar su poder adquisitivo en el mercado con el de aquellos a quienes, por razones históricas, con frecuencia fue atribuido el papel de los comerciantes:

Y ellos [los obreros] caen en la cuenta de lo que sucede en la realidad sólo cuando comprueban lo que pueden comprar con ese dinero [...] Es en la relación del salario con los precios donde se expresa lo que se retiene injustamente a los trabajadores. Con su salario recibieron éstos el principio de su retribución y a la vez el de su despojo. El comerciante les muestra la letra que ellos han firmado al industrial.<sup>210</sup>

De manera similar, hoy en día los islamófobos describen a los musulmanes árabes con las características que se usan para hablar del capital. En cuanto a los presuntos terroristas son catalogados como seres fantasmagóricos que de manera oculta cruzan las fronteras, esconden su verdadera identidad y amenazan con un ataque imprevisible, planeado por una red secreta de células interconectadas a nivel global. Notoriamente esta descripción se asemeja a las particularidades atribuidas al capital financiero internacional. A pesar de que a los judíos se les asigna una superioridad reflejada en su poder social real, aunque oculto, a los terroristas islámicos y a los migrantes percibidos como musulmanes se les confiere sólo

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>209</sup> Piotr Kendzior, *Antysemityzm a społeczeństwo mieszczańskie. W kregu interpretacji neomarksistowskich*, Warszawa, Wydawnictwo Trio, 2014, p.14.

<sup>210</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica*, p. 213.

un poder potencial<sup>211</sup>, el cual, sin embargo, en algún momento podrá ser hecho realidad por medio de ataques terroristas y su alta tasa de natalidad en los países receptores.

## II

Horkheimer y Adorno ponen de manifiesto en la tesis I de *Elementos del antisemitismo* que el judío, en cuanto enemigo total de la humanidad, es construido como una figura marcada por el mal absoluto que corrompe potencialmente el equitativo orden capitalista, por lo que de su exterminio “depende la felicidad del mundo entero”.<sup>212</sup> La persecución de los judíos como aparentemente extraños, diferentes, no-idénticos, por aquellos atados por la violencia de lo idéntico, de la identidad, es presentada por los autores como un fenómeno estructural propio de las sociedades capitalistas. Los judíos que se resistieron a la violenta imposición del cristianismo y la igualación dentro del marco del Estado moderno nos recuerdan nuestra propia derrota y sumisión.<sup>213</sup> Para olvidarla, es necesario eliminar a los que nos reflejan nuestra propia infelicidad.

A pesar de que el proyecto igualitario de las modernas sociedades capitalistas demostró cierto potencial emancipatorio, derivado de la idea de la igualdad de los hombres —excluyendo a las mujeres— frente a la ley y entre sí, esta igualdad moderna, de acuerdo con los autores, es a su vez “represiva y excluyente”.<sup>214</sup> La negación del diferente como extraño que amenaza el dominio de la unidad, basado en la apelación a lo idéntico, es la

---

<sup>211</sup> Piotr Kendziorek, *Antysemityzm*, p. 12.

<sup>212</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica*, p. 213.

<sup>213</sup> Aunque el antijudaísmo —así como el antiislamista— centrado principalmente en los argumentos religiosos es un fenómeno que empieza antes de los inicios del capitalismo, aquí nos ocupamos de antisemitismo —e islamofobia— entendidos como fenómenos modernos.

<sup>214</sup> Reyes Mate, “El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 4, 2012, p.87.



consecuencia de las políticas de igualdad del Estado moderno. Los judíos, representados como aquellos que se resistieron mediante su singularidad a la abstracción liberal, encarnan los deseos de ser singular por parte de los que fueron violentamente abstraídos de sus diferencias e igualados frente al mercado—convertidos en la mercancía fuerza de trabajo.

El capitalismo rompe los lazos explícitos de la dependencia personal del feudalismo e introduce una igualdad abstracta mediada por la equivalencia reflejada en lo monetario. Este movimiento de igualación ofrece una promesa de prosperidad para todos, independiente del lugar que ocupan inicialmente en la jerarquía social. De esta manera, la idea de igualdad se asocia con la promesa de la felicidad. Sin embargo, lo que ocurre es justo lo contrario a lo prometido y los individuos se ven igualados entre sí como parte de las masas empobrecidas y frustradas. La ira que emerge de una más o menos igualitaria distribución de la infelicidad no provoca sin embargo la rebelión en contra de su fuente, las relaciones de producción capitalistas, sino que es canalizada hacia la figura del enemigo.

La necesidad intrínseca del capitalismo, de la que depende de manera vital para su perpetuación, consiste en tener el espacio siempre abierto para el papel de enemigo. El orden de la sociedad capitalista descansa en la promesa de felicidad que se lograría una vez que se haya exterminado al extraño convertido en enemigo. La resistencia que opone su singularidad a la universalización de la igualdad es interpretada como la causa de las desgracias. Los judíos son percibidos como una amenaza a la idea de ciudadanía secular que exige suprimir los referentes culturales y religiosos de la vida pública. Por ello, la imperante miseria de las masas aparece como la consecuencia de la existencia de aquellos que se resistieron al dominio de lo idéntico y supuestamente impidieron que el proyecto de la igualdad trajera la felicidad a todo el mundo:

Independientemente de lo que los judíos puedan ser en sí mismos, su imagen, en cuanto imagen de aquello que ha sido ya superado, presenta aquellos rasgos ante los cuales el dominio convertido en totalitario no puede menos que sentirse moralmente ofendido: los rasgos de felicidad sin poder, de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines, de la religión sin mito. Tales rasgos están prohibidos por el dominio, debido a que los dominados aspiran secretamente a ellos. Y el dominio puede subsistir sólo en la medida en que los dominados hagan de aquello que desean el objeto de su odio.<sup>215</sup>

Sin embargo, la promesa de felicidad asociada con el exterminio de la singularidad del diferente no es más que un engaño, ya que la figura del enemigo es esencialmente vacía, por lo que puede ser ocupada por distintos sujetos en diferentes momentos históricos, aunque no de manera accidental: “El furor se desahoga sobre quien aparece como indefenso. Y como las víctimas son intercambiables entre sí, según la constelación histórica: vagabundos, judíos, protestantes, católicos [...]”.<sup>216</sup> La categoría del enemigo no puede por ello ser eliminada del orden capitalista, ya que eso implicaría una ruptura amenazante para su supervivencia. Aunque se extermine a los que sustancialicen en un momento dado al enemigo, la figura en cuanto tal sigue existiendo: “La persecución de los judíos, como la persecución en general, es inseparable de ese orden”.<sup>217</sup> Consideramos que actualmente esta figura abarca a otro grupo, también visto a lo largo de la historia como semita: los musulmanes árabes, quienes con frecuencia quedan reducidos a potenciales terroristas. Esto no quiere decir que el antisemitismo haya desaparecido, sino que ahora,

---

<sup>215</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica*, p. 242.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 215.

después de los atentados del 11-S, la figura del enemigo ha adquirido también un fuerte matiz islamóforo.

En la tesis II, los autores sostienen que el orden capitalista, debido a la explotación y la violencia estructural sobre las que se instituye, fabrica a los sujetos infelices que sufren de una opresión constante. El antisemitismo crea una válvula de escape para que este sufrimiento sea de alguna manera llevadero y desvía el odio de la gente hacia los judíos, en lugar de ir contra el origen de su sufrimiento: las relaciones de opresión constitutivas de la sociedad capitalista. La ganancia que ofrece el antisemitismo a las masas no consiste en la utilidad económica, sino que se trata de una ganancia ideológica que alimenta sus tendencias destructivas. Las masas intuyen que en la sociedad de clases la felicidad es inalcanzable para la vasta mayoría, por lo que la promesa de felicidad con la que son apaciguadas es una mentira. La frustración que resulta de este engaño se dirige en contra de aquellos de quienes se sospecha que, a pesar de todo, sí son felices, aunque eso no fuera cierto. La ilusoria satisfacción de las masas surge de la “igualación” de todos en la infelicidad, por lo que la aparente compensación de su sufrimiento se reduce al “placer de ver también a los otros con las manos vacías”.<sup>218</sup> Las masas sienten vergüenza al reconocerse engañadas, por lo que deben:

reprimir continuamente el pensamiento de esa felicidad [...]. Dondequiera que tal pensamiento, en medio de la privación o renuncia general, aparece como realizado, las masas deben reiterar la opresión dirigida a su propio anhelo. Todo lo que se

---

<sup>218</sup> *Idem.*

convierte en pretexto para tal repetición, por muy infeliz que sea [...] atrae sobre sí el ansia de destrucción de los civilizados.<sup>219</sup>

Esta sospecha de llevar una vida feliz, libre de la opresión del poder, recae sobre los judíos, quienes supuestamente gozan “de la felicidad sin poder, de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines, de la religión sin mito”<sup>220</sup>. El sufrimiento y la vergüenza provocados por el anhelo frustrado de las masas convierten al objeto de deseo –inalcanzable en la sociedad capitalista—en objeto de su odio. Gracias a esta sustitución, el capitalismo, a pesar de ser el origen de su sufrimiento, se salva de convertirse en el blanco de su odio.

Quienes pagan con su destrucción las deudas del capitalismo son los judíos en su papel de chivo expiatorio. En la tesis III, los autores nos recuerdan que las leyes cristianas relegaban a los judíos a las profesiones vinculadas con la circulación de bienes y de dinero como pequeños comerciantes y prestamistas. Por ello, de manera falsa, pero socialmente necesaria, la hostilidad que debería dirigirse en contra de las injusticias propias del sistema capitalista, es canalizada hacia los judíos como la figura que las encarna. “El comerciante [...] hace de alguacil de todo el sistema y atrae sobre sí el odio que debería recaer sobre los otros. El que en la esfera de la circulación sea responsable de la explotación es una apariencia socialmente necesaria”.<sup>221</sup>

Hoy en día el fenómeno del ambulante en las calles de las grandes urbes europeas realizada por los migrantes del sur global despierta la hostilidad de los comerciantes

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 219.

establecidos, quienes lo perciben como competencia desleal<sup>222</sup>, la cual amenaza sus intereses comerciales<sup>223</sup>. Los migrantes no-blancos, sean o no musulmanes, son percibidos como tales, ya que el color de la piel y algunas percepciones inespecíficas vinculadas con lo árabe o lo exótico suelen ser suficientes para identificar al otro como creyente de islam. Por ejemplo, en Barcelona, migrantes de diferentes orígenes<sup>224</sup>, a menudo se ven forzados por la precariedad de su situación material a vender en las calles productos “piratas”, por lo que se convierten en el blanco de las críticas que los acusan de competencia desleal, ya que gozan de supuestos privilegios mercantiles al evitar el pago de impuestos y del alquiler, así como por vender productos de procedencia ilícita a precios reducidos, etc. En España, estos vendedores son llamados “manteros”, ya que ofrecen sus mercancías sobre unas mantas extendidas en las calles transitadas por turistas. Las mantas tienen un hilo a su alrededor para que el mantero pueda con rapidez recoger su mercancía y echarse a correr de llegar la policía.

Sin embargo, la designación de los manteros como responsables de los problemas de los negocios establecidos es falsa, puesto que este tipo de trabajo precario surge como consecuencia de las políticas neoliberales y la crisis económica dentro del capitalismo. Además, el costo relativamente bajo de sus productos permite que el capital fluya y la gente, cuyo poder adquisitivo ha disminuido desde la crisis iniciada en el 2008, siga

---

<sup>222</sup> “Covaco pide apoyo contra ‘manteros’ y ‘negocios ilegales’ para defender el comercio”, CSI, El diario digital de Castellón, 24 de julio de 2017, <http://www.castelloninformacion.com/covaco-pide-apoyo-institucional-contramanteros-y-negocios-ilegales-para-defender-el-comercio-tradicional/>. Fecha de consulta: 12 de agosto de 2018.

<sup>223</sup> Jesús García, “Manteros más agresivos y con productos de mejor calidad”, [https://elpais.com/diario/2010/08/19/catalunya/1282180040\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2010/08/19/catalunya/1282180040_850215.html). Fecha de consulta: 12 de agosto de 2018.

<sup>224</sup> “Diagnosi social sobre el fenomen de la venda ambulanta la ciutat de Barcelona”, <http://ajuntament.barcelona.cat/premsa/2015/09/17/diagnosi-social-sobre-el-fenomen-de-la-venda-ambulanta-la-ciutat-de-barcelona/>. Fecha de consulta: 12 de agosto de 2018.

consumiendo. Otra vez, la hostilidad de la gente que debería dirigirse en contra del orden capitalista se redirige hacia otras de las víctimas de este sistema, convertidos falsamente en los victimarios que atentan contra los valores y bienestar de los comerciantes legalmente establecidos. Consideramos que otro factor por el que los manteros son percibidos como una amenaza es que nos recuerdan que en el capitalismo cualquiera de nosotros puede terminar como ellos: en la calle. El miedo al desempleo, un elemento estructuralmente indispensable en el capitalismo que convierte a los desempleados en “el resto superfluo, la inmensa masa de la población es instruida ahora como guardia adicional para el sistema [...] Esta masa es alimentada como armada de los parados”, hace a los trabajadores aceptar las condiciones laborales precarias e infunde temor a la resistencia o a la huelga. Este mismo miedo está proyectado hacia los manteros.<sup>225</sup>

En cuanto a la islamofobia actual, por la que entendemos una estrategia de poder dentro del marco neoliberal, también consideramos que, como en el caso del antisemitismo, refleja la sustitución de la fuente de opresión y sufrimiento del orden capitalista a los percibidos como extraños; en este contexto, a los musulmanes árabes. Los grupos desfavorecidos que en Polonia, por ejemplo, sufren las consecuencias de los cambios estructurales neoliberales canalizan su frustración hacia una ínfima población musulmana presente en este país. Además del “antisemitismo sin judíos”<sup>226</sup>, hay islamofobia sin musulmanes, lo que nos recuerda el carácter delirante de estas construcciones xenófobas.

---

<sup>225</sup> La hostilidad hacia los manteros tiene además tintes islamófobos, lo que ejemplifica el hecho que después de los atentados de Barcelona de 17 de Agosto de 2017 se difundió una noticia falsa en las redes sociales que cuestionaba la ausencia de los manteros en el lugar de ataque que solían frecuentar, sugiriendo su implicación en el atentado “El bulo de que los manteros no estaban en la Rambla porque ‘sabían algo’ del atentado”, [https://www.eldiario.es/catalunya/bulo-manteros-Rambla-sabian-atentado\\_0\\_677532374.html](https://www.eldiario.es/catalunya/bulo-manteros-Rambla-sabian-atentado_0_677532374.html)

<sup>226</sup> Este término da cuenta de la existencia del antisemitismo en Polonia en el momento cuando en su territorio ya casi no hay judíos –su número se estima a alrededor de 10 000, mientras que en el año 1939 eran 3 474 000, lo que constituía el 10% de toda la población. El exterminio de la gran mayoría de los judíos polacos en

En la tesis IV, Adorno y Horkheimer distinguen el histórico odio religioso a los judíos del antisemitismo moderno en el que los motivos de la fe cristiana pasan a un segundo plano, pero sin desaparecer por completo. Durante el fascismo, la forma religiosa de la organización social es visible en los dogmas del racismo, en la idea de la comunidad de sangre y los rituales nacionalistas: “la religión en cuanto institución en parte se integra directamente en el sistema y en parte se oculta y transpone en la pompa de los desfiles y de la cultura de masas”.<sup>227</sup> Para dar cuenta de la hostilidad histórica de los cristianos hacia los judíos, los autores de la Escuela de Frankfurt retoman las categorías freudianas. El judaísmo, al ser el origen del cristianismo, es la religión del padre, lo que nos remonta a la narrativa freudiana sobre el asesinato del protopadre por la horda primitiva integrada por sus hijos, quienes quieren gozar de sus privilegios.

Según Freud, la actitud frente al padre es ambigua,<sup>228</sup> ya que por un lado es odiado y temido, mientras que por el otro admirado y amado. Una vez que el odio queda satisfecho en el acto del parricidio y posterior canibalismo, el amor resurge en el remordimiento, la culpa y la integración de la figura paterna en el superyó. Sostenemos que mediante este mismo mecanismo se puede interpretar la actual –posterior al exterminio durante la segunda guerra mundial— integración de la herencia judía a la cultura europea que se autonombra como *judeocristiana* donde, de manera figurativa, lo que representa la figura

---

el Holocausto y la posterior expulsión de los sobrevivientes en el año 1968 por el gobierno de República Popular de Polonia ha homogeneizado de manera violenta a la población polaca. Según ciertas interpretaciones –por ejemplo, la de Joanna Tokarska-Bakir, en el libro *Leyendas de la sangre. Antropología del prejuicio*, Warszawa, W.A.B., 2008—este tipo de antisemitismo expresa el trauma ocasionado por esta homogeneización de la población acostumbrada a lo largo de su historia a convivir con sus “otros” y mediante las actitudes antisemitas actuales se expresa tanto el odio y el desprecio a los judíos, como la nostalgia y el inconsciente deseo de su presencia.

<sup>227</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica*, 221.

<sup>228</sup> Véase: Sigmund Freud, *El malestar en la cultura* en *Obras completas*, Volumen 21, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1992.

paterna está ingerido y asimilado al propio cuerpo. Asimismo, lo que en el cristianismo aparenta ser un llamado al amor universal, en realidad representa un retorno a la idolatría mediante el mito de la divinidad encarnada que se sacrifica en la cruz:

La fe en Cristo contiene un deseo reprimido de practicar rituales sacrificiales ya que en la crucifixión lo que se escenifica es un martirio y asesinato justificado teológicamente; es la vuelta a la etapa de los sacrificios que el judaísmo había superado por medio del cumplimiento de la ley. El odio a los judíos es un odio proyectivo, una autocondena inconsciente del cristiano por sus deseos reprimidos y de ahí la invención que el judío realiza prácticas sacrificiales.<sup>229</sup>

Después de la secularización iniciada en la Ilustración y la consecuente exclusión de lo religioso de la esfera pública —o, mejor dicho, su transición hacia una forma religiosa secular conocida como nacionalismo o patriotismo con sus símbolos y rituales patrios—, el cristianismo pierde su relevancia como estructurador de la vida social. Hoy en día se relega las expresiones religiosas a la esfera privada, según el por ejemplo principio ilustrado de la secularización; sin embargo, todos los ritos patrióticos como la fetichización de la bandera o el honor de sacrificarse por la patria revelan la estructura religiosa subyacente. Occidente, que hoy se representa como el heredero de la tradición judeocristiana, se siente amenazado por la supuesta irrupción de los musulmanes y justifica su violencia secular en contra de ellos como una violencia racional y civilizada en contra de los seres irracionales que todavía no logran liberarse de la oscuridad de la fe y separarla de la esfera pública.

---

<sup>229</sup> Mauricio Pilatowsky, “De los asesinos de dios a la raza indeseable. La nación mexicana, el antisemitismo y su expresión anti-indígena”, *Constelaciones - Revista de Teoría Crítica*, Número 4, Diciembre 2012, p.297



La histórica de la persecución de los musulmanes y moros en Europa resuena en la islamofobia actual. Así como el judaísmo, con respecto al cristianismo, es la religión del padre quien para el psicoanálisis es asesinado y devorado por sus hijos en el acto de parricidio original, el islam podría ser la religión del huérfano<sup>230</sup> que pone en duda la existencia del padre y, por ello, de la identidad misma:

No hay lugar para una Sagrada Familia en el islam. Esta es la razón de que el islam enfatice tanto el hecho de que el propio Mahoma fuera *huérfano*; esta es la razón de que, en el islam, Dios intervenga precisamente en los momentos de suspensión, retirada, fracaso, «apagón», de la función paterna (cuando la madre o el hijo son abandonados o ignorados por el padre biológico).<sup>231</sup>

La antropóloga social Pnina Werbner sostiene que así llamado miedo *posmoderno* es el miedo a la figura que ella denomina como el *Gran Inquisidor* —el terrorista, el fanático, el fundamentalista, el jihadista, *el Gran Ayatollah*—, quien choca con las actuales tendencias intelectuales, descritas por la autora como anti—esencialistas y relativistas.<sup>232</sup> El miedo al Gran Inquisidor, quien es representado por una figura moralmente superior y abiertamente agresiva que rechaza a las sociedades promiscuas, sería el miedo al superyó desatado (*the fear of the super—ego gone wild*).<sup>233</sup>

---

<sup>230</sup> Slavoy Zizek, *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*, España, Herder, 2015, p. 50.

<sup>231</sup> *Idem.*

<sup>232</sup> Pnina Werbner, “Folk devils and racist imaginaries in a global prism: Islamophobia and anti—Semitism in the twenty—first century”, *Ethnic and Racial Studies*, 36:3, 2013, 457.

<http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2013.734384>

<sup>233</sup> *Ibid.*, p.458.

Consideramos que lo que asusta del Gran Inquisidor, si complementamos, siguiendo a Freud<sup>234</sup>, el argumento de Werbner, es la autoridad propia de la figura paterna. La postura ambivalente frente al padre implica el amor –hacia quien protege y garantiza el reconocimiento—y el odio –hacia quien reprime y castiga. Después de satisfacer el odio mediante el parricidio, el amor resurge en el remordimiento como consecuencia del asesinato. A partir de estos sentimientos se erige el superyó como el correlato de la identificación con el padre.

[El] remordimiento fue el resultado de la primitivísima ambivalencia afectiva frente al padre, pues los hijos lo odiaban, pero también lo amaban; una vez satisfecho el odio mediante la agresión, el amor volvió a surgir en el remordimiento consecutivo al hecho, erigiendo el súper-yo por identificación con el padre, dotándolo del poderío de éste, como si con ello quisiera castigar la agresión que se le hiciera sufrir, y estableciendo finalmente las restricciones destinadas a prevenir la repetición del crimen.<sup>235</sup>

Si aceptamos estas aseveraciones como verdaderas, el odio y los temores de los cristianos y de aquellos que sin ser creyentes son formados en esta tradición y la asumen de manera natural y acrítica frente al padre son proyectados tanto hacia los judíos, como hacia los musulmanes, representados estos últimos como el Gran Inquisidor, como figuras paternas. Con una diferencia entre ellos, si añadimos aquí la tesis ya citada sobre la orfandad de Zizek: que los musulmanes reflejan el miedo –proyectado hacia ellos por los occidentales– al padre, quien, desde una perspectiva psicoanalista, puede siempre ser desconocido –*pater*

---

<sup>234</sup> Véase: Freud, *op.cit.*

<sup>235</sup> *Ibid.*, p.58.

*semper incertus est*. Pensamos que es probable que esta inquietante ausencia de la figura paterna sea reflejada en el arte islámico, vaciado de imágenes antropomorfas. El lugar del padre que es revelado como vacío evidencia la inexistencia del principio de la identidad como algo dado y originario. Además, podemos afirmar que lo que probablemente se proyecta a la figura del musulmán es el miedo al vacío, a la nada, que tal vez se pueda interpretar como la angustia frente la muerte.

Nos llama la atención que Werbner elija la figura del *Gran Inquisidor*, el personaje emblemático del catolicismo –sin aportar explicaciones del porqué de esta elección– para representar a los musulmanes en el imaginario occidental. En los *Hermanos Karamazov* de Dostoievski<sup>236</sup>, el gran inquisidor, cardenal de Sevilla, es descrito como aquel que hace quemar centenares de herejes *ad majorem Dei gloriam*. El gran inquisidor quema a los enemigos de la Iglesia romana –marranos, moriscos, brujas. Así que lo que se proyecta hacia el imaginario del musulmán es el pasado violento del cristianismo, cristalizado en la institución del Santo Oficio, que la religión del amor abstracto quiere olvidar. El otro lado del amor universal cristiano es constituido por una forma de la exclusión universal de todos que no lo comparten y no pertenecen a esta religión. Asimismo, hoy los musulmanes sospechosos de ser terroristas se ven enfrentados a los “inquisidores” modernos de la CIA, con su rico repertorio de torturas para extraerles la “verdad”.

Siguiendo con la idea del vacío, David Goldberg<sup>237</sup> observa que el islam dentro del imaginario occidental dominante representa una serie de ausencias: de libertad, de conocimiento científico, de civilización, del amor a la vida, del valor a la vida humana, del

---

<sup>236</sup> Fiodor Dostoievsky, *Hermanos Karamazov*, Madrid. Alianza Editorial, 2011.

<sup>237</sup> David Theo Goldberg, *The Threat of Race – Reflections on Racial Neoliberalism*, Malden, Blackwell Publishing, 2009, p. 165.

igual respeto a las mujeres y homosexuales. Si es así, podemos sostener que la idea del musulmán en el imaginario occidental –guerrero moro, fanático, fundamentalista, violador, terrorista suicida– representa entonces el miedo a la muerte misma. Este vínculo entre el musulmán y el terror frente a la muerte culmina en la figura del *Musulmann*, representada en la literatura de los campos de exterminio como un espectro que habita la zona fronteriza entre la vida y la muerte, entre la humanidad y su negación. La etimología de este término no está del todo clara, pero según Giorgio Agamben<sup>238</sup>, se vincula con el parecido que existe entre los movimientos que hace el musulmán durante la oración y los movimientos del cuerpo agonizante. El *Musulmann* simboliza en el imaginario la negación de la vida y de la humanidad. Goldman resume este tema escribiendo: “Así como el *Musulmann* en los campos, el musulmán en Europa: la figura de lo indeseado, de lo que hay que evitar, los intocables de Europa”.<sup>239</sup>

La idea del progreso histórico es, en la tesis V, interpretada como otra fuente del antisemitismo. El progreso en cuanto proceso civilizatorio orientado hacia el futuro implica una serie de represiones de los comportamientos y deseos considerados como naturales – propios del cuerpo– y una valoración negativa del pasado como más cercano al estado natural. La sospecha de que otros son menos reprimidos, más cercanos a la satisfacción de sus deseos considerados como naturales, despierta la hostilidad y la envidia generalizada. Los judíos con sus “anticuados modales”<sup>240</sup> y los musulmanes árabes percibidos como fervientes creyentes que dentro del contexto de la modernidad secular simbolizan el atraso civilizatorio, recuerdan el pasado en tanto un estado más cercano a la naturaleza y, por

---

<sup>238</sup> Véase: Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo Homo Sacer III*, Valencia, Pretextos, 2005.

<sup>239</sup> Goldberg, *The Threat*, p.166.

<sup>240</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica*, p.218.

extensión, a la felicidad. “El concepto de la civilización va unido al alejamiento de la naturaleza y también la represión de lo arcaico. El precio que pagar por esa conquista era la represión de lo natural, de lo corporal o instintivo [...] Era el precio de la felicidad prometida por la modernidad, que no llegó”.<sup>241</sup> El recuerdo de la renuncia y la pérdida de la felicidad, aunque falso, resulta insoportable para los “civilizados”. La representación de los judíos y musulmanes como sujetos antimodernos atrae la sospecha de que también sean menos reprimidos por el proceso civilizatorio, ya que no tuvieron que pagar el precio del progreso con la renuncia al “sexo, lo animal, lo extraño”.<sup>242</sup>

En la tesis VI, los autores sostienen que el antisemitismo está fundado sobre el proceso epistemológico que denominan la falsa proyección. Cada acto de conocimiento implica la proyección que hace el sujeto de sí mismo –sus recuerdos de experiencias pasadas, anhelos, miedos, etc.– sobre el mundo externo, el objeto que percibe y quiere conocer:

Entre el objeto real y el dato indudable de los sentidos, entre lo interno y lo externo, hay un abismo que el sujeto debe llenar a propio riesgo. Para reflejar la cosa tal cual es, el sujeto debe restituírle más que lo que recibe de ella. El sujeto vuelve a crear el mundo fuera de sí sobre la base de las huellas que éste ha dejado en sus sentidos.<sup>243</sup>

Este proceso de proyección puede darse de dos maneras: como proyección bajo control o como proyección falsa. La primera consiste en la consciencia de que el proceso de conocimiento incluye de manera necesaria las proyecciones provenientes del sujeto,

---

<sup>241</sup> Reyes Mate, “El antisemitismo”, p.93.

<sup>242</sup> *Ibid*, p.94.

<sup>243</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica*, p.232.

basadas en sus emociones y en la memoria de sus experiencias pasadas para dar forma a un constante y aforme fluir de los datos sensoriales provenientes del exterior. En el segundo momento, la razón en su uso crítico, consciente de la posibilidad de las proyecciones falsas, elabora un examen que permite detectarlas y ponerlas al margen del proceso de conocimiento. La proyección falsa se refiere a una proyección patológica y engañosa que, al perder el contacto con la experiencia y al carecer de la reflexión y el control racional, ya no da cuenta de lo que hay en el objeto sensorial exterior, sino que sólo proyecta lo que hay en el sujeto cognoscente. En esta proyección, relacionada con la paranoia por los autores, el sujeto reduce su mundo exterior a lo que proyecta de sí mismo: “La raíz del engaño consiste en no darse cuenta de que lo que proyecta no está en el judío sino en su mirada”.<sup>244</sup> El antisemita percibe del judío aquello que proyecta de sí mismo hacia afuera, sin distanciarse de su proyección para examinar de manera racional y crítica su veracidad: “La falsa proyección traspone lo interno, a punto de estallar, en lo externo y configura incluso lo más familiar como enemigo”.<sup>245</sup>

En realidad, las diferencias radicales proyectadas hacia la imagen del otro no son más que el reflejo de lo que a menudo nos resulta demasiado difícil o doloroso de reconocer como parte de nosotros mismos o de nuestros deseos. Tanto los judíos, como los musulmanes, suelen ser percibidos como superiores e inferiores a la vez por los colectivos distintos a ellos. Son vistos como mejores en cuanto proyectamos en ellos lo que se nos dificulta reconocer como bueno en nosotros o como aquello que nos gustaría tener, pero de lo que creemos carecer –astucia, capacidad para los negocios, riquezas, sensualidad, solidaridad, fe, etc.–, mientras que son descritos como peores cuando la proyección

---

<sup>244</sup> Reyes Mate, “El antisemitismo”, p.96.

<sup>245</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica*, p.231.

concierno a aquellos rasgos interpretados como negativos a los que no reconocemos como parte de nosotros –avaricia, deshonestidad, animalidad, pereza, irracionalidad, violencia, etc. Además, existen también categorías ambivalentes que admiramos y rechazamos a la vez como cierta idea del poder o de la sensualidad, entonces los grupos a los que proyectamos estos conceptos también se vuelven frente a nuestros ojos ambiguos.

Por ejemplo, los anhelos de algunos hombres de disponer de una potencia sexual exacerbada o “animal” o sobre la sumisión de las mujeres son proyectados hacia los negros, los musulmanes y las mujeres musulmanas. El escritor francés, Michel Houellebecq, en su novela *Sumisión*<sup>246</sup>, muestra como la tan temida islamización de Francia, en la que un candidato musulmán gana las elecciones presidenciales, constituye en realidad la materialización de los deseos de los conservadores intelectuales occidentales. La reconstrucción de la jerarquía patriarcal y la absoluta sumisión de las mujeres son reveladas por el escritor como fantasías occidentales proyectadas al mundo de islam. La financiación de ese sueño dorado del patriarcado se realiza en la novela gracias a los petrodólares provenientes de las monarquías musulmanas del Golfo. Así que la inalcanzable fantasía de la felicidad que Houellebecq atribuye a los intelectuales occidentales sobre el sexo, las mujeres y el dinero se halla en el imaginario que ellos tienen de los ricos jeques del Golfo. El odio al otro, como argumentan Horkheimer y Adorno, no es el odio a lo diferente, sino a lo demasiado conocido: “En la imagen del judío que presentan al mundo, los racistas expresan su propia esencia”.<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> Michel Houellebecq, *Sumisión*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2015.

<sup>247</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica*, p.213.

## CAPÍTULO V

### **Fabricación del “terrorista islámico” como enemigo en el actual discurso político occidental**

El propósito de este capítulo consiste en analizar ciertos discursos políticos dominantes contruidos en torno a los distintos fenómenos violentos unificados bajo la categoría común de “terrorismo islámico”. A lo largo de este capítulo rastreamos los estereotipos y las frases hechas alrededor del “terrorismo” que nos dificultan la comprensión de lo complejo de nuestra realidad. Nos posicionamos, en palabras de Hannah Arendt, “frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de su existencia”.<sup>248</sup> Analizamos la fabricación y la puesta en discurso político del “terrorismo” en la cultura “occidental” hegemónica del siglo XXI. Nos centramos ante todo en los discursos de los presidentes estadounidenses posteriores a los atentados del 11 de septiembre de 2001, debido a la “americanización” de nuestro mundo y el papel central que juega Estados Unidos en el desarrollo subsecuente de los discursos similares en Europa occidental y otras regiones del mundo.

En el marco de los estudios filosóficos existentes en torno al “terrorismo” prevalecen las investigaciones que no cuestionan el polémico estatus ontológico de los actos referidos como terroristas, sino que se enfocan en la definición del “terrorismo” como un incuestionable hecho de la experiencia.<sup>249</sup> La promoción del término “terrorismo” para dar

---

<sup>248</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p.30.

<sup>249</sup> La cantidad de los autores que sostienen este punto de vista es tan grande que sobrepasa nuestras posibilidades de conocerlos a todos, sin embargo, entre los más reconocidos se encuentran: Walter Laqueur y su obra *Una historia del terrorismo*, Fathali Moghaddam y *How Globalization Spurs Terrorism: The Lopsided Benefits of 'One World' and Why That Fuels Violence*, Schwenkenbecher, *Terrorism. A Philosophical Enquiry*. Primoratz (2013). *Terrorism: A Philosophical Investigation*, Alex Schmid, Ulrich



cuenta de un amplio espectro de los actos violentos conduce a un debate incoherente y confuso.<sup>250</sup> Los representantes de las así llamadas posiciones “realistas”, cuya presencia es notoria en las universidades anglosajonas, sostienen de manera acrítica que los terroristas y el “terrorismo” realmente existen, independiente de las estrategias discursivas, por lo que sería posible enumerar sus notas constitutivas en una definición adecuada.<sup>251</sup> La incansable fabricación académica de las definiciones del “terrorismo” no deja de sorprender. En *The Rotledge Handbook of Terrorism Research* se pueden encontrar 250 definiciones acuñadas hasta el año 2010.<sup>252</sup> El denominador común más bajo de la gran mayoría de estas definiciones concibe al “terrorismo” como estrategia o táctica que emplea violencia o fuerza para obtener fines políticos. Alrededor de esta formulación giran muchos debates académicos<sup>253</sup>.

Jacques Derrida intenta de cierta manera dar cuenta de este frenesí de definición y considera que la compulsión a repetir constantemente, por ejemplo, la fecha del *11 de septiembre* o reproducir infinitamente las imágenes viralizadas del “evento” (cuando los aviones se estrellan contra las torres del WTC), proviene del deseo de neutralizar y distanciar el trauma ocurrido a partir de este acontecimiento.<sup>254</sup> El afán de evocar el atentado consiste en querer conjurarlo y realizar un trabajo de duelo para enterrarlo. No obstante, Derrida es escéptico en cuanto a la posibilidad de concluir de manera exitosa, en este caso, la elaboración del duelo, ya que el trauma está siendo producido por el futuro,

---

Beck, "Terrorist Threat World Risk Society Revisited", Bruce Hoffman, "Rethinking Terrorism and Counterterrorism Since 9/11", Bobbitt, *Terror and consent*.

<sup>250</sup> Neuman, P, Smith, M., *The strategy of Terrorism*, Routledge, New York, 2007, pp.11–12.

<sup>251</sup> Cfr. Uglit, R. *The Methaphysics of Terror. The Incoherent System of Contemporary Politics*. New York, Bloomsbury Academic.

<sup>252</sup> Alex Schmid *The Routledge handbook of terrorism research* New York, Routledge, 2010. pp. 99–148.

<sup>253</sup> *Ibid.*, Ver nota de pie de página 2.

<sup>254</sup> Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago, University of Chicago Press, p.86.

por la posibilidad de que el “evento” se vuelva a repetir y de que sea todavía peor que lo ya conocido.<sup>255</sup> Esta expectativa de un traumatismo que está por venir conservaría, según Derrida, el miedo y el dolor causado por el evento que ya ocurrió en el pasado en el tiempo presente. Por ello, el olvido sería algo imposible; esto imposibilitaría el resignificar y distanciarse de lo que fue representado, impuesto y también vivido como un acontecimiento traumático para la población estadounidense.

A pesar de lo sugerente que resulta la interpretación psicoanalítica que nos ofrece Derrida, no estamos de acuerdo con él. Consideramos más bien que la compulsión a la definición y en general a una sobreproducción de trabajos académicos en torno al “terrorismo” responde a estrategias económicas y políticas. Desde esta perspectiva, el mecanismo de la repetición sería indispensable, no para intentar distanciar el trauma, sino para provocarlo y fijarlo en la mente y el recuerdo de los sujetos. Así, la repetición trascendería hasta el nivel performativo, reconfigurando las subjetividades en torno al trauma recreado y, construidas a partir de esta fijación en la amenaza terrorista, estarían incapacitadas para tomar el papel de los agentes en un cambio social, ya que estarían paralizadas por el miedo, tanto frente al “terrorismo” como frente a las violentas y aleatorias estrategias contraterroristas. En este proceso, los incentivos económicos premian la reproducción académica y mediática del “terrorismo”, el cual, a su vez, se convierte en fuente de las ganancias. Más adelante profundizamos en este tema.

También los pensadores más críticos como Jurgen Habermas, Jean Baudrillard y Slavoj Zizek no ponen en duda la existencia del “terrorismo” como tal. Habermas, en el diálogo con Giovanna Borradori, argumenta que el “terrorismo” vinculado con el

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, p.97.

fundamentalismo musulmán es una forma de la reacción defensiva frente a los valores del mundo occidental que son considerados como una amenaza a la identidad tradicional del mundo islámico. Por su parte, Baudrillard, en el artículo “El espíritu del terrorismo”<sup>256</sup>, argumenta que el “terrorismo islámico” es la sombra de la globalización: “Al igual que un virus, el “terrorismo” está en todos lados. Hay un goteo permanente de “terrorismo” en el mundo: es la sombra que proyecta todo sistema de dominación listo a despertar en cualquier lugar como un agente doble.” Por último, Zizek, en su libro *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*<sup>257</sup>, sostiene que los terroristas son los fundamentalistas islámicos que interiorizaron nuestros valores occidentales y se centra en el debate sobre si ellos son agentes modernos o premodernos.

Frente a estas posturas, sostenemos que el “terrorismo” surge a partir de las prácticas discursivas, por lo que no es un fenómeno existente de manera unívoca y objetiva, sino que es un constructo ambiguo y equívoco que obedece a distintas lógicas y metas. Con esto de ninguna manera queremos negar la existencia de cierta violencia a la que nuestros oponentes teóricos se refieren como terrorista. Lo único que defendemos es que un espectro amplio de los actos violentos ha sido unificado y esencializado para convertirlo en el foco de la atención de los medios, políticos y académicos. Asimismo, esta atención ha reforzado esta construcción y ha fijado su lugar en nuestra manera de imaginar el mundo y actuar en él.

---

<sup>256</sup> Jan Baudrillard, *The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers*, Londres, Verso, 2002.

<sup>257</sup> Slavoj Zizek, *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*, España, Herder, 2015.

## 5.1. ¿Qué es Occidente?

El término Occidente para las necesidades de esta investigación va a denominar el conjunto de teorías y prácticas o las estrategias por medio de las cuales los individuos son construidos en los sujetos que habitan la región imaginaria de la “blanquitud”. Por blanquitud entendemos, tal como lo propuso Bolívar Echeverría en el texto *Imágenes de blanquitud*<sup>258</sup>, la condición identitario-civilizatoria consolidada sobre el fundamento de una blancura característica de la apariencia étnica de la mayoría de los habitantes del noroeste y occidente geográficos europeos. Los participantes de la hegemónica blanquitud se representan a sí mismos como los individuos que lograron la realización del *espíritu del capitalismo*, el cual, según Max Weber, formula una exigencia ética, con pretensión de universalidad, emanada de la economía y la lógica del tiempo correlacionado con el dinero.<sup>259</sup> Esta ética vinculada con el cristianismo protestante requiere “entrega al trabajo, ascesis en el mundo, conducta moderada y virtuosa, racionalidad productiva, búsqueda de un beneficio estable y continuo”.<sup>260</sup>

Dentro de la geografía del poder, la idea de la relación antagónica entre Occidente y Oriente se reforzó con el dominio colonial del imperio británico. El Oriente fue imaginado como el gran otro de Europa, mientras que las categorías homogéneas de los indios y los negros encarnaban solamente las fantasías occidentales sobre los primitivos. Desde esta perspectiva, las diversas y heterogéneas comunidades con sus particulares historias son reducidas a las categorías raciales, homogéneas y cargadas de juicio de valor. Además, Aníbal Quijano destaca la naturalización de los no-europeos, quienes, al convertirse en

---

<sup>258</sup> Bolívar Echeverría, *Imágenes de blanquitud*, p.60.

<sup>259</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p.20.

<sup>260</sup> Bolívar Echeverría, *op.cit*, p.57.

objetos de estudio, son percibidos como más próximos al estado de naturaleza del que los europeos ya se alejaron gracias al progreso civilizatorio. Asimismo, los europeos representan en su propio imaginario sobre ellos mismos las ideas de alma/razón/sujeto, mientras que los demás son sólo cuerpos, objetos de conocimiento y de dominación/explotación.

El “Occidente” se refiere de manera metafórica a una cierta manera de vivir constituida por una serie de conductas, actitudes, así como por relaciones de producción e instituciones que está convencida de su propia superioridad frente a otras maneras de habitar el mundo. Este territorio existencial es definido por Walter Mignolo como un lugar de la epistemología hegemónica que se considera a sí mismo superior en cuanto a la dimensión racial, religiosa, filosófica y científica a todo lo que categoriza como no-occidental, por lo que, al asumirse a sí misma como el punto de referencia universal, es “la única región geohistórica que es a la vez parte de la clasificación del mundo y la única perspectiva [*locus* de enunciación] que tiene el privilegio de contar con las categorías de pensamiento desde las que describe, clasifica, comprende y hacer progresar al resto del mundo.”<sup>261</sup> La estructura constitutiva de Occidente es capitalista y se asume como democrática, lo que implica la afirmación de las relaciones sociales dominantes y la forma de gobierno como *las mejores posibles*, por lo que se justificaría el afán de extender esta fórmula a todos los países del mundo. Asimismo, los sujetos constituidos en su papel de ciudadanos occidentales sostienen, en general, la convicción sobre la imposibilidad de una resistencia o rebelión frente al sistema capitalista, percibiendo éste como natural e insuperable.

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, p.60.

Las fronteras de Occidente no coinciden con las fronteras de los Estados comúnmente reconocidos como occidentales, sino que abarcan a los grupos o clases sociales de todo el mundo que logran demostrar que viven según las exigencias del *espíritu capitalista*, sea esto en México, Estados Unidos, India o China. Se trata de todos los modos de vivir que se establecieron como: “una expresión racial/étnica/cultural de Europa, como una prolongación de ella”.<sup>262</sup> La lógica capitalista en la dimensión del comportamiento individual, la cual exige que la persona se comporte como un empresario de sí mismo, con los valores de productividad, puntualidad y vigilancia ya introyectados y ejercidos aparentemente de manera voluntaria, ha sido llevada al extremo, según el filósofo coreano Byung-Chul Han, en la actual sociedad de rendimiento, en la que los sujetos se explotan a sí mismos, ya sin la necesidad del dominio ni sometimiento a la instancia disciplinaria exterior. El imaginario del sujeto que se auto-explota al conformarse de manera dualista como el capitalista que explota a su proletario interior ha sido representado en Occidente como una de las más deseadas y valoradas identidades individuales. Este tipo de sujeto se produce y se ofrece a sí mismo como una mercancía y, desafortunadamente, la venta de su fuerza de trabajo es acompañada por una apariencia de sentimiento de libertad: “Uno se explota voluntariamente a sí mismo figurándose que se está realizando. Lo que maximiza la productividad y la eficiencia no es la opresión de la libertad, sino su explotación. Esa es la pérdida lógica fundamental del neoliberalismo”.<sup>263</sup>

En sintonía con esta manera de comprender a Occidente, pero de forma más simplificada, el pensador ugandés de origen indio, Mahmood Mamdani, observa que esta noción racializada se refiere a todas las personas de origen Europeo y sus diversos modos

---

<sup>262</sup> *Ibid.*, p.95.

<sup>263</sup> Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto*, p.32.

de vida, sin importar donde viven y desde cuándo.<sup>264</sup> Sin embargo, nos parece que esta declaración de Mamdani es demasiado amplia y habría que matizarla, tomando en cuenta por ejemplo cierto posicionamiento, sea consciente o no, en complicidad con las relaciones de poder hegemónicas, ya que existen los así llamados “traidores de clase”, quienes, a pesar de su pertenencia inicial a cierto grupo, logran, cuando menos parcialmente, emanciparse de su cosmovisión y presupuestos ideológicos.

Bolívar Echeverría en su lectura de Max Weber reconoce que el racismo es constitutivo de la idea de Occidente.<sup>265</sup> Este “racismo étnico” –como lo llama Echeverría– se formó por medio de la identificación de los *superiores valores capitalistas* con la blancura propia de los habitantes de la Europa nórdica para después transformarse en el “racismo tolerante”,<sup>266</sup> en el que las diferencias étnicas son toleradas, siempre y cuando la persona de apariencia no–blanca se adapte al estilo de vida occidental. En otras palabras, la base de este racismo es la condición todavía más abstracta de “blanquitud” que trasciende el color de la piel, pero transmite la exigencia civilizatoria más sutil que consiste en la internalización del *espíritu capitalista*. Es posible reconocer a sujetos de este tipo ya que por ellos habla este espíritu, visibilizándose en rasgos particulares como cierta manera contenida y *racional* de comportamiento, gestualidad y apariencia.<sup>267</sup>

La blancura racial no es suficiente para acceder a la blanquitud como la expresión máxima de un individuo moderno occidental dedicado a los valores del capitalismo: pueden existir personas étnicamente blancas que no introyectaron el *espíritu de capitalismo*.

---

<sup>264</sup> Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, Three Leaves Press, Doubleday, 2004.

<sup>265</sup> Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p.58.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>267</sup> Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000.

Asimismo, “los negros, los orientales o los latinos que dan muestras de ‘buen comportamiento’ en términos de la modernidad capitalista norteamericana pasan a participar de la blanquitud”.<sup>268</sup> La estructura racista de la sociedad occidental es capaz de tolerar en su seno a los otros no-blancos, siempre y cuando se comporten, vistan, gesticulen y hablen como si fueran blancos, pertenecientes a la blanquitud.

Sin embargo, en situaciones de excepción o en los momentos de crisis de soberanía, el estado puede recurrir a las ideas del racismo étnico para reestructurar su identidad nacional frente al otro representado como enemigo. La reafirmación de Occidente como superior se realiza de manera paralela con la fabricación de otros, los no-blancos, como inferiores y retrasados. Por lo que siempre existe, como en el caso del discurso antiterrorista, el riesgo latente de que la blancura étnica que acecha por debajo de blanquitud resurja como prueba de la pertenencia y fidelidad a la civilización occidental.

## **5.2. Terrorista islámico como fundamentalista**

A la figura del “terrorista islámico” se lo suele describir como un sujeto fundamentalista que se “radicaliza” mediante su afiliación a las organizaciones islamistas antes de cometer los atentados. Lo que analizamos a lo largo de este apartado es la otra cara de esta moneda: el fundamentalismo occidental o eurocéntrico, sosteniendo que, en sintonía con lo expuesto en el capítulo *Antisemitismo e islamofobia*, lo fundamentalista sería un rasgo de las sociedades occidentales proyectado a su enemigo. “Fundamentalismo” es un término de origen religioso, cuya connotación era positiva, acuñado por el pastor bautista Curtis Lee Laws en los años veinte del siglo pasado, perteneciente al evangelismo de Estados Unidos. Los

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p.65



fundamentalistas protestantes, en respuesta a la secularización moderna, apelaban al regreso a los “fundamentos de la fe” y defendían la inerrancia de la Biblia, así como su interpretación literal.<sup>269</sup>

Nos referimos al eurocentrismo como fundamentalismo en dos sentidos. El primero lo propone Ramón Grosfoguel en el texto *Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales*. El autor considera que si entendemos por fundamentalismo aquella perspectiva discursiva que presupone que su cosmología y su epistemología son las únicas fuentes de verdad, por lo que son superiores a todas las demás, entonces el eurocentrismo es el fundamentalismo más poderoso del mundo actual.<sup>270</sup> En contraparte, el fenómeno del fundamentalismo islámico que se expresaría mediante los atentados terroristas –narrados con tanta profusión en los medios de comunicación masiva– sería una mera sombra o proyección del fundamentalismo eurocéntrico hegemónico sobre la figura del enemigo inserta en el propio imaginario occidental. A comparación con el poder y la violencia que se sigue ejerciendo en nombre del eurocentrismo y el capitalismo, los sucesos designados como atentados terroristas perpetrados por fundamentalistas islámicos pueden ser considerados de mucho menor impacto.

En el segundo sentido, sostenemos que el fundamentalismo<sup>271</sup> eurocéntrico consiste en una interpelación acrítica que exige el regreso a algunos míticos fundamentos europeos, a la identidad “verdaderamente occidental”. Estos supuestos fundamentos de Europa son denominados valores universales que justifican su supuesta superioridad ética frente a otras regiones. Esta visión fundamentalista implica también una ontología esencialista en torno a

---

<sup>269</sup> Mamdani Mahmood, *op.cit*

<sup>270</sup> Ramón Grosfoguel, “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”, *Tabula Rasa*, Bogotá – Colombia, No.14: 341–355, enero–junio 2011, p.346.

<sup>271</sup>. Véase: Mahmood, Mamdani, *Modernity, fundamentalism, and Political Islam*.

la identidad, en cuanto se postula la creencia de que, efectivamente, existe la esencia y el origen bien definido de lo europeo. El llamado que formulan los fundamentalistas europeos invoca el regreso a los orígenes de Europa y su defensa frente a los que son percibidos como ajenos y cuya otredad amenaza sus valores propios.

El preámbulo del *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa* enumera los supuestos valores fundamentales de la tradición europea como la democracia, la igualdad, la libertad y el estado de derecho:

Inspirándose en la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa, a partir de la cual se han desarrollado los valores universales de los derechos inviolables e inalienables de la persona humana, la democracia, la igualdad, la libertad y el estado de derecho, convencidos de que Europa, ahora reunida tras dolorosas experiencias, se propone avanzar por la senda de la civilización, el progreso y la prosperidad por el bien de todos sus habitantes.<sup>272</sup>

Esta declaración de los valores fundamentales de Europa como la democracia y la igualdad es firmada por los presidentes de los países miembros de la Unión Europea y, en su calidad de jefes de Estado, por los siguientes monarcas: Su Majestad el Rey de los Belgas, Su Majestad la Reina de Dinamarca, Su Majestad el Rey de España, Su Alteza Real el Gran Duque de Luxemburgo, Su Majestad la Reina de los Países Bajos, el Gobierno del Reino de Suecia, Su Majestad la Reina del Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte. La contradicción tan evidente entre la existencia de monarcas y los valores mencionados es

---

<sup>272</sup> *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa*, disponible en: <http://jurid.net/biblio/euro/constitu.htm>

sólo anecdótica si la comparamos con el carácter totalmente mítico y ficticio de la supuesta “superioridad moral” de Europa.

Encontramos que el preámbulo de la *Constitución Europea* se asemeja a un mito fundacional que proporciona una narrativa favorable a cierta población, presuponiendo de manera implícita la diferencia con otras, la cual se traduce en la inferioridad de las segundas. Esta narración normativa, abstracta y ahistórica no sólo excluye a los países europeos que no pertenecen a la Unión Europea, sino que condiciona el “avanzar por la senda de civilización” al hecho de asumir los supuestos valores universales que se originan y validan a un ente imaginario llamado Europa. Este pensamiento de corte fundamentalista se difunde ampliamente hoy día y es empleado para justificar la “defensa de Europa” frente a la “barbarie musulmana”.

El ofensivo libro antimusulmán de la periodista italiana Oriana Fallaci, *La rabia y el orgullo*, publicado después de los atentados del 11 de septiembre, es una expresión sintomática del fundamentalismo eurocéntrico entendido como una interpelación *quasi-religiosa* al regreso a los orígenes de la cultura europea y su defensa frente a los enemigos considerados como ajenos o extranjeros. Fallaci expresa una equivalencia entre los musulmanes y los terroristas al escribir que “las mezquitas están llenas de terroristas o futuros terroristas”<sup>273</sup>, quienes son en realidad los “nuevos nazi-fascistas de la tierra”.<sup>274</sup> La misma autora pide que se reconozca su panfleto como un *sermón* dirigido a los europeos para que éstos abran los ojos frente a la amenaza islámica.<sup>275</sup> El libro de Fallaci fue un *bestseller* traducido a varios idiomas y vendió millones de copias. Su gran popularidad

---

<sup>273</sup> Oriana Fallaci, *La rabia y el orgullo*, España, La esfera de libros, 2002, p.31.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>275</sup> *Ibid.* p.40

entre los lectores occidentales nos revela la precisión con la que la autora logra expresar el fundamentalismo eurocéntrico mediante una narración xenófoba y emocional sobre el islam y los musulmanes. Curiosamente, Fallaci escribe en el prólogo que si se decidió a escribir su libro, ello fue por tener presente el “imperativo categórico” (kantiano)<sup>276</sup>, ley moral que le exigió escribir sus reflexiones racistas, llenas de odio y desprecio a los que tuvieron la mala suerte de haber nacido como árabes–musulmanes. “La justa defensa de nuestra cultura”<sup>277</sup> impulsa a Fallaci a narrar la “invasión islámica”<sup>278</sup> de las “hordas”<sup>279</sup> de musulmanes a Europa cuyo fin principal es destruir los valores occidentales –“echar a nuestra civilización”<sup>280</sup>. La periodista italiana deshumaniza a los migrantes musulmanes – “enemigos de nuestra civilización”<sup>281</sup>– al compararlos con los animales, por ejemplo, con los ratones que se multiplican de manera exorbitante.<sup>282</sup> La principal amenaza que percibe Fallaci proveniente de los musulmanes es la amenaza demográfica que consiste en que, debido a la supuestamente alta tasa de nacimientos entre esta población, pronto el islam será la religión de la mayoría de los habitantes de Europa. Los hombres musulmanes son descritos como “maníacos sexuales”<sup>283</sup>, cuya fertilidad pone en peligro la pureza esencial de los europeos. La preocupación que se hace visible en este tipo de argumentos consiste en el cuidado biopolítico de la pureza del cuerpo colectivo de los europeos que hay que proteger de los elementos ajenos. Debido al gran éxito del *sermón* de Fallaci, podemos interpretarlo como cierta expresión del espíritu de la época en cuanto a una defensa

---

<sup>276</sup> *Ibid.*, p.19

<sup>277</sup> *Ibid.*, p.165

<sup>278</sup> *Ibid.*, p.182

<sup>279</sup> *Ibid.*, p.128.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p.143

<sup>281</sup> *Ibid.*, p.182.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p.136

<sup>283</sup> *Ibid.*, p.97.

fundamentalista de Europa frente a los musulmanes que se convirtieron en sus figuras de otredad y exclusión.

En cuanto a las narraciones fundamentalistas que se originaron en Estados Unidos, destaca el discurso euro–norteamericanocéntrico de Samuel Huntington, el politólogo de Harvard y asesor del Departamento de Estado de Estados Unidos en cuestiones de seguridad. Su teoría del “choque de civilizaciones” expuesta primero en un artículo publicado el año 1993 en la revista *Foreign Affairs*<sup>284</sup>, y luego aumentada para convertirse en libro *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, publicado en 1996, sostiene tesis neoconservadoras parecidas a aquellas propuestas por Oswald Spengler<sup>285</sup>, quien había dividido el mundo en ocho culturas y había sostenido la imposibilidad de diálogo y comprensión entre ellas. La continuación de las ideas de Spengler bajo la narrativa de “choque de civilizaciones” no sólo se ha posicionado como un discurso hegemónico para interpretar el mundo después de la caída del bloque socialista y el fin de la guerra fría, sino que también fijó las pautas para cierta percepción de las relaciones entre Occidente y el mundo islámico, dando pie al desarrollo de los discursos islamófobos.<sup>286</sup>

El eje central de la narrativa de Huntington consiste en su fijación en las identidades culturales como fuentes del conflicto entre las civilizaciones, entendidas éstas como “entidades culturales definidas por el lenguaje, historia, religión, costumbres, instituciones,

---

<sup>284</sup> Samuel Huntington, "The clash of civilizations?", *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (Summer, 1993), pp. 22–49. <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/1993-06-01/clash-civilizations>

<sup>285</sup> Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Espasa–Calpe, Madrid, 2007.

<sup>286</sup> Véase: Monika Bobako, *op.cit.*, p.75.

así como por la subjetiva autoidentificación de las personas”.<sup>287</sup> Notemos que el autor identifica el concepto de la cultura con aquel de la civilización. Según Huntington las cuestiones culturales, y ya no ideológicas ni económicas, serán relevantes para dar cuenta de los conflictos actuales y futuros, los cuales se desarrollarán en las fronteras entre las civilizaciones divididas por la “cortina de terciopelo de la cultura”.<sup>288</sup> El área considerada por Huntington como más conflictiva y a la que dedica más atención *hostil*<sup>289</sup> es la civilización del Islam con sus “terroristas árabes e islámicos”.<sup>290</sup> Una de las tesis centrales de este autor consiste en sostener que los musulmanes son por naturaleza especialmente proclives a la violencia, lo que pone de manifiesto en su famosa frase: “Las fronteras del Islam están teñidas de sangre”.<sup>291</sup>

La imagen excesivamente simplificada y abstracta que ofrece Huntington de mil millones de musulmanes esparcidos por los cinco continentes con distintos idiomas, tradiciones e historias es un reduccionismo insostenible desde el punto de vista crítico. El autor estadounidense describe a las civilizaciones desde la tradición orientalista como bloques ahistóricos, esencializados y homogéneos, resistentes al cambio desde el interior, así como inmunes a la transformación proveniente de las influencias externas. La teoría de “choque de civilizaciones” define a las culturas como totalidades estructuralmente antagónicas entre sí, herméticas, fijas e internamente coherentes. Esta visión convierte a los demás hombres, quienes bien podrían ser interpretados como nuestros iguales, en extraños, y luego en enemigos.

---

<sup>287</sup> Huntington, *op.cit.* p.23–24.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>289</sup> Edward Said, "El mito de choque de civilizaciones", [https://www.webislam.com/articulos/61242-el\\_mito\\_del\\_choque\\_de\\_civilizaciones.html](https://www.webislam.com/articulos/61242-el_mito_del_choque_de_civilizaciones.html)

<sup>290</sup> Huntington, *op.cit.* p.31.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 35.

El fundamentalismo del pensamiento de Huntington se encuentra en su diagnóstico de que la supuesta debilidad de Occidente radica en el alejamiento de la cultura “auténtica” y sus valores cristianos. Por ello, el remedio que él propone consiste en el fundamentalismo –regreso a los fundamentos cristianos para reconstruir la identidad de los habitantes de Occidente. Así, la quintaesencia de una cultura es reducida a su religión, así como el enemigo es aquel que profesa una religión distinta, en este caso, la musulmana.

Ahora bien, cabe recordar que vivimos en un mundo dominado por las categorías de pensamiento propias de Occidente –la misma lengua en que escribimos es parte de esta tradición– y que no disponemos de otra manera de pensar que aquella occidental. Lo que podemos hacer frente a este hecho es reconocer el origen de los conceptos que usamos y el contexto del que han surgido y en los que se han empleado, para así poder tener un acercamiento más crítico hacia ellos.

### **5.3. Terrorista islámico como *espectro***

Los discursos hegemónicos actuales nos invitan a presenciar el espectáculo donde la ilusión de seguridad es gravemente amenazada por el enemigo espectral del “terrorismo islámico”. En Estados Unidos, a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001, el “terrorismo” es fabricado, por medio de los discursos políticos dominantes, como el enemigo paradigmático y amenaza principal contra Occidente, a la seguridad nacional y al orden global. A pesar de su ambigüedad y alto grado de abstracción confusa, la seguridad y el orden constituyen una generalidad prioritaria en las estructuras discursivas dominantes. Lo que supuestamente amenaza a estos valores difusos es el enemigo terrorista, construido de

manera igualmente abstracta e indefinida, representado como un fenómeno invisible, escurridizo, efímero e imprevisible.

El “terrorismo islámico” es constituido en el discurso político estadounidense como un peligro latente, potencial y espectral, que puede atacar en cualquier momento y lugar. Dentro del fenómeno que Judith Butler denomina como “histeria racial”<sup>292</sup>, los políticos piden a la población que esté alerta frente al otro, no-blanco, cuya presencia en el mundo parece sospechosa, pero no especifican en contra de qué exactamente hay que estar alerta. En consecuencia, cada ciudadano tiene la libertad de poblar su imaginación con fuentes subjetivas de terror y luego proyectarlas hacia su entorno. El resultado de estas estrategias de terror consiste en la “difusión de un racismo amorfo, racionalizado por el reclamo de autodefensa”.<sup>293</sup>

Donald Rumsfeld, secretario de defensa en el Gobierno de George W. Bush, al describir al abstracto enemigo terrorista reconoce que es virtualmente imposible defenderse frente a sus ataques:

No hay manera de defenderse frente a los actos terroristas, porque el terrorista puede atacar en cualquier lugar, en cualquier momento, usando cualquier técnica, y es físicamente imposible defenderse en cada momento en cada lugar y de cada técnica.<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup> Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p.67.

<sup>293</sup> *Idem*.

<sup>294</sup> [http://gov332.weebly.com/uploads/1/3/5/2/13525224/rumsfeld\\_quotes.pdf](http://gov332.weebly.com/uploads/1/3/5/2/13525224/rumsfeld_quotes.pdf), Secretary of Defense Donald H. Rumsfeld, Pentagon Auditorium Defense Department Town Hall Meeting with Secretary of Defense Donald H. Rumsfeld, transcript and question and answer period, Thursday, March 7, 2002. <http://www.defenselink.mil/speeches/2002/s20020307-secdef.html>



No obstante, de manera contradictoria, señala en otro discurso que por difícil que sea, resulta posible prevenir un ataque terrorista: “el desafío para este siglo es muy difícil: defender nuestra nación contra lo desconocido, lo incierto, lo que no se ve, lo inesperado. Puede parecer una tarea imposible, pero no lo es”.<sup>295</sup> Nos parece que Rumsfeld promete lo imposible, pues no se puede vencer a un enemigo construido de manera *a priori* como invencible. Es decir, el “terrorismo” es tan abstracto y confuso, mientras que sus fronteras conceptuales son tan borrosas, que cualquier sujeto o grupo puede caer bajo la sospecha de ser terrorista, según la conveniencia del poder en turno. Jacques Derrida, en su diálogo con Giovanna Borradori, reconoce que las nociones que “permanecen oscuras, dogmáticas o precríticas”<sup>296</sup> son usadas por los así llamados poderes legítimos cuando a éstos les parezca oportuno y mientras más confuso es el concepto, más se presta para una apropiación oportuna.

Uno de los rasgos distintivos del “terrorismo” es su constitución propia de un espectro que habita los imaginarios. En palabras de Jacques Derrida, el espectro existe como un no-objeto, un ser imaginado:

Es algo que, justamente, no se sabe, y no se sabe si precisamente es, si existe, si responde a algún nombre y corresponde a alguna esencia. No se sabe: no por ignorancia, sino porque ese no-objeto, ese presente no presente, ese ser-ahí de un

---

<sup>295</sup> Donald Rumsfeld, el texto publicado en revista Foreign Affairs, reproducido en español en la revista Proceso, 4.05.2002, <http://www.proceso.com.mx/187495/lo-desconocido-el-nuevo-enemigo-militar-de-washington>, consultado 17.05.2017. Todos los demás artículos citados de la red fueron consultados en la misma fecha.

<sup>296</sup> Borradori, *op.cit.*, p.103.

ausente o de un desaparecido no depende ya del saber. Al menos no de lo que se cree saber bajo el nombre de saber.<sup>297</sup>

El enemigo construido espectralmente es funcional para el poder por ser invencible, por lo que la lucha en su contra puede justificar las medidas de limitación de libertades indefinidamente. La guerra contra el “terrorismo”, con “ataques espectaculares, visibles por televisión”<sup>298</sup>, declarada inicialmente contra Al-Qaeda, continúa hasta ahora, ya que, como profetizó Bush, “no terminará hasta que cada grupo dedicado al “terrorismo” mundial haya desaparecido”.<sup>299</sup>

Debido a la ausencia constitutiva de la posibilidad de una definición precisa, el terrorista puede ser encarnado en el aquí y ahora por casi cualquier persona que se resista u oponga al sistema; o simplemente por alguien que tenga mala suerte, ante todo si no es blanco, debido a la prevalencia en Estado Unidos de las detenciones injustificadas en la población *negra, latina y árabe*. El color de la piel, vinculado a menudo con los indicadores subjetivos de estatus, da una pauta para construir un modelo de terrorista que facilita las prácticas de exclusión y criminalización de los grupos mencionados, entre los que suelen estar los luchadores sociales y opositores al sistema dominante. De esta manera, los discursos antiterroristas reafirman el racismo estructural de la sociedad estadounidense y

---

<sup>297</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p.20.

<sup>298</sup> George Bush, discurso publicado en el *País*, 09.21.2001, [http://elpais.com/diario/2001/09/21/internacional/1001023245\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2001/09/21/internacional/1001023245_850215.html)

<sup>299</sup> *Ídem*.

buscan “eliminar cualquier atisbo del delito de rebelión [...] rompen histórica, ideológica y normativamente con la idea de rebelión contra el sistema”.<sup>300</sup>

De manera acertada, Esteban Rodríguez postula que el “terrorismo” es un comodín que permite al Estado decidir en cada caso quién es enemigo y justificar las prácticas de seguridad permanentes.

La paradoja es que se define al “enemigo” como alguien que es imposible de definir [...] El enemigo se identifica con las respectivas intervenciones de policía. El “enemigo” se presenta como algo abstracto que sólo adquiere consistencia y visibilidad durante la guerra de policía. La presencia de este “enemigo” indefinido y ubicuo demuestra la necesidad de seguridad permanente. [...] La figura del “terrorismo” es una suerte de significado vacío, un comodín precisamente. Nunca sabremos de qué se trata. Tiene la plasticidad, la ductilidad que le permite al gobierno de turno adaptarla a las circunstancias del momento. Terrorista será entonces lo que el Estado diga que es el terrorismo en ese momento.<sup>301</sup>

El terrorista es un intermitente enemigo oportuno, cuya presencia y ausencia a la vez, demuestran la supuesta necesidad de una estrategia de seguridad constante. Así, la perspectiva de la acción preventiva frente a un enemigo invisible y huidizo ocupa el lugar central de la política estadounidense. La paradoja propia de este discurso consiste en querer prevenir lo que es reconocido como imprevisible, en querer vencer al enemigo imposible de definir. El enemigo se presenta como algo abstracto que sólo se vuelve concreto en el momento del ataque preventivo o detención arbitraria. La persona de la que se sospecha es

---

<sup>300</sup> Mary Luz Sandoval, *Diacrítica del terror. Terrorismo y antiterrorismo a la luz del pensamiento de Pierre Bourdieu*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 2007, pp. 20–21.

<sup>301</sup> Esteban Rodríguez, "Estado del miedo. El terrorismo como nuevo rudimento legitimador del Estado de Malestar" en J. Pinedo, P. Calveiro et al., *Políticas de terror. Las formas del terrorismo de Estado en la globalización*, Buenos Aires, AD-HOC, 2007, pp. 92, 97.

terrorista es orillada a llevar una existencia espectral: se convierte en lo que podemos denominar de manera metafórica la *sombra humana*. El presunto terrorista entra al estado de excepción donde ya no está reconocido ni protegido por la ley. Puede ser detenido de manera preventiva e indefinida sin que se le presenten cargos concretos, pues la ley se suspende en nombre de la soberanía de la nación –“entendida como la obligación de cualquier Estado de preservar y proteger su propia territorialidad”.<sup>302</sup>

En su texto *Estado de excepción*, Giorgio Agamben argumenta que el sujeto privado de sus derechos de ciudadano habita una zona de indiferenciación entre anomia y derecho donde la aplicación de la ley es suspendida, pero la ley como tal permanece en vigor.<sup>303</sup> El presunto terrorista se encuentra dentro de una fractura ontológica donde ni está vivo en el sentido de ser parte de una comunidad política, ni tampoco está muerto. La detención arbitraria, indefinida y no legal –sin derecho a juicio—, como en el caso paradigmático de los presos en Guantánamo, se convierte en un recurso extrajurídico de poder estatal que suspende el estado de derecho en nombre de la seguridad. La excepción que aquí está en juego implica exclusión de la ley, y esta zona ambigua creada por esta exclusión es el espacio, según Agamben<sup>304</sup>, propio de la fuerza y la violencia. La ley se sostiene en la excepción que es *un vacío de Derecho* donde opera la violencia fuera del Derecho. La detención arbitraria, la tortura y otros tratos crueles y degradantes son sólo unos ejemplos de lo que se realiza dentro del estado de excepción para aquellos sobre los que recae la sospecha del “terrorismo”. Al respecto, Judith Butler advierte sobre el establecimiento de

---

<sup>302</sup> Judith Butler, *Vidaprecaria*, p.85.

<sup>303</sup> Giorgio Agamben, *op. cit.* p.72.

<sup>304</sup> *Ibid.*

las zonas de violencia que subsisten fuera de la ley, constituyendo en palabras de Walter Benjamin los estados de excepción permanentes, habitados por los *espectros humanos*:

Una noción espuria de civilización da la medida de lo que se define como humano, al mismo tiempo que produce el campo de lo espectralmente humano, de lo informe – esa esfera de vida extrahumana y extrajurídica donde aspirantes a lo humano permanecen detenidos, obligados a vivir y a morir.<sup>305</sup>

La fabricación del enemigo es un acto de violencia simbólica del poder que provoca una sensación de inseguridad y angustia entre sus habitantes, a quienes se trata de convencer de la necesidad de ceder una parte cada vez más significativa de sus libertades políticas y civiles al Estado. La introducción de las estrategias de dominio, control y vigilancia estatales, cada vez más penetrantes, se legitima por medio de la convicción en torno a la indispensabilidad de las políticas de seguridad. Asimismo, la acusación de ser terrorista puede recaer sobre cualquier persona, aunque con mucha más probabilidad si se encuentra dentro de los grupos oprimidos, sujetos a la discriminación racial (*racial profiling*). El miedo a la detención arbitraria e indefinida, y la implícita posibilidad de llegar a padecer tortura u otros tratos crueles y degradantes, puede constituir un factor que disminuya la agencia de los grupos oprimidos en contra del sistema dominante.

---

<sup>305</sup> Judith Butler, *Vidaprecaria*, p.123.

#### 5.4. Terrorista islámico como mal absoluto

George W. Bush calificó los ataques del 11-S como un “acto diabólico, el peor de la naturaleza humana”<sup>306</sup> y, como corolario, declaró el inicio de la guerra contra el “terrorismo”, concebida en categorías morales, como “una lucha monumental del bien contra el mal.”<sup>307</sup> Bush también comenzó a emplear en sus discursos la retórica del *eje del mal*, para referirse a los países que supuestamente patrocinaban al “terrorismo”, amenazando con ello la paz mundial: Irak, Irán, Libia, Siria y Corea del Norte.<sup>308</sup> En esta retórica maniquea es manifiesto el eco de la narrativa común en torno de la Unión Soviética, designada por Ronald Reagan como *imperio del mal*. El sucesor de Bush, Barak Obama, en sus discursos se centró en la necesidad de destruir a aquellos que siguen la *ideología del mal y la barbarie*.<sup>309</sup> Este presidente afirmó que este nuevo mal sería el resultado de cierta interpretación del islam, la cual cobraría forma en los grupos terroristas como AlQaeda y el Estado Islámico. Por su parte, Donald Trump vinculó directamente al islam “radical” como la religión y la inspiración de los terroristas, a quienes calificó en diversas ocasiones de “muy malas personas” –*very bad people*.

Fue George W. Bush quien inició la aplicación de las medidas especiales de seguridad en contra de los ciudadanos de los países provenientes del *eje del mal*, las

---

<sup>306</sup> George Bush, discurso publicado en el *País*, 09.12.2001, [http://internacional.elpais.com/internacional/2001/09/12/actualidad/1000245607\\_850215.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2001/09/12/actualidad/1000245607_850215.html), consultado 30 de septiembre de 2018.

<sup>307</sup> *Ídem*.

<sup>308</sup> Bush en el *Discurso sobre el estado de la Unión* pronunciado 29 de enero de 2002 a firma que Estados como éstos [Irak, Irán, Corea de Norte], y sus aliados terroristas, constituyen un eje del mal que se arma para amenazar la paz del mundo, <https://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.es.html>, consultado 30 de septiembre de 2018.

<sup>309</sup> “Grading evil and evil doers”,

<https://firstonethrough.wordpress.com/2015/12/18/grading-evil-and-evil-doers/>, consultado 30 de septiembre de 2018.

cuales incluyeron la obligación de aquellos que ya vivían en territorio estadounidense a reportarse con las autoridades. Posteriormente, Barak Obama suspendió este programa debido que se observó su nula eficacia a pesar de los altos costos que suponía, pues el programa nunca ayudó a encontrar a alguien acusado de “terrorismo”. La orden ejecutiva de Donald Trump, *Protección de la nación de la entrada de terroristas extranjeros a Estados Unidos*<sup>310</sup>, firmada el 27 de enero de 2017 y, tras ser revertida por el poder judicial por ser inconstitucional, firmada otra vez el 6 de marzo de 2017, hace eco de las medidas introducidas por Bush. En el texto de esta orden ejecutiva, el presidente Trump expresa la necesidad de proteger a Estados Unidos de los ataques que amenazan al país desde los atentados de 11-S. El vicepresidente Mike Pence resume de esta manera las prioridades de Trump en torno al tema de la seguridad:

Puedo asegurarles que el presidente Trump no tiene mayor prioridad que la seguridad del pueblo americano [...] Pueden estar seguros de que el presidente Trump seguirá tomando cada día pasos para proteger nuestra nación, para proteger nuestro modo de vida; y para proteger y prevenir los ataques de los terroristas islámicos radicales en contra de nuestro país.<sup>311</sup>

El punto central de los discursos de Trump se condensa en uno de los lemas de su campaña electoral: *Make America safe again*, visibilizándose la priorización de la seguridad nacional en su agenda gubernamental. En consecuencia, el presidente postuló

---

<sup>310</sup> Donald Trump, *Executive Order Protecting the Nation from Foreign Terrorist Entry into the United States*.

<https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2017/01/27/executive-order-protecting-nation-foreign-terrorist-entry-united-states>, consultado 30 de septiembre de 2018.

<sup>311</sup> Mike Pence, discurso publicado 20.03.2017,

<https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2017/03/20/remarks-vice-president-mike-pence-obamacare>, consultado 30 de septiembre de 2018.

suspender por 120 días el Programa de Admisión de Refugiados, así como prohibir por 90 días la entrada a Estados Unidos de los ciudadanos de los siete países identificados como implicados en el patrocinio de actividades terroristas: Irán, Irak, Libia, Somalia, Sudán, Siria y Yemen.

Notemos, sin embargo, que los ciudadanos de estos países nunca fueron acusados de un ataque terrorista sobre el territorio estadounidense; en cambio, sí se presentaron este tipo de acusaciones en contra de ciudadanos de Pakistán y Arabia Saudita, ambos países aliados de Estados Unidos a los que no abarcó la orden ejecutiva, debido, como es fácil suponer, a los intereses económicos y geopolíticos que los vinculan con la súper potencia. Además, Trump eligió a Arabia Saudita para su primera visita internacional como presidente de su país, en la que reiteró que nos encontramos en medio de una lucha entre el bien y el mal:

No se trata de la batalla entre diferentes creencias, diferentes sectas o diferentes civilizaciones. Es la batalla entre los criminales bárbaros quienes buscan destruir la vida humana y la gente decente, todo esto en el nombre de la religión, la gente que quiere proteger la vida y quiere proteger su religión. Se trata de la batalla entre el bien y el mal.<sup>312</sup>

Es importante destacar que la mayoría de las personas de las que se sospecha pueden llegar a cometer actos terroristas en Estados Unidos son ciudadanos de ese país. De acuerdo con la base de datos sobre “terrorismo” de la *New America Foundation*, desde los atentados del 11-S, ha habido trescientas noventa y seis personas involucradas en casos

---

<sup>312</sup> <https://www.nytimes.com/2017/05/21/world/middleeast/trump-saudi-arabia-islam-speech.html>



del “terrorismo”, de los que ochenta y tres por ciento eran ciudadanos o residentes permanentes en Estados Unidos.<sup>313</sup> No obstante, durante un periodo prolongado de su presidencia, Donald Trump insistió en resaltar que la amenaza terrorista proviene de los solicitantes de refugio o migrantes indocumentados. Ciertamente, los hechos han demostrado que se trató de una falsedad, de una amenaza inexistente. A la luz de lo anterior, cabe pensar que los terroristas no son radicalmente otros a quienes los occidentales no pueden comprender; más bien, puede pensarse que constituyen el síntoma del dominio de Occidente y de las tensiones insostenibles de *la globalización triunfante enfrentada a sí misma*.<sup>314</sup>

En su discurso inaugural, Trump repitió que esta amenaza imaginaria exterior se encarna en la figura amorfa del *terrorista*, quien representa un mal absoluto que pone en riesgo el *modo de vida estadounidense*, por lo que hay que “erradicarlo por completo de la faz de la Tierra”, contando para tal erradicación con “la ayuda de Dios”.<sup>315</sup> En la entrevista que dio Trump con ocasión de los primeros 100 días de su mandato, el presidente repitió la necesidad de no sólo erradicar a los terroristas, sino también de humillarlos.<sup>316</sup> En dicha entrevista, emplea de nuevo, para describir a los sospechosos de ejecutar actos terroristas, la expresión “muy mala gente”—*very bad people*, identificándolos con los practicantes de islam.

---

<sup>313</sup> Ryan Lizza, *How President Trump could seize more power after a terrorist attack*, The New Yorker, 7.02.2017, consultado 30 de septiembre de 2018.  
<http://www.newyorker.com/news/ryan-lizza/how-president-trump-could-seize-more-power-after-a-terrorist-attack>, consultado 30 de septiembre de 2018.

<sup>314</sup> Jean Baudrillard, *Espíritu del terrorismo*, Paris, Gailée, p.9.

<sup>315</sup> Donald Trump, *Inaugural discourse*, <https://www.whitehouse.gov/inaugural-address>, consultado 30 de septiembre de 2018.

<sup>316</sup> "Highlights of Reuters interview with Trump", <http://www.reuters.com/article/us-usa-trump-interview-highlights-idUSKBN17U0D4>, consultado 30 de septiembre de 2018.

La demonización de los terroristas como fanáticos suicidas y su consecuente representación como radicalmente malvados ha dificultado en un grado relevante el debate crítico sobre los eventos de violencia del tipo de los sucesos del 11-S. El mito demoníaco que alienta la convicción de que no hay una posible explicación racional de los atentados y que sus autores son seres diabólicos, profundamente patológicos, y por ende, que su actuar excede la capacidad de la comprensión racional, ha propiciado un clima moralista en torno al tema que nos ocupa en esta investigación.<sup>317</sup> Por consiguiente, resulta difícil poder discutir en el espacio público la manera en que la política exterior estadounidense, el modelo de democracia liberal y el capitalismo global que este país con fantasía de omnipotencia imperial ha impuesto por medio de la fuerza o persuasión, han contribuido en el devenir de un mundo en el que este tipo de ataques tiene lugar.

Cualquier intento de comprensión más profundo en torno a la complejidad de los fenómenos de violencia en cuestión se expone a ser interpretado como algún tipo de justificación de estos actos y, por ello, moralmente descartado. Judith Butler sugiere que este temor de pensar el punto de vista del presunto enemigo “oculta el temor más profundo de ser atrapados por él, de encontrarlo contagioso, de sufrir una peligrosa infección moral.”<sup>318</sup> No obstante, el hecho de pensar y querer comprender las posibles razones de estos actos de violencia no implica que se busque su justificación, ni que se esté de acuerdo con ellos.

La reducción de los sujetos que cometen actos de este tipo de violencia a la dimensión individual, de los individuos perversos y malvados, caracterizados por una

---

<sup>317</sup> Véase: Judith Butler, *Vidaprecaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 25-43.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p.32

crueledad incomprensible, clausura la posibilidad de preguntarse por las condiciones sociales que contribuyen a la creación de este tipo de subjetividades. A pesar de la ineludible responsabilidad personal de los autores de los actos violentos, es válida la pregunta que postula Judith Butler: “¿De qué modo la violencia radical se vuelve una opción, cómo es que para algunos se presenta como la única opción viable, bajo ciertas condiciones globales?”<sup>319</sup>

### **5.5. Terrorismo islámico como nuevo enemigo.**

En los discursos presidenciales posteriores a los ataques de 11-S, el terrorista islámico es representado como un nuevo enemigo que surge de un vacío, de la nada, y amenaza con la destrucción del mundo civilizado. Eso debido a la supuesta maldad y agresividad propia de la naturaleza de los musulmanes radicales. Trump advierte que su estrategia consiste en exterminar a los terroristas en nombre de la civilización: “Reforzaremos viejas alianzas, formaremos otras nuevas y uniremos al mundo civilizado contra el “terrorismo islámico” radical, que será erradicado por completo de la faz de la Tierra”.<sup>320</sup> En esta narrativa dominante se silencia el hecho de que Osama Bin Laden y los talibanes surgieron en el contexto de las guerrillas antisoviéticas financiadas y apoyadas por Estados Unidos en Afganistán.

“¿Por qué nos odian tanto?” – se pregunta de manera retórica el presidente Bush después de los atentados del 11-S. Slavoj Zizek reformula la pregunta de manera más

---

<sup>319</sup> Judith Butler, *Vida precaria*, pp.40–41.

<sup>320</sup> Donald Trump, *Discurso inaugural* publicado en <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/the-inaugural-address/>, consultado 30 de septiembre de 2018.

precisa, indicando que se trata de dar razón por qué Occidente, el cual se autorrelata como la tierra de libertad e igualdad, fue el blanco del ataque:

El enigma es el siguiente: ¿por qué los musulmanes, que sin duda se vieron expuestos a la explotación, la dominación y otros aspectos destructivos y humillantes del colonialismo, escogieron como objetivo de su hostilidad lo que es (al menos para nosotros) la mejor parte del legado occidental, nuestro igualitarismo y libertades personales, incluyendo una saludable dosis de ironía y de burla hacia todas las autoridades?<sup>321</sup>

Zizek responde a esta pregunta que él mismo plantea de manera sugerente, indicando una línea de crítica interesante, centrada en torno de lo que él denomina como “hipocresía occidental” que se hace visible en el carácter contradictorio entre, por un lado, la realidad de explotación y dominio presente en nuestra sociedad, y por el otro, el ampliamente difundido discurso de la igualdad y la libertad que niega esta realidad –recordemos que ese mismo argumento enuncian Adorno y Horkheimer, tal como lo hemos explicado en el capítulo *Antisemitismo e islamofobia*:

La respuesta obvia habría sido que su objetivo está bien elegido: lo que convierte al Occidente liberal en algo tan insoportable a sus ojos [de los terroristas] es que no sólo practica la explotación y la dominación violenta, sino que, para colmo, presenta esta realidad brutal disfrazada de lo opuesto, de libertad, igualdad y democracia.<sup>322</sup>

---

<sup>321</sup> Slavoy Zizek, *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*, España, Herder, 2015, p.30.

<sup>322</sup> *Ibid.* p.31.

Para Zizek, este carácter contradictorio de la realidad occidental capitalista, cuya narrativa dominante promete la libertad e igualdad para todos, mientras que de hecho la población vive bajo condiciones de opresión y explotación, despierta la aversión de los no-occidentales, a quienes se les intenta imponer el modo de vida occidental, marcado por esta contradicción.

En el discurso político estadounidense, el “terrorismo islámico” radical (*Radical Islamic Terrorism*) aparece como un enemigo nuevo que, en palabras de Donald Trump, amenaza al mundo después de que “los Estados Unidos hayan vencido al nazismo, fascismo y comunismo”.<sup>323</sup> De manera similar, para Barack Obama, el “terrorismo” representa una amenaza más compleja que el comunismo, debido a su uso de la tecnología moderna con alcance global:

Si la caída de la Unión Soviética dejó a América sin la competencia por el superpoder, las amenazas emergentes de los grupos terroristas y la proliferación de las armas de la destrucción masiva constituyen para nuestras agencias de inteligencia una demanda todavía más compleja.<sup>324</sup>

Notemos cierta dislocación discursiva entre la terminología usada por Bush y Obama, quienes se negaron a calificar al “terrorismo” como propio de islam, y Donald Trump, quien ha insistido en vincularlo estrechamente con esta religión en su versión radical y ha usado la etiqueta de “terrorismo islámico” radical. Para Bush y Obama hay musulmanes

---

<sup>323</sup> Donald Trump, *Discurso sobre terrorismo*, 15 de agosto de 2016, In *the 20th Century, the United States defeated Fascism, Nazism, and Communism. Now, a different threat challenges our world: Radical Islamic Terrorism*, <http://www.politico.com/story/2016/08/donald-trump-terrorism-speech-227025>, consultado 30 de septiembre de 2018.

<sup>324</sup> The White House, Office of the Press Secretary, January 17, 2014, Department of Justice, Washington D.C. <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2014/01/17/remarks-president-review-signals>

*buenos*; es decir, aquellos que comparten los valores occidentales y apoyan a los intereses de Estados Unidos; y los musulmanes *malos* que no apoyan sus intereses y no comparten sus valores. Bush enunció: “Quien no está con nosotros, está contra nosotros”<sup>325</sup> y aclaró que “nuestro enemigo no son nuestros numerosos amigos musulmanes, ni nuestros muchos amigos árabes. Nuestro enemigo es una red de terroristas radicales, y cada gobierno que les apoya”.

La aparente novedad del “terrorismo islámico” radical coincide con cierta nostalgia del enemigo en la víspera de la caída del bloque comunista, expresada por Fukuyama, quien de manera melancólica pronosticaba “el aburrimiento con la paz y la prosperidad<sup>326</sup> de los que vivimos en la vejez de la humanidad, los últimos hombres que llenan su vida con adquisiciones materiales”.<sup>327</sup>

El fin de la historia sería un momento triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores.<sup>328</sup>

---

<sup>325</sup> George Bush, [http://elpais.com/diario/2001/09/21/internacional/1001023245\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2001/09/21/internacional/1001023245_850215.html), consultado 30 de septiembre de 2018.

<sup>326</sup> Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Colombia, Planeta, 1993, p. 425.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 445.

<sup>328</sup> Francis Fukuyama, *¿El fin de la historia?*, Este artículo, publicado originalmente en la revista *The National Interest* (verano 1989), está basado en una conferencia que el autor dictara en el John M. Olin Center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy de la Universidad de Chicago, EE. UU., p. 37.

Sin embargo, el desalentador pronóstico de Fukuyama no ha podido realizarse gracias al surgimiento del nuevo sustituto del enemigo que “llegó como un regalo caído del cielo para los politólogos trágicos que están convencidos de tener siempre un enemigo.”<sup>329</sup> Después de la caída del Telón de Acero, gracias al cual se articulaban los discursos políticos en vertientes bipolares (capitalismo/socialismo), el ascenso del “terrorismo” islamista, hasta construirse como el enemigo de Occidente, fue promovido y bien acogido por los políticos y politólogos acostumbrados a interpretar el mundo según las categorías amigo/enemigo. La extendida y rara vez cuestionada creencia de que el enemigo, aunque sea imaginario, es necesario como proveedor de identidad parece ser el fundamento de estas actitudes nostálgicas -tal como lo explicamos en el capítulo anterior. No obstante, en esta tesis examinamos de manera crítica esta necesidad.

El “terrorismo islámico” vino a ocupar el aparentemente vacante puesto del enemigo. Para muchas personas dedicadas a la política, la figura del enemigo resulta ser útil para poder percibir el mundo como un espacio familiar y comprensible, así como para organizar las estrategias y agendas políticas según el habitual eje amigo/enemigo. Así, en las narraciones políticas occidentales y capitalistas, el “terrorismo” sustituyó de alguna manera al comunismo de los años de la Guerra Fría y permitió a los occidentales reconstruirse como buenos, racionales y civilizados frente a la barbarie musulmana.

A pesar de ser presentado como un fenómeno nuevo, sostenemos que el discurso antiterrorista es en varios sentidos la continuación del viejo discurso orientalista que con maestría analiza Edward Said en el libro *Orientalismo*, publicado en el año 1978. Consideramos que la fuerza performativa de la propaganda antiterrorista radica, entre otros

---

<sup>329</sup> Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Madrid, Ediciones Siruela, 2010. p.262.

factores, en la familiaridad de un discurso ampliamente presente en el trasfondo de la cultura y política estadounidenses. Con la fuerza performativa nos referimos a la eficacia del discurso sobre el “terrorismo” en regular las conductas de los sujetos y de convencerlos sobre su veracidad, así como sobre la necesidad de sacrificar las libertades civiles en nombre de las medidas de prevención antiterrorista.

Said argumenta que desde la Segunda Guerra Mundial, y con más precisión a partir de las guerras árabo-israelíes, el orientalismo europeo occidental se ha readaptado en Estados Unidos, otorgando al árabe musulmán el papel central como el *otro inferior*. Por orientalismo, Said entiende un sistema de ficciones ideológicas traducidas en una relación discursiva del dominio que produce el Occidente al fabricar al Oriente como su objeto de estudio para reafirmar su superioridad y hegemonía

Después de la guerra de Yom Kipur de 1973 entre Israel, apoyado por el ejército de Estados Unidos, y la coalición de países árabes liderados por Egipto y Siria, apoyados por la Unión Soviética, los árabes empezaron a convertirse en una gran amenaza para Occidente, supuestamente debido a sus posturas antisionistas<sup>330</sup> y el boicot en el abastecimiento de petróleo, en 1973. Observemos que el imaginario discriminatorio hacia los árabes ha absorbido hacia su representación los elementos de las actitudes antisemitas anteriores:

Aparecían constantemente dibujos que mostraban a un *sheij* árabe de pie al lado de un surtidor de gasolina. Estos árabes, no obstante, eran claramente «semitas»: sus agudas narices de gancho y su malvada sonrisa bajo el bigote recordaban a una población no semita que los «semitas» estaban detrás de «todos» nuestros problemas. En este caso,

---

<sup>330</sup> Sionismo es un movimiento político judío que defiende el estado independiente israelí en el territorio palestino.



el problema era principalmente la escasez de petróleo. El ánimo popular antisemita se transfirió suavemente del judío al árabe, ya que la figura era más o menos la misma.<sup>331</sup>

En el cine y la televisión, el árabe aparece como un “degenerado hipersexual, sádico, traidor y vil, asesino, comerciante de esclavos, camellero, traficante, canalla subida del tono”.<sup>332</sup> Las imágenes televisivas de este momento representan a los árabes como una masa irracional, sin individualidad, ni experiencia personal, que conspira para invadir y controlar el mundo por medio de la *yihad*. El eco de *Los protocolos de los Sabios de Sion*<sup>333</sup> resuena con claridad en este mito amenazante sobre el mundo árabe.

También el discurso académico representa al Oriente islámico como una región uniforme, aberrante, subdesarrollada e inferior frente a un Occidente racional, desarrollado, humano y superior. Este discurso sobre los árabes borra las diferencias existentes en el extenso mundo Oriental y deshumaniza a sus habitantes en una multitud homogénea, incapaz de pensar, reducida a una simple vida biológica.<sup>334</sup>

Said sostiene que el orientalismo ha triunfado en cuanto que ha convertido al mundo árabe en el satélite intelectual, político y cultural de Estados Unidos, así como en su sometimiento a la economía de mercado capitalista occidental. Los intelectuales árabes educados en Occidente o los lectores de los textos orientalistas suelen reproducir los

---

<sup>331</sup> Edward Said, *Orientalismo*, México, Penguin Random House, de Bolsillo, 2016, p.377.

<sup>332</sup> *Ibid.* p.379

<sup>333</sup> *Protocolos de los sabios de Sion* es un texto antisemita publicado por primera vez en 1902 en la Rusia zarista con el fin de justificar los *pogromos* que sufrían los judíos. El texto sería la transcripción de unas supuestas reuniones de los “sabios de Sion”, en la que estos sabios detallan los planes de hacerse con el poder mundial. Los Protocolos son la publicación antisemita más famosa y ampliamente distribuida de la época contemporánea.

<sup>334</sup> Cfr. Edward Said, *op.cit.*, pp.409–411.

estereotipos sobre el Oriente en sus países, mientras que los tele-espectadores se miran en el espejo de Hollywood como árabes fabricados por Occidente.

Tzvetan Todorov observa que este espejeo crea un círculo vicioso en el juego de las representaciones: “Se crea así un círculo vicioso: la imagen que los vecinos se forman de un grupo incide en la que el grupo se hace de sí mismo, que a su vez incide en la conducta de sus miembros, y al final de nuevo en la imagen de los vecinos”.<sup>335</sup> La hipótesis de este supuesto círculo vicioso que sostiene que los árabes ajustan su comportamiento a lo que los occidentales se imaginan de ellos nos parece ser una explicación simplificada del complejo comportamiento humano. Sin embargo, a pesar de cierto reduccionismo, tal vez tenga algo de cierto. Elba Díaz Cerveró observa, en torno a las figuras de narcotraficantes mexicanos, que la representación cinematográfica influye sobre la idea que tienen los narcos sobre sí mismos y luego sobre la imagen que desean proyectar en la sociedad.<sup>336</sup> Un narco entrevistado por Carlos Monsiváis pone de manifiesto cómo la imagen proyectada en la gran pantalla los compromete en cuanto a su imagen y modo de vida: “No éramos así hasta que distorsionaron nuestra imagen, y entonces ya fuimos así porque ni modo de hacer quedar mal a la pantalla”.<sup>337</sup> También en un artículo publicado en la revista oficial de Estado Islámico, *Dabiq*, el autor sostiene que en los próximos atentados, los miembros del ejército se comportarán como los terroristas que Occidente desea ver.

---

<sup>335</sup> Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, p. 93.

<sup>336</sup> Elba Díaz Cerveró, “Terrorismo y narcotráfico en la gran pantalla: los casos de ETA en España y el narcotráfico en México”, pp.83–103 p.95, Veres, Luis y Llorca, Germán (coord.), *Comunicación y terrorismo*, Tirant humanidades, Valencia, 2016.

<sup>337</sup> Carlos Monsiváis *et al.*, “Viento rojo. Diez historias de narco en México”, en *El Narcotráfico y sus legiones*, México, D.F., Plaza y Plaza y Janes, citado en Elba Díaz Cerveró, *op.cit.*, p.95.

Alan Badiou, en la conferencia *Nuestro mal viene de más lejos*, sostiene que el dominio cultural y económico de Occidente se traduce en el fenómeno que denomina como el “deseo de Occidente”. La seducción que ejerce el espectáculo mediático global que representa “el modo de vida occidental”, propio de la clase media alta y la oligarquía capitalista, *contagia* a los excluidos de esta manera de vivir con “el deseo de Occidente”.<sup>338</sup> La visión idealizada del modo de vida de los grupos privilegiados en Occidente es transmitida a través de los medios de comunicación masiva a los grupos marginados, excluidos del consumo, pero que desean consumir y pertenecer al sistema capitalista que los expulsó. Así, “el deseo de Occidente” es el deseo del consumo que ofrece un modo de vida arrogante y desenvuelto a los consumidores.

Tzvetan Todorov dedica su libro *Miedo a los bárbaros* al mismo Edward Said; sin embargo, pensamos que termina por ocupar el lugar del eurocentrismo que Said critica, ya que cuando Todorov plantea la necesidad de encontrar la salida a las tensiones del mundo islámico, al que trata de la misma manera abstracta y homogénea que Said reprueba, propone una solución sorprendente y desafortunada, según la cual los musulmanes deben entrar a la modernidad y acoger los valores democráticos por su propia iniciativa:

[...] el remedio es político e implica que esos países consigan negociar su entrada en la modernidad [...] es a la propia población musulmana a la que le corresponde dejar atrás la confusión entre modernidad y Occidente, acoger con serenidad los valores democráticos y dejar de interpretarlos como signos de sumisión a los países occidentales con el pretexto de que esos valores surgieron allí.<sup>339</sup>

---

<sup>338</sup> Alan Badiou, *Nuestro mal viene de más lejos*, 2005, p.23.

<sup>339</sup> Tzvetan Todorov, *op. cit.*, pp.235, 237.

El discurso racista sobre el “terrorismo islámico” radical deshumaniza a los musulmanes y los amenaza en convertirlos en espectros suspendidos entre la vida y la muerte en la esfera extrajurídica, encarnada por la prisión de Guantánamo. En el discurso orientalista del pasado y en el actual, los árabes, en su mayoría musulmanes, caen fuera de lo humano:

La desrealización del “otro” quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro. La paranoia infinita que imagina la guerra contra el terrorismo como una guerra sin fin se justifica incesantemente en relación con la infinitud espectral de su enemigo, sin considerar si hay o no bases firmes para sospechar de la existencia de células terroristas en continua actividad.<sup>340</sup>

Las víctimas de las guerras contra el “terrorismo” son caracterizadas por Butler como muertes que no dejan ninguna huella, como muertes impersonales que entran en la lógica del ser borrado y la falta de reconocimiento. La venganza de Estados Unidos, por haber perdido el estatus de ser el único que transgrede los límites de la soberanía de otros Estados sin pagar ningún precio, es la masacre y la humillación de los que son identificados como nuevos trasgresores.

## **5.6. Figura colonial de la mujer musulmana en los discursos antiterroristas**

El objetivo de este breve apartado consiste en mostrar cómo los dirigentes de algunos estados que creen gobernar la mítica región del progreso y la modernidad llamada “Occidente”, justifican sus intervenciones militares en las sociedades musulmanas por la

---

<sup>340</sup> Butler, *op. cit.*, p.60.

supuesta obligación moral de liberar a las “mujeres con hiyab” de la opresión del patriarcado colonizado. Asimismo, analizo y propongo algunas interpretaciones posibles de la obsesión occidental con quitar el velo a las mujeres que lo usan.

Rudyard Kipling (1865–1936), el escritor y poeta británico, nacido en Bombay y reconocido con el Premio Nobel de Literatura en 1907, es el autor del conocido poema *La carga del hombre blanco*. Este poema, escrito no casualmente durante la invasión estadounidense a Filipinas en 1902, pone de manifiesto la creencia en la misión civilizadora de los hombres blancos frente a los pueblos indígenas, bárbaros, “mitad demonios y mitad niños”. Parfraseando dicho poema–manifiesto, la carga del hombre blanco consiste en servir a los salvajes perezosos, irracionales e ignorantes con el “equipo de combate” para liberarlos, mediante la imposición del progreso y la modernidad, de su destino de permanecer en la eterna infancia y subdesarrollo. Tomando en cuenta la fama y la reputación de Kipling como *el poeta e ideólogo del imperio*, así como el Premio Nobel que le fue otorgado, podríamos afirmar que este escritor pone en palabras el espíritu de su época frente a sus figuras “nativas” de otredad. Con eso nos referimos a la creencia de que los occidentales tienen una misión colonizadora que consiste en conducir a los bárbaros *hacia la luz*, a pesar del odio que éstos puedan llegar a sentir por sus liberadores.

La violencia implicada en el proceso civilizatorio se justifica por la resistencia que oponen los bárbaros a su propia ilustración. Enrique Dussel, en el texto *Europa, modernidad y eurocentrismo*, escribe que “para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizatorio) que permite a la “modernidad” presentarse no sólo como

inocente, sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas”.<sup>341</sup> Sin embargo, nos parece que esta culpa va más allá de la resistencia a la civilización, ya que el mismo hecho de la existencia de los bárbaros estaría marcado por su huella: su propio atreverse a existir es una suerte del escándalo ontológico que obliga a los occidentales a violentarlos para su propio bien. Si eso es cierto, el hombre civilizado puede reclamar al “bárbaro” el mero hecho de su existencia como una condición que lo obliga a ser violento. Así, la violencia constitutiva del proceso civilizatorio sería una consecuencia de la negación de la condición fundamental de la pluralidad humana.

Las estrategias de dominio occidental, basadas en el mito de “la carga del hombre blanco”, siguen vigentes. Hoy en día, la construcción del “objeto colonial”, denominado por Sirin Adlbi como “la mujer musulmana con hiyab”<sup>342</sup>, constituye el eje de la justificación moral de la violencia bélica en los países musulmanes, con el ejemplo paradigmático de la guerra contra el régimen Talibán en Afganistán, el mismo que fue apoyado por los estadounidenses durante la Guerra Fría. El argumento de que las mujeres musulmanas necesitan ser liberadas con la ayuda de los occidentales, ya que no son capaces de hacerlo por su propia cuenta, sirve como una de las causas morales para justificar las intervenciones militares en el Oriente y de la violencia que se autodenomina como contraterrorista. La pensadora india Gayatri Spivak ya había observado un cinismo político similar, cuando se refería a las políticas coloniales británicas que exponían “lo bárbaro” de las costumbres indias para justificar su invasión como una necesidad moral “del hombre

---

<sup>341</sup> Enrique Dussel, *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en: Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, p.49.

<sup>342</sup> Sirin Adlbi, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, España, Akal, 2017.

blanco que debe salvar a las mujeres morenas de los hombres morenos”.<sup>343</sup> Siguiendo la tesis que defiende Chantal Mouffe en su libro *En torno a lo político*<sup>344</sup>; a saber, que lo político se expresa hoy en un registro moral, observamos que en este tipo de estrategias políticas, la discriminación entre “nosotros” y “ellos” se establece en términos morales y toma la forma de lucha entre el bien y el mal.

En el presente, la violencia antiterrorista se ejerce escondiéndose detrás del velo moral de la liberación de las mujeres musulmanas. La administración del presidente George W. Bush vinculó esta violencia con la lucha por los derechos de las mujeres. Bush afirmó que había optado en su tiempo por no retirar sus tropas de Afganistán porque esto provocaría que las mujeres volvieran a sufrir.<sup>345</sup> De la misma manera, su esposa, Laura Bush, declaró que la “brutal opresión de las mujeres es el principal fin de los terroristas, por lo que la lucha contra el “terrorismo” es también la lucha por los derechos y la dignidad de las mujeres”.<sup>346</sup> Asimismo, el presidente francés, Francois Hollande dijo, también para justificar la intervención militar de su país en Mali: “Francia está en Mali para que las mujeres de Mali sean libres”.<sup>347</sup>

Una construcción reduccionista, estática, esencialista y llena de prejuicios de la “mujer musulmana” silencia todas las diferencias existentes entre las mujeres que habitan países tan distintos entre sí como Indonesia, Nigeria o Egipto. La invención neocolonial de

---

<sup>343</sup> Gayatri Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, Editorial El cuenco de plata, 2011.

<sup>344</sup> Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

<sup>345</sup> George W. Bush Warns Against Withdrawal from Afghanistan: 'Women Would Suffer' (VIDEO), [http://www.huffingtonpost.com.mx/entry/bush-withdrawal-afghanistan-women-suffer\\_n\\_843537](http://www.huffingtonpost.com.mx/entry/bush-withdrawal-afghanistan-women-suffer_n_843537).

<sup>346</sup> Laura Bush: "The Weekly Address Delivered by the First Lady," November 17, 2001. Online by Gerhard Peters and John T. Woolley, *The American Presidency Project*. <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=24992>.

<sup>347</sup> Asma Lamrabet, "El velo (El Hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial", *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 21, Julio, 2014, p. 31-46 <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892014000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892014000200002&lng=en&nrm=iso)>. access on 28 Oct. 2020

la mujer musulmana con hiyab, con objeto de que desempeñara el papel del “otro oprimido”, ha servido para conseguir el consentimiento de la propia población para lanzar y sostener la “guerra contra el terror”. Asimismo, las intervenciones con tinte imperial en las sociedades musulmanas que demuestran obvios fines políticos y económicos buscan legitimarse como “guerras justas”, moralmente correctas, debido al romántico fin que persiguen: la liberación de las mujeres musulmanas. Este discurso neorientalista construye a las mujeres como atrasadas y políticamente inmaduras, incapaces de liberarse por su propia cuenta. El eco de los constructos coloniales del nativo resuena con claridad en este discurso.

Asma Lamrabet, feminista marroquí, pone de manifiesto que la obsesión de Occidente de desvelar compulsivamente a las mujeres musulmanas no es nueva. Esta violenta estrategia ha sido usada por los imperios occidentales como parte de sus tácticas de colonización. La política colonial en cuestión ha creado una reacción opuesta por parte de los patriarcados colonizados, los cuales han reafirmado e impuesto el uso obligatorio del velo a las mujeres musulmanas. Ramón Grosfoguel sostiene que “entre la prohibición compulsiva y el uso compulsivo del velo se debaten los dos patriarcados en lucha: el de los hombres blancos imperiales y el de los hombres musulmanes colonizados”.<sup>348</sup> Así, las mujeres musulmanas que se encuentran atrapadas entre estos dos patriarcados no cesan de luchar por su propia liberación y por elegir usar o no el hiyab.

Ahora bien, a partir de este breve análisis, nos surge una pregunta: ¿cómo podríamos explicar cierta fijación de los occidentales con quitarle el velo a las mujeres musulmanas? Sin duda, como observa Albdi, el hecho de usar hiyab en el espacio público occidental

---

<sup>348</sup> Ramón Grosfoguel, “Breves notas acerca del Islam y los Feminismos Islámicos”, Tabula Rasa, núm. 21, julio-diciembre, 2014, pp. 11-29 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia, p.23.



permite a las mujeres romper con la posibilidad de dominación de los hombres, al afirmar que su imagen es exclusivamente suya y se pueden mostrar sólo a quienes ellas tienen la voluntad de hacerlo:

Si la imagen es el arma principal que los occidentales utilizan para dominar a las mujeres, el hiyab de las mujeres musulmanas en/de Occidente puede resignificarse como la contra-arma principal desde donde se reivindica la libertad de las mujeres de disponer de sus cuerpos y sus imágenes y ser consideradas por su intelecto y sus capacidades personales, que es precisamente lo que está sucediendo cuando vemos las movilizaciones de mujeres musulmanas europeas contra la islamofobia y por ejercer su derecho a vestir el hiyab.<sup>349</sup>

Al cubrir sus cuerpos, las mujeres inhiben la mirada masculina imperial e invierten la dirección de ver: ahora ellas miran sin poder ser vistas; y eso implica cierto desplazamiento en la jerarquía dominante del poder. Este desplazamiento resulta insoportable para los hombres occidentales que mediante la mirada suelen construir conocimientos y acceder al poder sobre sus objetos de estudio. Nuestra hipótesis para complementar estas interpretaciones de la obsesión occidental con el hiyab consiste en recurrir al concepto de la verdad como *aletheia*. Si admitimos, junto con los griegos la relevancia de entender la verdad como el acto de develar, desocultar y hacer evidente, el hecho de cubrir el cuerpo puede ser interpretado como un acto de resistencia para no convertirse en objeto de conocimiento de un sujeto dominante quien, vía el hacer visible a su objeto, se apropia de él por medio de la mirada normalizadora que busca conocer, dominar y disciplinar. Si es así, la obsesión del patriarcado occidental con el velo musulmán radica en parte en que su

---

<sup>349</sup> Sirin Albdi, *op.cit.*, pp.164-165.

posición en la jerarquía del poder se ve amenazada, pues existen cuerpos cubiertos con el hiyab que se resisten al modo de subjetivación dominante y miran sin ser vistos, desplazando a los autoproclamados sujetos del conocimiento universal de su posición dominante.

### 5.7. Consideraciones resultantes

Green y Bogard, en el artículo *The making of friends and enemies: assessing the determinants of international identity construction*<sup>350</sup>, proponen distinguir cinco factores decisivos presentes en las estrategias políticas que transforman ciertas identidades colectivas en grupos enemigos: la oportunidad histórica, la credibilidad empírica, la debilidad de las interpretaciones alternativas, la prominencia y credibilidad de los que imponen la nueva narrativa, y la presentación de la audiencia propia en un marco favorable. Así, encontramos que en el caso de posicionar al “terrorismo” como el enemigo del Occidente, todas estas vertientes parecen cumplirse. La oportunidad histórica que se traduce en el hecho de que el lugar del enemigo global se encuentra vacante después del desmantelamiento del bloque soviético se conjuga con el espectacular ataque del 11-S, cuya credibilidad empírica está reafirmada por el *performance* mediático de las infinitas reproducciones del evento por los medios masivos de comunicación. Los políticos que ocupan los papeles con más influencia en el mundo proponen un marco interpretativo aparentemente nuevo de la situación política global, reorganizándola a partir del *eje del mal*, constituido por los estados que patrocinan el “terrorismo”. Sin embargo, las

---

<sup>350</sup> Green, M. & Bogard C. (2012). "The Making of Friends and Enemies: Assessing the Determinants of International Identity Construction", *Democracy and Security*, 8:3, 277–314, DOI: 10.1080/17419166.2012.715469, consultado 30 de septiembre de 2018.

reminiscencias de las viejas narraciones orientalistas y anticomunistas resuenan en el actual discurso sobre el “terrorismo” y favorecen su asimilación debido a su familiaridad. Asimismo, el grupo al que está dirigido este relato terrorista se presenta en un marco sumamente favorable como bueno, civilizado y racional frente al terrorista malo, salvaje e irracional. Por último, las interpretaciones alternativas al discurso de “terrorismo islamista” para dar cuenta de lo ocurrido el 11-S y de los posteriores “eventos” similares han sido escasas.

El “terrorismo” es hoy un “no-nombre” que oculta y revela a la vez. Revela el afán de la civilización occidental de reconstruir o afianzar su identidad por medio del binomio amigo/enemigo, reafirmando su superioridad moral. Una de las estrategias comunes de las élites políticas es usar un discurso persuasivo para posicionar la imagen del enemigo y así reformular la imagen propia en torno a ciertos valores. El discurso persuasivo para ser exitoso tiene que ser fácil de entender y tomar una posición clara sobre el asunto en cuestión<sup>351</sup>, por lo que el “terrorismo” ha de ser presentado como algo carente de complejidad y ambigüedades. Los actores sociales relevantes asocian ciertos eventos y personas con su interpretación simplificada, cargada de emociones fáciles de evocar. Los mensajes dirigidos hacia su audiencia de manera repetitiva tipifican a ciertos eventos como “terroristas” y los vinculan con la carga emocional negativa.

La creación de forma imaginaria del enemigo terrorista configura la identidad de los habitantes de Occidente. Paradójicamente, la figura del “gran enemigo” consuela a los occidentales cuando éstos se angustian al creer que se enfrentan al “fin de la historia”, un mundo carente de las dicotomías constitutivas de la identidad como amigo/enemigo,

---

<sup>351</sup> *Ibíd.*

bueno/malo, interno/externo, racional y civilizado/irracional y bárbaro. El lugar del enemigo de Occidente que parecía vacío después de la caída del comunismo fue ocupado por el “espectro del terrorista”, una figura familiarizada por los viejos relatos orientalistas, que otra vez convierte el mundo en un hábitat familiar y comprensible, mientras que nos refleja una imagen de nosotros como buenos y civilizados. Sin embargo, como dice Freud, “lo que repugna como extraño sólo es demasiado familiar”.<sup>352</sup>

---

<sup>352</sup> Sigmund Freud, "Das Unheimliche", en: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, 1968, vol. XII, pp. 254 y 259 y otras.

## Capítulo VI

### **Desigualdades e ira: hacia la comprensión de la violencia como respuesta a la violencia estructural del capitalismo**

En este último apartado volvemos a escribir sobre el tema que abordamos en el primer capítulo y de manera más o menos implícita a lo largo de todo este trabajo de investigación: la violencia. El propósito de este apartado consiste en trazar una posible relación entre la emoción de ira que surge entre los integrantes de ciertos colectivos cuando experimentan las desigualdades socioeconómicas que perciben como injustas y una posible afinidad de estas mismas personas con los discursos y prácticas políticas de las organizaciones denominadas como “fundamentalistas”, tanto occidentales como no-occidentales. Así que formulamos el esbozo de una narración alterna para comprender esta violencia sin usar el término “terrorismo/terrorista islámico” que, como ya lo hemos explicado, contrae más desventajas que ventajas.

Recordemos que por fundamentalismo entendemos aquella perspectiva ideológica que presupone que su propia cosmología y epistemología son las únicas fuentes de verdad, por lo que se consideran superiores a todas las demás. En este caso, el eurocentrismo es el fundamentalismo más poderoso del mundo actual. En contraparte, el fenómeno del fundamentalismo islámico, que supuestamente se expresaría mediante algunos atentados narrados con tanta exageración en los medios de comunicación masiva, sería una mera sombra del fundamentalismo eurocéntrico hegemónico.<sup>353</sup> En un segundo sentido,

---

<sup>353</sup> Ramón Gosfoguel, “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”, en *Tabula Rasa*, Bogotá, núm. 14, enero-junio de 2011, p. 346.

sostenemos que el fundamentalismo<sup>354</sup> consiste en una interpelación realizada por parte de alguna autoridad política o moral que exhorta a los integrantes de una comunidad al regreso a sus *fundamentos* míticos —valores originarios— alegando la existencia de alguna esencia nacional, étnica o religiosa. Este llamado a la vuelta a los orígenes se realiza frente la figura de un extraño convertido en enemigo —judío, musulmán, migrante, hereje, bruja—, quien supuestamente deforma y contamina la pureza “natural” de un colectivo.<sup>355</sup>

La mayoría de los habitantes del mundo queda excluida de la participación en el bienestar económico que el capitalismo promete para todos, pero que en realidad lo reserva sólo a unos pocos. Históricamente, la violenta irrupción de las relaciones capitalistas de producción rompió los lazos de la dependencia personal explícitas en el feudalismo e introdujo una aparente igualdad abstracta mediada por las relaciones de equivalencia propias de la lógica del libre mercado. Este movimiento de igualación conllevó una promesa de prosperidad para todos, independiente del lugar que ocupaban inicialmente en la jerarquía social. De esta manera, la idea de la igualdad se asoció con la promesa de felicidad para todos los seres humanos.

Sin embargo, lo que ha ocurrido es justo lo contrario a lo prometido y la vasta mayoría de los individuos se ve igualada entre sí, pero no en cuanto al bienestar, sino como parte de las masas empobrecidas y explotadas. No obstante, la ira y la indignación que emergen frente a esta injusticia, la cual surge en la circunstancia de una más o menos

---

<sup>354</sup> *Fundamentalismo* es un término de origen religioso acuñado por Curtis Lee Laws en los años veinte del siglo xx en los círculos protestantes en Estados Unidos. Los fundamentalistas protestantes en respuesta a la secularización moderna apelaban al regreso a los “fundamentos de la fe” y defendían la inerrancia de la Biblia, así como su interpretación literal. Para leer más sobre este tema: Mamdani Mahmood, *op.cit.*

<sup>355</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998, p. 215.

igualitaria distribución de la infelicidad no provoca la rebelión en contra de su raíz, constituida por las relaciones de producción capitalistas con sus correlatos de racismo y sexismo, sino que es canalizada hacia la figura del enemigo en turno, sea éste migrante, extranjero, hereje, un “otro”.

Los grupos explotados y marginados se encuentran privados de las condiciones de llevar una vida “digna”, donde serían tratados como algo más que cosas, y de lo que podemos llamar la “identidad capitalista”, por la que comprendemos una serie de identificaciones que propicia el capitalismo para sustituir a las tradicionales identidades comunitarias que su lógica diluye. El sistema actual, por un lado, interpela a los sujetos a una constante reconfiguración y fluidez identitaria, la cual es posible de conseguir mediante el consumo y la adquisición de algunos estilos de vida de manera parecida a la compra de las mercancías en el libre mercado. Por el otro lado, las identidades esencializadas y masificadas, como la nacionalista, también son bien vistas, ya que al configurarse siempre a partir de la distinción amigo-enemigo, desvían el descontento con el sistema que estructuralmente produce injusticias a algún grupo antagónico, que es culpado por deformar el funcionamiento del capitalismo que en sí puede seguir siendo percibido como justo.

Esta aparente disyuntiva entre asumir una identidad masificada represiva o fluida se intenta imponer como la única posible dentro del capitalismo aun cuando exprese dos caras de la identificación opresiva y excluyente. Las rígidas identidades esencializadas y su reverso, constituido por aquellas semejantes al fluir del capital, confluyen en la configuración de los sujetos en el mundo actual. Sin embargo, el retorno a los supuestos valores fundamentales y

originarios suele ser visto como la resistencia frente a la opresión y la infelicidad que conlleva el capitalismo, cuando en realidad sólo suele ser la otra cara de la represión.

La seducción que ejerce el espectáculo mediático global que representa “el modo de vida occidental” propio de las clases privilegiadas como accesible para todos, siempre y cuando se esfuercen lo suficiente, de alguna manera *contagia* a los excluidos que el mismo sistema socioeconómico arroja a sus márgenes con lo que Alan Badiou llama “el deseo de Occidente”. Se trata de la visión idealizada del modo de vida de una pequeña minoría privilegiada es transmitida a través de los medios de comunicación masiva a los grupos marginados, excluidos del consumo, creando en ellos el anhelo de consumir y así poder pertenecer al centro del sistema que los expulsó a sus periferias. El imaginario del “deseo de Occidente”, entendido como el anhelo en general inalcanzable de pertenecer a una minoría económicamente privilegiada, se impone sobre los excluidos bajo la forma de una apariencia falsa. Esta falsedad consiste en responsabilizarlos de manera individual por su fracaso al no conseguir convertirse en parte de las clases privilegiadas, así como en prometer la felicidad como consecuencia de disponer del poder adquisitivo.

Al darse cuenta de su exclusión y de la imposibilidad de participar en “el modo de vida privilegiado”, cuyo éxito se mide por el consumo, los marginados pueden sentir odio y deseo de venganza frente al sistema en que no son ni consumidores ni asalariados. Estas personas expulsadas del sistema que no necesita de su trabajo, pero los produce en carácter del *ejército industrial de reserva*,<sup>356</sup> son percibidos por los otros y por sí mismos, según Zygmunt Bauman, como “superfluos, inútiles, innecesarios e indeseados”.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> Karl Marx, *El capital*, t. I/vol. I, libro primero, México, Siglo XXI Editores, 2007, pp. 78–79.

<sup>357</sup> Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2015.



Aunque para Walter Benjamin el odio acompañado de “la confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo”<sup>358</sup> podría conducir a los grupos oprimidos hacia un cambio radical del sistema, no obstante, esto todavía no ha sucedido. En parte porque el deseo de ser incluidos permanece, por lo que las acciones que potencialmente se podrían dirigir hacia el cambio del sistema dominante se agotan en los breves estallidos de violencia o son captados por los grupos fundamentalistas, sean de corte nacionalista, racista o religioso. Las extremas desigualdades sociales hacen visibles la exclusión de los marginados y causan miedo entre los integrantes de la clase media, que se empeña en defender “su forma de vida” al sentirse amenazada por la presencia de personas consideradas como superfluas desde el punto de vista de las relaciones capitalistas de producción.

### **6.1. Las desigualdades**

Como resultado de las políticas y los tratados económicos de corte neoliberal realizados a partir del año 1987, Thomas Piketty observa que el ritmo estructural de incremento de las fortunas más grandes parece ser al menos tres veces más rápido que el aumento del ingreso y patrimonio promedio, lo que implica el crecimiento de las desigualdades a escala nacional y global.<sup>359</sup> La multiplicación de las grandes riquezas se debe hoy en día

---

<sup>358</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UACM, 1998, p. 38.

<sup>359</sup> Thomas. Piketty, *El capital en el siglo XXI* p. 478. En el caso mexicano, según el reporte elaborado por los investigadores del Centro de Análisis Multidisciplinario de la UNAM bajo el título *México: Esclavitud moderna*, el poder adquisitivo del salario en México ha disminuido de manera significativa desde el año 1987. A pesar de que el salario mínimo aumentó entre 1987 y 2015 en 1000%, el costo de la Canasta Alimenticia Recomendable creció casi por 5000%. Los incrementos salariales nominales han sido significativamente menores al aumento en el costo de vida de las familias menos privilegiadas. La progresiva devaluación del salario mínimo y la precarización del empleo ha afectado el nivel de vida de los estratos más vulnerables de la población. Asimismo, según los datos de Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), el indicador de pobreza entre 2010 y 2014 creció de 45.5 a 46.2 por ciento, mientras que, en el mismo lapso de tiempo, la población *no pobre y no vulnerables* constituye sólo 20% de los mexicanos. El salario mínimo subió de 57.5

principalmente a que “los patrimonios heredados logran obtener un rendimiento muy elevado por simple hecho de su cuantía inicial”.<sup>360</sup> Se estima que alrededor de 70% de las fortunas más grandes del mundo son heredadas.<sup>361</sup> Notemos que Piketty no incluye en sus cálculos a los estratos más pobres de la población, posiblemente por la ausencia de datos. Además, debido a la falta de transparencia e información confiable global sobre la distribución económica, es más que probable que las fortunas más grandes del orbe sean subestimadas. No hay que olvidar que una parte desconocida, pero podemos sospechar que relevante, de estos patrimonios escapa las estadísticas al ocultarse en los paraísos fiscales. De acuerdo con el informe de la confederación internacional Oxfam publicado en el año 2016, alrededor de 7.6 billones de dólares están ocultos en los paraísos fiscales por la élite mundial del capital.<sup>362</sup> Mientras que según un artículo publicado por *Bloomberg*, una tercera parte de las 200 personas más ricas de mundo administra sus bienes por medio de las empresas creadas en estos paraísos.<sup>363</sup> La evasión de impuestos por los más ricos es una práctica cotidiana, por lo que son las clases medias y, en menor medida, las bajas que cargan con las obligaciones tributarias, lo que aumenta todavía más la brecha económica en su perjuicio. Además, la concentración extrema de las riquezas conlleva la acumulación de poder político, ante todo cuando las campañas electorales involucran grandes sumas para ser financiadas y los empresarios a través de *lobbying* consiguen políticas favorables a sus intereses particulares.

---

pesos en 2010 a 70 pesos en el 2015, lo que se traduce en el aumento de 34%. Por el otro lado, según *Forbes*, entre 2010 y 2015 la fortuna de Carlos Slim creció 44%, de 53.5 a 77.1 mmd.

<sup>360</sup> Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, p. 485.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 488

<sup>362</sup> “Una economía al servicio del 1%”, 201 informe de Oxfam, 9 de abril de 2016.

<sup>363</sup> “¿Cómo y cuándo se inventaron los paraísos fiscales?”, *BBC Mundo*, 9 de abril del 2016, [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/04/160408\\_historia\\_paraisos\\_fiscales\\_offshore\\_finde](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/04/160408_historia_paraisos_fiscales_offshore_finde) [consultado el 16 de noviembre de 2016].

Además de las desigualdades económicas, aquellas que son de estatus afectan a las personas en el mundo globalizado y se expresan, según Nancy Fraser, por medio de las prácticas de la dominación cultural, el no-reconocimiento y la falta de respeto:

[...] la dominación cultural (ser sometido a patrones de interpretación y comunicación correspondientes a otra cultura y ajenos u hostiles a la propia), no-reconocimiento (invisibilización a través de las prácticas representacionales, comunicativas e interpretativas autorizadas de la propia cultura), y falta de respeto (ser difamado o menospreciado de forma rutinaria en representaciones culturales públicas estereotipadas o en las interacciones cotidianas).<sup>364</sup>

El dominio de los grupos que comparten las condiciones de “blanquitud”, masculinidad y heterosexualidad en el mundo regido por los patrones eurocéntricos de valor provoca la estigmatización de las personas que no tienen estas características, por lo que a menudo forman parte de los colectivos explotados y discriminados. La falta de reconocimiento puede ser interpretada como un acto de opresión violenta que encierra a los que la sufren dentro de prejuicios dañinos. Esta exclusión represiva somete a los grupos inferiorizados a una violencia estructural y los relega a los trabajos caracterizados por una mayor tasa de explotación, la cual a su vez se justifica por su supuesta inferioridad natural.

La dominación cultural determina, por cuestiones históricamente circunstanciales, a las culturas interpretadas como propias de Occidente como valiosas, universales y ejemplares para las demás. La mayoría de las relaciones intersubjetivas de dominio a escala global, bajo la hegemonía occidental, se ejerce según los ejes raciales, étnicos o nacionales impuestos al mundo por los países colonizadores. La raza, al lado del género, “es el más

---

<sup>364</sup> Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata, 2003, p. 22.

eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como el clasificador universal en el actual patrón mundial de poder capitalista.”<sup>365</sup> A pesar de un compromiso discursivo, políticamente correcto, de la igualdad y no-discriminación, en el nivel práctico el racismo y el sexismo siguen operando. La aversión hacia el “otro inferior” se hace presente en los hábitos cotidianos, a menudo por medio de las conductas no intencionales, mediante los gestos, lenguaje y tono de voz. Iris Marion Young escribe al respecto: “En la interacción social el grupo social superior a menudo evita estar cerca del grupo de menos estatus, evita el contacto con la mirada, no mantiene su cuerpo en una actitud abierta”.<sup>366</sup> Estas actitudes de devaluación, silenciadas en el discurso público, afectan a los juicios sobre los grupos desprivilegiados e intervienen en la valoración de sus aptitudes en diferentes niveles de la vida. La desigualdad en el trato y desprestigio hacia los grupos discriminados, a pesar de no estar presente en las leyes y políticas oficiales, inundan los discursos informales, el ámbito privado, bromas, ideales de belleza, en las imágenes y prejuicios repetidos por los medios de comunicación.

Nancy Fraser<sup>367</sup> en su afán de evitar la psicologización del reconocimiento, considera que ser reconocido de forma errónea significa ser excluido de manera institucional de la participación como iguales en la vida social. No obstante, nos parece que las reflexiones de Young quien no reduce contextos cotidianos de interacción principalmente al problema del diseño político son más certeras, pues la aversión a menudo no reconocida o negada de los grupos privilegiados hacia los grupos

---

<sup>365</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2000, p. 246.

<sup>366</sup> Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1990, p. 225.

<sup>367</sup> Nancy Fraser y Axel Honneth, ¿Redistribución o reconocimiento? *Un debate político-filosófico*, p. 36.

discriminados permea en las estructuras institucionales. Además, frecuentemente este diseño sí garantiza una igualdad formal, que no obstante no se traduce en una realidad efectiva. Racismo, sexismo, homofobia, discriminación en razón de la edad y la discapacidad con frecuencia ya no están admitidos en el nivel institucional. La discriminación explícita y la exclusión están prohibidas por las reglas que buscan la igualdad formal de todos los grupos. Los dictados de lo políticamente correcto desaprueban las expresiones que lleven la atención hacia las características como género, raza, orientación sexual, estatus, religión, etc. No obstante, en el ámbito privado la gente suele con más frecuencia admitir sus prejuicios. En las sociedades comprometidas con la igualdad de todos los colectivos, las relaciones de privilegio y opresión suelen reproducirse en el nivel inconsciente por medio de la evitación, aversión, nerviosismo, condescendencia y estereotipación.<sup>368</sup>

Las desigualdades económicas y de estatus son conceptualmente distintas, ya que no se pueden reducir las segundas a las primeras. Por ejemplo, los ricos empresarios afroamericanos siguen estando afectados por la desigualdad de estatus en Estados Unidos, mientras que no necesariamente por la mala distribución. No obstante, la distribución injusta y el bajo estatus suelen entrelazarse y afectar a varios grupos desprivilegiados. Bauman describe la posición de los grupos marginados de la siguiente manera:

La gente superflua no está en situación de victoria. Si intenta alinearse con los modos de vida comúnmente encomiados, se les acusa de inmediato de pecar de

---

<sup>368</sup> Cfr. Iris Young, *op. cit.*

arrogancia, de falsas pretensiones y de la desfachatez de reclamar ventajas inmerecidas. Si se resienten abiertamente y rehúsan honrar esas formas que pueden saborear los ricos, esto se considera al instante como prueba de lo que la “opinión pública nos venía repitiendo sin tregua”: que los superfluos no son tan sólo un cuerpo extraño, sino un brote canceroso que corroe los tejidos sanos de la sociedad y enemigos declarados de “nuestra forma de vida” y de “aquello que defendemos”.<sup>369</sup>

Recordemos que los marginados suburbios de París convertidos hoy en una especie de “guetos” fueron diseñados para albergar a los trabajadores inmigrantes que llegaban a Francia como la fuente de mano de obra barata. Ahora, sus descendientes, marginados, aunque ya en la mayoría cuentan con la ciudadanía francesa, sufren de las desigualdades económicas y de estatus, a pesar de la promesa de igualdad para todos reproducida por el dominante discurso liberal. El sentimiento de ira que surge en estos individuos discriminados, en su mayoría hijos de inmigrantes obreros, provocó en el año 2005 en las ciudades francesas disturbios callejeros y enfrentamientos con policía.

La privilegiada clase media siente miedo de estos grupos marginados: trabajadores inmigrantes y sus hijos, refugiados, “musulmanes fanáticos”. Se trata del temor de ser privados de su relativo bienestar por las demandas que las personas arrojadas a los márgenes del sistema dirigen hacia el Estado y la sociedad. No obstante, Badiou observa que este terror de las clases medias a los grupos marginados no surge de manera espontánea, sino que es el resultado de una estrategia de las clases dominantes para defender sus propios intereses.<sup>370</sup>

---

<sup>369</sup> Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, p. 59.

<sup>370</sup> Cfr. Alan Badiou, *op. cit.*

Sin embargo, lo que en realidad debería temer la clase media es la concentración de sus limitados recursos en las manos de la clase alta. De esta manera la ilusión de que los que en realidad son las víctimas del actual sistema socioeconómico constituyen el elemento que lo deforma e impide su buen funcionamiento –que implicaría el bienestar para todos– se instaura como una creencia socialmente necesaria.

## **6.2. La ira**

La emoción de ira puede surgir frente a las injusticias, así como al experimentar el fracaso en la búsqueda de reconocimiento, dignidad y valía. La sospecha sobre la falsedad del discurso liberal que promete igualdad y felicidad, pero en realidad produce desigualdades y sufrimiento, profundiza el descontento entre los grupos desprivilegiados. Las desigualdades extremas hacen tangible la explotación y la injusticia, así como hacen visiblen la imposibilidad de alcanzar el bienestar social y el reconocimiento para los integrantes de los grupos marginados.

La ira, para Séneca, es la causa de las calamidades más grandes de la ~~humanidad~~. Según el filósofo romano, las ruinas de las naciones enteras y las guerras más sangrientas a menudo tuvieron la ira como su causa. Para este filósofo, el enojo surge como deseo de vengarse por una ofensa real o imaginada. Es una pasión extremadamente fuerte, cruel y destructiva, en la que se pierde la razón y se actúa con locura:

[Ira] es toda agitación, desenfreno en el resentimiento, sed de guerra, de sangre, de suplicios, arrebato de furores sobrehumanos, olvidándose de sí misma con tal de dañar a los demás, lanzándose en medio de las espadas, y ávida de venganzas que a su vez traen un vengador. Por esta razón algunos varones sabios definieron la ira

llamándola locura breve; porque, impotente como aquélla para dominarse, olvida toda conveniencia, desconoce todo afecto, es obstinada y terca en lo que se propone, sorda a los consejos de la razón, agitándose por causas vanas, inhábil para distinguir lo justo y verdadero, pareciéndose a esas ruinas que se rompen sobre aquello mismo que aplastan.<sup>371</sup>

En el análisis del texto de Séneca que realiza la filósofa estadounidense Martha Nussbaum en su obra *La ira y el perdón*<sup>372</sup>, se demuestra que, efectivamente, lo que la autora denomina como el “camino de la venganza” es una vía de pensar y actuar errónea, ya que se basa en una convicción falaz de que el sufrimiento del perpetrador pudiera de alguna manera contribuir a la restitución del daño. En realidad, no es así: el hecho de que el infractor sufra no restituye el daño. Nussbaum sugiere que la convicción de que así sea se origina en las ideas profundamente arraigadas sobre algún equilibrio o justicia cósmicos,<sup>373</sup> (por ejemplo, la ley del karma).

Sin embargo, para Aristóteles la ira unida con el coraje y dirigida por la razón, no es meramente un impulso destructivo e irracional en búsqueda de la venganza, sino que incita al hombre a oponerse ante la injusticia. Recordemos que Séneca no está de acuerdo con que la ira pudiera ser aprovechada por la razón, ya que precisamente lo que la distingue de otras pasiones es la imposibilidad de obedecer a la autoridad racional. Séneca argumenta en contra de Aristóteles:

---

<sup>371</sup> Lucio Séneca, *De la ira*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, libro primero, p. I.

<sup>372</sup> Martha Nussbaum, *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p.18.



Aristóteles pretende que ciertas pasiones se convierten en armas para el que sabe manejarlas. Verdadero sería esto, si, como las armas de la guerra, pudieran cogerse y dejarse a voluntad del que las usa. Pero esas armas, que Aristóteles da a la virtud, hieren por sí mismas, sin esperar el impulso de la mano; gobiernan y no son gobernadas.<sup>374</sup>

La energía de la ira es, para Séneca, destructiva e indomable, precisamente porque lo propio de ella es que nunca obedece a la razón. Esta emoción es una fuerza inestable, de un ímpetu pasajero que se debilita rápido cuando llega el momento de actuar. Observemos, sin embargo, retomando el análisis de Nussbaum, que Aristóteles no se refiere al “camino de venganza”<sup>375</sup>, sino a una reacción iracunda frente a un acto interpretado como desprecio o “ultraje”, lo que se traduce en el “camino del estatus”. En este caso, si la víctima considera que su estatus fue disminuido por el acto del perpetrador, es racional que piense que al retribuirle, haciéndolo sufrir o humillándolo, de alguna manera relativa recupera su posición, ya que rebaja al otro. Así que frente al “camino de venganza” que resulta ser irracional, el “camino del estatus” no carece de racionalidad. No obstante, como este último no se centra en el acto injusto, sino en la persona misma, cuya posición fue dañada, es común que se origine en los resabios narcisistas y la inseguridad personal.

Si bien Séneca tiene razón en que la ira, por más destructiva que sea, es efímera, es *humo y viento*, pensamos que constituye un recurso que sí es deseable emplear en la dimensión política y social, siempre y cuando esté libre, en la medida de lo posible, del deseo de venganza y de denigrar a los que nos hicieron daño. A este tipo de ira, Nussbaum lo propone denominar “ira de transición”, la cual sería parecida a la indignación y se

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, libro primero, p. xvi.

<sup>375</sup> Martha Nussbaum, *op.cit.*, p. 39.

debería enfocarse en la construcción de la justicia y el bienestar social futuros para todos los integrantes de una sociedad. Aunque estamos de acuerdo con Nussbaum en su distinción y caracterización de la “ira de transición”, diferimos en que en primer lugar su ímpetu debería enfocarse en la búsqueda progresiva de una sociedad más justa en el futuro, sino que, pensamos, de acuerdo con Walter Benjamin, que su fuerza política se nutre, en primera instancia, “de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados.”<sup>376</sup> Por ello, en el inicio, habría que tomar acciones para detener las injusticias pasadas y presentes en el tiempo de ahora (*Jetztzeit*), “encender en el pasado la chispa de la esperanza”,<sup>377</sup> lo que lógicamente resultará en una sociedad menos injusta en el porvenir que todavía no existe. Así, podemos reinterpretar la idea de “ira de transición” de Nussbaum en términos benjaminianos, quitándole su constitutiva carga futurista, que más que incitar a la acción, la paraliza por las ansiedades que irremediablemente surgen en torno a lo venidero. En cambio, podemos comprender este tipo de ira política desde la perspectiva del tiempo-ahora (*Jetztzeit*) que Benjamin describe en sus *Tesis sobre el concepto de la historia*. Así, la ira política podría pensarse en términos de una fuerza capaz de movilizar la interrupción del *continuum* histórico —“hacer saltar el *continuum* de la historia”<sup>378</sup>— a la destrucción del tiempo vacío y homogéneo, esto es, la temporalidad instaurada por los vencedores. Esta transición o salto, impulsado por la ira, debería realizarse, por razones ya explicadas, sin miras de venganza o humillación de los perpetradores de las injusticias, sino precisamente buscando detenerlas y no volverlas a cometer por medio de los actos vengativos o denigrantes hacia los enemigos de antaño.

---

<sup>376</sup> Walter Benjamin, tesis XII, p.28.

<sup>377</sup> *Ibid.*, tesis VI, p. 21

<sup>378</sup> *Ibid.*, tesis XVI, p. 30.

Veamos ahora con más detalle como el pensamiento enfocado en el futuro cancela la posibilidad de un salto hacia una sociedad y un tiempo otros. Peter Sloterdijk en el libro *Ira y tiempo* observa que, a lo largo de la historia europea han existido estructuras que aprovechan y canalizan la ira de la gente según distintas metas. Según el autor la ira se ha recolectado para movilizar a la población desde una óptica utópica o mesiánica.<sup>379</sup> Primero, desde la perspectiva cristiana es necesario postergar la venganza terrenal de los oprimidos frente a sus opresores, proyectándola hacia el fin de los tiempos, esto es, hasta el Juicio Final, en el que Dios vengaría las injusticias y el sufrimiento, restableciendo así el equilibrio en el mundo. Por ello, resulta pertinente aguantar los agravios terrenales, confiando en la venida de la justicia divina. Esta manera de acumular el enojo se traduce en una pacificación conservadora de las posibles rebeliones que frena los intentos de revolucionar el sistema represor en nombre de la felicidad futura, posterior a la muerte. Luego, cuando se anuncia “la muerte de Dios”, Sloterdijk sostiene que la impaciencia empieza a imperar en el manejo de la ira, la misma que los bolcheviques convirtieron en la revolución rusa. Sin embargo, observemos que en realidad también en el régimen soviético el momento de la felicidad para la población entera empezó a ser postergado de manera indefinida, hacia la llegada del comunismo. Por ello, tal vez estas dos estrategias de manejo de la ira tienen más en común de lo que admite Sloterdijk. Asimismo, el fracaso de ambas para terminar con la represión y explotación podría vincularse con el sometimiento que los planes dirigidos hacia el futuro imponen a la vida en su conjunto. En

---

<sup>379</sup> Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Madrid, Siruela, 2010.

este sentido Benjamin<sup>380</sup> defendía al pasado, entendido como el recuerdo de las injusticias históricas, como el tiempo que posibilita la transformación, mientras que el pensamiento sobre el futuro, lo inexistente, sería lo que la imposibilitaría.

Sloterdijk apunta hacia una crisis actual de las estrategias que podrían ofrecer a la población explotada narraciones para canalizar su ira hacia el cambio estructural del sistema dominante. La ilusión de que no hay alternativa al capitalismo mina el potencial subversivo de la indignación.

Los estratos de la población que sienten una justa ira frente a sus condiciones de vida no disponen en su mayoría ni de escenarios capaces de orientarles ni de narrativas convincentes que les indiquen el camino de la emancipación. En esta situación resulta comprensible el retorno a las tradicionales narraciones e identidades étnicas o culturales. Si no se dispone de estas o no resultan lo suficientemente atractivas, entran en su lugar nuevas construcciones del tipo “nosotros–ellos”.

En la medida en que los marginados de la Modernidad no pueden descargar sus afectos sobre otros escenarios, sólo les queda la huida a su propia imagen especular, tal y como la suministran los medios de masas tan pronto los escenarios de violencia atraen una parte del interés público sobre sí. El rápido reflejo de los excesos autoperpetrados en las imágenes de prensa y en la televisión puede conllevar para los actores una satisfacción momentánea que, en muchos casos, puede significar una especie de prueba satisfactoria de su existencia.<sup>381</sup>

---

<sup>380</sup> Cfr. Walter Benjamin, *op. cit.*

<sup>381</sup> Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 246.

El autor da cuenta de la ausencia de estrategias de recolecta de la ira con perspectiva mundial, a pesar de que las condiciones de vida de la mayoría de los habitantes de planeta no son muy diferentes de aquellos de la clase trabajadora inglesa que describieron Marx y Engels en el siglo XIX. Sloterdijk concluye: “Uno quisiera pensar que la suma del sufrimiento, miseria e injusticias de la tierra potencialmente irritante debería bastar para provocar diez erupciones comparables a la de octubre de 1917, sobre todo si tenemos en cuenta las condiciones enormemente mejoradas de la información”.<sup>382</sup>

### **6.3. Islamofobia y narrativa sobre “el terrorismo islámico”**

Una de las estrategias relativamente recientes en Occidente para desarmar el potencial rebelde de la ira de los oprimidos consiste en crear el terror en la población mediante del discurso sobre la supuesta amenaza terrorista y promoción de las actitudes islamóforas. Por islamofobia, además del odio, la hostilidad o el “temor hacia el islam, los musulmanes y todo lo relacionado con ellos”, entendemos un conjunto de estrategias de poder que crean un fuerte antagonismo entre “nosotros” y “ellos” con el fin de instituir o estabilizar las relaciones de dominio existentes, las maneras de construir subjetividades y salvaguardar las jerarquías dentro del grupo propio.<sup>383</sup> El “terrorista islámico” sería una de las figuras oficiales de discurso occidental que interpreta ciertos acontecimientos de violencia desde una compleja red de categorías racistas, neocoloniales, sexistas, etc., que constituyen parte de la narrativa islamófoba.

---

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>383</sup> Monika Boboko, *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków, Universitas, 2018, p. 16.

Además, consideramos que el “terrorista islámico” es un dispositivo que responde a la imposibilidad del capitalismo en su fase neoliberal de sobrevivir sin la figura del enemigo. Foucault describe al dispositivo como una red conformada por elementos heterogéneos como son los discursos, la arquitectura, las leyes, etcétera: “[El dispositivo es] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos”.<sup>384</sup>

A la emergencia del dispositivo responde para Foucault un acontecimiento histórico concreto. En el caso del “terrorismo” se tratar de la caída de Telón de Acero y los atentados de 2001 en Estados Unidos –y los posteriores en Madrid en 2004, en Londres en 2005 y en Francia en 2015– que establecen las condiciones de posibilidad para que el imaginario del musulmán radicalizado ocupe el lugar del enemigo. Los intentos anteriores del imaginario occidental de construir la figura del enemigo a partir de los personajes de los jefes de carteles de narcotráfico como Pablo Escobar o de los señores de guerra de los así llamados estados canallas –*rouge states*– como Saddam Husein en Irak, Manuel Antonio Noriega en Panamá, Mohamed Aidid en Somalia, Slobodan Milosevic en Serbia, no han logra– do estabilizar la imagen del adversario en torno a una sola figura central.<sup>385</sup> Sólo

---

<sup>384</sup> Michel Foucault, “Sabery verdad”, en *Ornicar*, núm. 10, julio de 1977. *Diwan*, núms. 2 y 3, 1978, p. 128.

<sup>385</sup> Slavoy Žižek, “Are we in war? Do we have an enemy?”, *London Review of Books* 24, núm. 10, 2002, <https://www.lrb.co.uk/v24/n10/slavoj-zizek/are-we-in-a-war-do-we-have-an-enemy>.

los atentados de 11 de Septiembre proporcionaron suficiente material a la imaginación occidental para formar la imagen del terrorista islámico y de la red invisible de Al-Qaida.

El efecto que se consigue por medio del dispositivo islamófoba del “terrorismo” es crear por un lado la válvula de escape que *hace vivible lo invivable* –el capitalismo–. Por el otro lado, se trata de criminalizar la resistencia al poder con la etiqueta de los actos terroristas, que implican una condena moral absoluta, y aterrorizar a la población para que sea dócil y miedosa, incapaz de resistencia y rebelión.

En torno a la figura del terrorista islámico se articula una red de prácticas discursivas y no discursivas –institucionales– que estabilizan las relaciones de poder existentes y configuran las subjetividades dentro de su campo de funcionalidad. Se trata de iniciativas jurídicas que priorizan el tema de la seguridad, legitiman las medidas extremas de seguridad como la introducción de estado de emergencia, convirtiendo a los sujetos rebeldes o colectivos resistentes en potenciales terroristas para así desarmar su potencial subversivo. Las narrativas culturales sobre el supuesto “choque de civilizaciones” invisibilizan el trasfondo económico y político de los conflictos globales, por lo que los sujetos quedan desorientados para no poder dirigir su ira y frustración hacia su causa real –la versión neoliberal del capitalismo–. La codificación de las insostenibles injusticias económicas en clave cultural canaliza las energías que podrían ser usadas para resistir y transformar al sistema capitalista hacia los enemigos en turno –árabes o musulmanes como terroristas latentes. Las soluciones arquitectónicas enfocadas en la seguridad, los mecanismos de vigilancia, la configuración del espacio público hostil a la interacción social, se instituyen en torno a la supuesta amenaza terrorista.

Concluyendo, la ira y la indignación en su dimensión colectiva surgen frente al mundo occidental que se narra a sí mismo como pacífico, justo e igualitario, mientras que en realidad las relaciones capitalistas de producción son intrínsecamente violentas y constituyen la principal fuente de opresión y la infelicidad. Las contradicciones propias de esta realidad, junto con sus formas de discriminación, exclusión y marginación despiertan en algunos el anhelo de destruir las instituciones de esta sociedad. Estas contradicciones se visibilizan mediante la existencia de las desigualdades sociales. A menudo, este anhelo queda apropiado por organizaciones de corte fundamentalista, sean estas nacionalistas, religiosas, étnicas u otras, y redirigido hacia el colectivo que ocupa el papel del enemigo, sin serlo realmente. Como ya lo hemos analizado, la ira y la indignación en última instancia son el resultado del mundo instituido sobre la explotación y contra ella deberían dirigirse.



## Conclusiones

Concluimos que las definiciones de “terrorismo” en general, y del “terrorismo islámico”, en particular resultan tan difíciles, si no imposible de acuñar, debido a tres tipos principales de razones. En primer lugar, este término desempeña en los discursos políticos dominantes el papel de un comodín “espectral”, el cual se caracteriza por una constitutiva carencia de significado específico y delimitable. Por ello, se trata de una especie de “no-nombre” que es empleado de manera frecuentemente arbitraria por aquellos grupos que ostentan el poder para descalificar moral y políticamente a un colectivo designado como enemigo, cuyos actos violentos no difieren en lo esencial de la violencia que experimentamos de manera cotidiana en las sociedades constituidas por las relaciones capitalistas de producción.

En segundo lugar, las definiciones que se intentan formular en los discursos académicos predominantes en el mundo anglosajón no resultan ser cognoscitivamente significantes, ya que no permiten distinguir los actos de violencia “terrorista” de aquellos que no lo son; asimismo, abren la posibilidad de confundir acontecimientos de una naturaleza muy diferente, tales como genocidios, con actos designados como “terroristas”. Comprobamos la insuficiencia de estas definiciones al sustituir en una formulación paradigmática de ellas el *definiendum* por uno de los mecanismos propios de las sociedades en cuestión –seleccionamos la precariedad laboral–, mediante lo cual obtuvimos una caracterización pertinente del fenómeno en cuestión.<sup>386</sup> Por consiguiente, concluimos que este tipo de definiciones constituye una proyección de los elementos

---

<sup>386</sup> Ver página 52 de este trabajo.

insostenibles de las sociedades capitalistas al enemigo, el cual es constituido como su propio reflejo.

En tercer lugar, una diversidad demasiado amplia de los eventos de violencia, a los cuales se quiere abarcar con dicha definición, imposibilita a las instituciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), formular una consensuada, lo que además demuestra que en este proceso entran en juego demasiados intereses de los actores estatales y ningún grupo de poder está siendo capaz de imponerse sobre de los demás.

El dispositivo propio de la figura del terrorista, y más específicamente del “terrorista islámico”, resulta fundamental para estabilizar y mantener las relaciones de poder existentes, demostrando la imposibilidad de las sociedades capitalistas de conservarse sin la figura del “gran enemigo”, el cual se ausenta después de la caída de la Cortina de Hierro y la desaparición del antagonismo entre el bloque capitalista y el comunista. Cuando el puesto del enemigo quedó vacante, los ataques del 11-S llegaron como “un regalo caído de cielo” para seguir interpretando al mundo según las acostumbradas categorías “amigo-enemigo”, aprovechando el familiar e islamófobo discurso orientalista

El enfoque mediático y político centrado acentuadamente en las supuestas amenazas provenientes de los “terroristas islámicos”, quienes supuestamente se ocultan entre los migrantes que arriban del sur global a Estado Unidos y a los países de la Unión Europea, encauza las posibles luchas sociales que pudieran dirigirse en contra de las intrínsecamente violentas e injustas instituciones de la sociedad capitalista hacia el enemigo en cuestión. La promesa de la felicidad distribuida por igual entre todos los

miembros de la sociedad capitalista fracasaría por culpa de esos grupos enemigos, quienes distorsionan de manera violenta su funcionamiento e impiden la realización de la promesa.

Además, este tipo de discursos y, correlacionadas con ellos, las estrategias políticas posibilitan la criminalización de los actos de rebelión o de resistencia al poder, acusando a sus perpetradores de ser “terroristas”, con lo que se expresa una radical condena moral y descalificación política. Asimismo, los integrantes de los colectivos que ejercen resistencia al poder pueden ser controlados, vigilados y penalizados con más facilidad y con respaldo legal –en el marco de la legitimación de las políticas de seguridad como parte de la lucha contra el “terrorismo”–, mientras que la población en general queda sometida a un estricto escrutinio y se intenta desalentarla de llevar a cabo acciones rebeldes, a las cuales jurídicamente se puede llamar ahora “terroristas”, debido a la ambigua caracterización de este crimen en los códigos penales de diferentes estados, y sancionar severamente.

Es difícil conceptualizar la idea de la identidad colectiva fija y considerada como esencial, ofrecida como el bien mayor en la escena política actual, sin la figura del enemigo, quien vuelve posible esta promesa identitaria. En la lógica binaria que rige los imaginarios sociales en torno a “nosotros”, son los “otros” en cuanto “enemigos”, quienes nos permiten definir quiénes somos. Al identificar a los enemigos, el colectivo propio logra delimitarse y verse de manera positiva. En este caso, el “terrorista islámico”, imaginado como fundamentalista, sádico, malévolos, antimoderno, bárbaro, irracional e intrínsecamente violento, representaría todo aquello que en nuestras sociedades occidentales estaría ya superado. Asimismo, este enemigo, sobre quien se proyectan las

“sombras” de nosotros, personificaría, como en el espejo deformante, la ausencia y la negación de nuestros valores más preciados como la libertad, el conocimiento científico, el amor a la vida, el respeto a las mujeres, etc.

Los imaginarios occidentales sobre los “terroristas islámicos” que los representan como seres “espectrales”, quienes clandestinamente cruzan las fronteras, ocultando su verdadera identidad, y quienes se encuentran organizados mediante una red secreta de células globalmente conectadas, son una proyección de las características del capital financiero en la figura del enemigo. El fundamentalismo occidental, entendido como la fe que sólo su epistemología de corte positivista constituye la única fuente válida de la verdad, así como la exhortación al regreso a los valores fundamentales de Occidente y a la identidad auténticamente occidental como remedio a los males sociales de nuestro tiempo, también queda proyectado en el enemigo terrorista. Asimismo, algunos anhelos y fantasías de las falocéntricas sociedades occidentales relacionadas con la sumisión de las mujeres o la gran potencia sexual masculina se proyectan también al mundo islámico.

Así, por todo lo expuesto en este trabajo de investigación, proponemos dejar de usar los términos “terrorismo/sta” en general y el “terrorismo/sta islámico” en particular, para denominar los actos de violencia sólo como tales. Recurrimos a la categoría de la “ira de transición”, diferente a las de ira de venganza o de estatus, para formular los reclamos de justicia legítimos, partiendo de las imágenes de las injusticias pasadas para dirigir estos reclamos no en contra de un enemigo personal, sino en contra de las opresivas instituciones de las sociedades de clase que no permiten a los seres humanos desarrollar una vida plena y justa.

## Bibliografía:

- Adbli Sibai, Sirin, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, España, Akal, 2017.
- Adorno Theodor W., Horkheimer Max, *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998.
- \_\_\_\_, *Minima Moralia*, España, Taurus, 2001.
- \_\_\_\_, *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid, 2014.
- Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2014.
- \_\_\_\_, *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo Homo Sacer III*, Valencia, Pretextos, 2005.
- \_\_\_\_, “Qué es un dispositivo”, *Sociológica*, año 26, número 73, pp. 249–264 mayo–agosto de 2011.
- Aguilar, Mariflor, *Sobre el sujeto vacío*, Revista Mora, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, núm. 19 (2013), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/issue/current/showToc>
- Ahmed Leila, *The Discourse of the Veil en Postcolonialisms, an anthropology of Cultural Theory and Criticism*, eds. Gaurav G. Desai, Supriya Nair, Oxford, Berg, 2005.
- \_\_\_\_, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven, Yale University Press, 2011.
- Anidjar, Gil, *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- \_\_\_\_, *Semites. Race, Religion, Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2003.
- \_\_\_\_, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.

- \_\_\_\_, *La tradición oculta*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- \_\_\_\_, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2009
- Assman, Jan, *Violencia y monoteísmo*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2014.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 2010.
- \_\_\_\_, *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- \_\_\_\_, *La sociedad sitiada*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- \_\_\_\_, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2015.
- Badiou, Alan, *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*. Transcripción de la conferencia de 3 de diciembre de 2015: <http://la-bas.org/la-bas-magazine/textes-a-l-appui/alain-badiou-penser-les-meurtres-de-masse-du-13-novembre-version-texte>
- Baudrillard, Jean, *Espíritu del terrorismo*, París, Galilée, 2002.
- Benjamin, Walter, *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar, 2007
- Bernal, Martin, *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, Crítica, 1993.
- Bobako, Monika, *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków, Universitas, 2018.
- \_\_\_\_, “Inventing ‘Muslima in Europe’. Religion, culture and identity in the time of neoliberalism”, *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review*, 2015, no.4 (258), pp.43–55.
- \_\_\_\_, “The Palestinian Knot: The ‘New Anti-Semitism’, Islamophobia and the Question of Postcolonial Europe”. *Theory, Culture & Society* 026327641770885.
- Borradori, Giovanna, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago, University Of Chicago Press, 2004.
- Bravo López, Fernando, *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Barcelona, Edicions Bellaterra S.L., 2012.
- Brecht, Bertol, *Escritos sobre teatro*, Barcelona, Alba, 2013.

- Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- \_\_\_\_\_, “Espacio social y poder simbólico” en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Marcos de guerra. Vidas lloradas*, Barcelona, Paidós, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Cavarero, Adriana, “Destroy Your Sight with a New Gorgon: Mass Atrocity and the Phenomenology of horror” en Thomas Brudholm (ed.) *Emotions and Mass Atrocity: Philosophical and Theoretical Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2006.
- Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, London, Routledge, 1990.
- Deciu Ritivoi, Andreea, *Intimate Strangers. Arendt, Marcuse, Solzhenitsyn, and Said in American Political Discourse*, New York, Columbia University Press, 2014.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- Dostoievsky, Fyodor, *Hermanos Karamazov*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*, Ciudad de México, Akal, 2015.

- \_\_\_\_, *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en: Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 41–53.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010.
- \_\_\_\_, *Las ilusiones de modernidad*, México, Alacen Bolsillo, 2018.
- Eagleton, Terry, *Por qué Marx tuvo razón*, Barcelona, Ediciones Península.
- Evans, Brad, *Liberal Terror*. Cambridge, Polity Press, 2003.
- Fallaci, Oriana, *La rabia y el orgullo*, España, La esfera de libros, 2002.
- Fanon, Frantz, *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Buenos Aires, Editorial Abraxas, 1973.
- \_\_\_\_, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- \_\_\_\_, *A Dying Colonialism*, New York, Publishers Group West, 1965.
- Federman, Cary, “The Life of an Unknown Assassin: Leon Czolgosz and the Death of William McKinley”, *Department of Justice Studies Faculty Scholarship and Creative Works*. 16, 2010. <https://digitalcommons.montclair.edu/justice-studies-facpubs/16>
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, 2007.
- \_\_\_\_, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI Editores, 2007.
- \_\_\_\_, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets Editores, 1999.
- \_\_\_\_, *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- \_\_\_\_, *El pensamiento del afuera*. Valencia, Pre-Textos, 1988.
- \_\_\_\_, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires Siglo veintiuno editores, 2002.
- \_\_\_\_, *Orden del discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 1992.
- \_\_\_\_, “¿Qué es la ilustración?”, *Actual*, No. 28, 1994, pp. 1–18.



- \_\_\_\_, “¿Qué es la crítica?”, *Revista de filosofía*. 8, 1995, pp. 3–18.
- \_\_\_\_, *Non au sexe roi* (entretien avec B.–H. Lévy), *Le Nouvel Observateur*, no 644, 12–21 mars 1977, pp. 92–130.
- \_\_\_\_, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. – Sep., 1988), pp. 3–20. Stable URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0188->
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Colombia, Planeta, 1993.
- Gandler, Stefan, *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*, México, Siglo XXI Editores, 2009.
- \_\_\_\_, *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México, Siglo XXI Editores / Universidad Autónoma de Querétaro, 2013.
- \_\_\_\_, *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. (Prefacio: Michael Löwy.) México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Autónoma de Querétaro, 2007.
- Grosfoguel, Ramón, “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales” *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, No.14: 341–355, enero–junio 2011.
- \_\_\_\_, “Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *CELA*, (1): 1–5, Panamá, 2007
- \_\_\_\_, “Breves notas acerca del Islam y los Feminismos Islámicos”, *Tabula Rasa*, núm. 21, julio-diciembre, 2014, pp. 11-29 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia.
- Guerra Palmero, María José, “Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen. A propósito de marginaciones existenciales”, *Boletín Millares Carlo*, núm. 28, Centro Asociado UNED, Las Palmas de Gran Canaria.
- Goldberg, David Theo *The Threat of Race – Reflections on Racial Neoliberalism*, Malden, Blackwell Publishing, 2009.
- Green, M. & Bogard C. (2012). “The Making of Friends and Enemies: Assessing the Determinants of International Identity Construction”, *Democracy and Security*, 8:3, 277–314, DOI: 10.1080/17419166.2012.715469.
- Han, Byung–Chul, *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder, 2017.

- Haraway, Donna, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3. (Autumn, 1988), pp. 575–599.  
<http://links.jstor.org/sici?sici=00463663%28198823%2914%3A3%3C575%3ASKTSQI%3E2.0.CO%3B2-M>
- Hill Collins, Patricia, *Black Feminist Thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. London, Routledge, 1990.
- Hoffman, B. “Rethinking Terrorism and Counterterrorism Since 9/11”, *Studies in Conflict & Terrorism*, 25:5, 303–316; <http://dx.doi.org/10.1080/105761002901223>, 2002.
- Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 2000.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Venezuela, Vadell Hermanos Edictores, C.A., 2005.
- Honneth, Axel, “Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica a la modernidad”. En *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires, FCE, 2009.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, La Plata, Terramar, 2007.
- Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2005.
- \_\_\_\_, “The clash of civilizations?”, *Foreign Affairs*, Summer 1993 Issue, <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/1993-06-01/clash-civilizations>
- Kendzior, Piotr, *Antysemityzm a społeczeństwo mieszczańskie. W kregu interpretacji neomarksistowskich*, Warszawa, Wydawnictwo Trio, 2014.
- Laqueur, Walter, *Una historia del terrorismo*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Laclau, Ernest, *Emancipación y diferencia*, Argentina, Ariel, 1996.
- Lamrabet, Asma. El velo (El Hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 21, p. 31-46, July 2014. Available from <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892014000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892014000200002&lng=en&nrm=iso)>. access on 28 Oct. 2020

- Lia, Brynjar y Skjølberg, Katja, *Causes of Terrorism: An Expanded And Updated Review Of The Literature*, Ffi/Rapport-2004/04307, Norwegian Defence Research Establishment, Norway, 2014.
- Lukács, György, *Historia y consciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969.
- Mamdani, Mahmood, *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York, Three Leaves Press, Doubleday, 2004.
- Martín Muñoz, Gema y Grosfoguel, Ramón (eds.), *Islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid, Casa Árabe-IEAM, 2012.
- Mate, Reyes, “El antisemitismo en Rosenzweig, Sartre y Adorno”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol. 4, 2012, pp. 64–98.
- Mbembe, Achille, *On the postcolony*, California, University of California Press, 2001.
- Moghaddam, Fathali, *The New Global Insecurity*. California, Praeger Security International, 2010.
- \_\_\_\_\_, *From the terrorists’ point of view: What they experience and why they come to destroy*. California: Praeger Security International, 2006.
- Gutiérrez Alea, Tomás, *Dialéctica del espectador*, Ciudad de la Habana, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1982.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2010.
- Martínez de la Escalera, Ana María, *El presente cautivo. Siete variaciones sobre la experiencia moderna*, México, Edere, 2004.
- Marx, Karl, *El Capital*, volumen 1, México, D.F., Siglo XXI Editores, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la filosofía del derecho en G.W.F. Hegel*, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968.
- Marx, Karl y Engels Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, Monte Ávila, Editores Latinoamericana, C.A., Caracas, 2007.
- Mignolo, Walter, “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, Barcelona, Museo de Arte Moderno de Barcelona, 2009.

- \_\_\_\_, *Desobediencia epistémica, retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2010.
- \_\_\_\_, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Mohanty, Chandra Talpade, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, “Feminist Review”, 1988, vol.30, issue 1.
- \_\_\_\_, *Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles*, “Signs”, 2003, vol.28, núm. 2.
- Nacos, Brigitte, *Mass-mediated terrorism. Mainstream and digital media in terrorism and counterterrorism*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2016.
- Neumann, R., Smith. M, *The strategy of terrorism. How it works, and why it fails*. New York, Routledge, 2008.
- Nussbaum, Martha, *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Peñalver, Patricio, *Márgenes de Platón: La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*. Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia
- Perceval, José María, *El terror y el terrorismo. Cómo ha gestionado la humanidad sus miedos*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2017.
- \_\_\_\_, *El racismo y la xenofobia. Excluir al diferente*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2013.
- Piazzini Suarez, Carlo Emilio, “Conocimientos situados y pensamientos fronterizos: una relectura desde la universalidad”, *Geopolíticas(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, vol. 5, núm. 1, 2014, 11–33.
- Piketty, Thomas, *El capital en el siglo XXI*. México, FCE, 2013.
- \_\_\_\_, *La crisis del capital en el siglo XXI. Crónica de los años en que el capitalismo se volvió loco*, 2011.
- Pilatowsky, Mauricio, “Eric Hobsbawm y la lectura marxista de la historia”, ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, No.50, enero–junio, 2014, ISSN: 1130–2097, doi: 10.3989/isegoria.2014.050.14,
- \_\_\_\_, “De los asesinos de dios a la raza indeseable. La nación mexicana, el antisemitismo y su expresión anti-indígena”, *Constelaciones - Revista de Teoría Crítica*, Número 4, Diciembre 2012, pp. 292-306.

- Pnina Werbner, “Folk devils and racist imaginaries in a global prism: Islamophobia and anti-Semitism in the twenty-first century”, *Ethnic and Racial Studies*, 36:3, 450–467, 2013.  
<http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2013.734384>
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, 13 (29): 11–20, 1992.
- \_\_\_\_, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Disponible en:  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- \_\_\_\_, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLASCO, 2014.
- Rapoport, David, “The Four Waves of Rebel Terror and September 11”. *Anthropoetics: the journal of generative anthropology* 01/2002; 8.
- Robespierre, Maximilien, *Sobre los principios de la moralidad política que deben guiar a la convención nacional en la administración interior de la república en: Por la felicidad y por la libertad. Discursos*. España, Ediciones de Intervención Cultural,
- Rodríguez, Esteban, *Estado del miedo. El terrorismo como nuevo rudimento legitimador del Estado de Malestar* en J. Pinedo, P. Calveiro et al., *Políticas de terror. Las formas del terrorismo de Estado en la globalización*, Buenos Aires, AD-HOC, 2007, pp.73–98.
- Roggerone, Santiago M., “Theodor W. Adorno y Michel Foucault: Dos modos de la crítica”, *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* Volumen 10, N° 32, 2015, pp. 5-14.
- Russell Hochschild, Arlie, *La mercantilización de la vida íntima*. Madrid: Katz, 2010.
- Ryan, Lizza, “How President Trump could seize more power after a terrorist attack”, *The New Yorker*, 7.02.2017.
- Said, Edward, *Orientalismo*, México, Penguin Random House, De Bolsillo, 2016.
- Sánchez Vásquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI Editores, México, 2003.
- Sandoval, Mary Luz, *Diacrítica del terror. Terrorismo y antiterrorismo a la luz del pensamiento de Pierre Bourdieu*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 2007.

- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- Schwenkenbecher, Anne, *Terrorism. A Philosophical Enquiry*, New York, Palgrave Macmillan, 2012.
- Schmid, Adam, (Ed.). *The Routledge Handbook of Terrorism Research*. New York and London, Routledge, 2011.
- Segato, Rita, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.
- Séneca, Lucio, *De la ira*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.
- Signoret, Andrea Christianne Zomosa. “El Concepto De Jihad En La Tradición De La Guerra Justa.” *Estudios De Asia y Africa*, vol. 38, no. 1 (120), 2003, pp. 59–82. JSTOR, [www.jstor.org/stable/40313478](http://www.jstor.org/stable/40313478). Accessed 19 June 2020.
- Simmel, Goerg, *El extranjero. Sociología del extraño*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2012.
- Sloterdijk, Peter, *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Madrid, Ediciones Siruela, 2010.
- Sousa Santos, Bonaventura de, María Paula Menses (eds.), *Epistemologías del Sur: perspectivas*, Madrid, Akal, 2014.
- Spengeler Oscrá, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Madrid, Espasa–Calpe, 2007.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, Museo de Arte Contemporáneo, 2009.
- Thorup, Mikel, *The total enemy. Six chapters of the Violent Idea*. USA, Pickwick Publications, 2015.
- Todorov, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.
- Traverso, Enzo, “Relaciones peligrosas”. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar, *Acta Poetica* 28 (1–2), primavera–otoño, 2007.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2012.
- Ungureanu, Camil, “El gusto por lo extremado: un análisis crítico de Baudrillard y Derrida sobre el terror y el terrorismo”, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y*

Política N.º 46, enero-junio, 2012, 193-213, ISSN: 1130-2097 doi: 10.3989/isegoria.2012.046.08

- Uglit, R., *Methaphysics of Terror. The Incoherent System of Contemporary Politics*. New York, Bloomsbury Academic, 2012.
- Veres, Luis y Llorca, Germán (coord.), *Comunicación y terrorismo*, Tirant humanidades, Valencia, 2016.
- Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.
- Žizek, Slavoy, *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid, Akal, 2005.
- \_\_\_\_, *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*, España, Herder, 2015.
- \_\_\_\_, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama, 2016.
- \_\_\_\_, “Are we in a war? Do we have an enemy?” *London Review of Books* 24 no. 10, 2002: 3–6, <https://www.lrb.co.uk/v24/n10/slavoj-zizek/are-we-in-a-war-do-we-have-an-enemy>