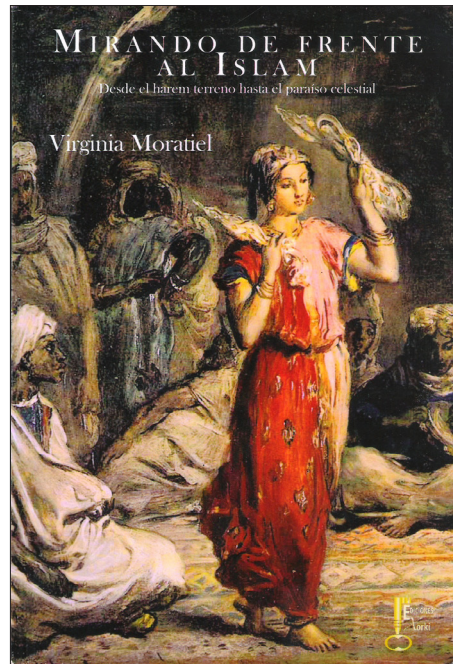


El ver, lo visto y el lugar de la mirada

MARIANO GAUDIO (UBA)



Reseña: Virginia Moratiel, *Mirando de frente al Islam. Desde el harem terreno hasta el paraíso celestial*, Madrid, Ediciones Xorki, 2013, 176 pp.

Desde la primera hasta la última línea, *Mirando de frente al Islam* desafía al lector a internarse y debatir los presupuestos religiosos, antropológicos y políticos de una cultura que, en principio, resulta extraña, y que en los tiempos contemporáneos ha cobrado gran notoriedad, aunque este interés responda a una motivación genérica y aunque el rasgo de otredad quede trabado en los ojos y con los presupuestos mismos de una cultura occidental, especialmente europea, que muchas veces no está dispuesta a debatirse a sí misma. Bajo el nombre artístico de Virginia Moratiel, con el cual se lanzó a la ficción y publicó *Artimañas. 11 trampas para cazar lectores desprevenidos* (2012), la prestigiosa académica Virginia López-Domínguez propone en este ensayo centrar y acercar al máximo la mirada sobre el Islam, y desde una prosa amena, seductora y envolvente, logra con sobrada maestría colocarnos *de frente* a los presupuestos y problemas implicados en la tarea. Casi de modo imperceptible el lector se encuentra rodeado e imbuido de una constelación que se le acerca a la mano. Pero este juego que consiste en mirar de frente al otro, en colocarlo a la misma altura y en desvestirlo hasta captar su médula, sitúa la propia mirada en el centro y contrapone lo visto, lo tensiona y analiza, de modo tal que, si se reflexiona sobre la relación misma, ésta dice mucho más del que mira que de lo visto. Así, el juego implosiona en el lector, remueve intrínsecamente el lugar de la mirada y todo esto sucede no sin la habilidosa complicidad de la autora, a la que debemos presentar con mayor detenimiento.

Con una notable trayectoria académica, iniciada en la Universidad de Buenos Aires y continuada en la Universidad Complutense de Madrid, Virginia López-Domínguez muestra, desde su premiado ensayo *La*

concepción fichteana del amor (1982), un constante interés por la filosofía de Fichte, al que dedica numerosos artículos especializados y libros como *Fichte (1762-1814)* (1993) y *Fichte: acción y libertad* (1995), junto con la organización y compilación de contribuciones en *Fichte: 200 años después* (1996). A su vez tradujo, junto con otro notable especialista en el idealismo y en la filosofía trascendental: Jacinto Rivera de Rosales, la *Reseña de «Enesidemo»* (1982) de Fichte y el *Sistema del idealismo trascendental* (1988) de Schelling, filósofo al que López-Domínguez también dedica varios trabajos, un libro con introducción y selección de textos: *Schelling (1775-1854)* (1995) y la traducción de *Filosofía del arte* (1999) que incluye un estudio preliminar. En el primer número de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* contamos con un interesantísimo artículo, “Sujeto y modernidad en la filosofía del arte de Schelling”, que recoge y expresa este último curso. Además, Virginia López-Domínguez se ha dedicado a la fenomenología (principalmente, Husserl y Sartre) y a la antropología filosófica (Herder, Kant).

Todo este abanico de influencias resuena en *Mirando de frente al Islam*, obra que combina equilibrada y logradamente el género ensayístico con referencias a Fichte, Descartes, Kant, Honneth, Schelling, Hegel, Freud, Kierkegaard, Herder, Weber, Sartre, Schopenhauer, Schiller, Marx, Marcuse, Horkheimer, Feuerbach y Aristóteles. Desde luego, estas fuentes filosóficas se conjugan con los textos religiosos, en especial el *Corán*, los *Hadices*, el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*. En relación con ambos grupos, López-Domínguez exhibe un minucioso trabajo de análisis y articulación de referencias que ofrecen un sólido terreno académico desde el cual sustentar sus ideas. El tercer racimo de fuentes corresponde al

fragor de lo actual: blogs, notas periodísticas, eventos televisivos, etc.; sobre ellos nos expresaremos más abajo.

El libro se compone de once capítulos –lamentablemente, no numerados– que están precedidos por las “Palabras previas” y se coronan con un “Epi Lógos”. En función de la prolijidad, el reseñador elige reconstruir sucesivamente el contenido de cada uno de los capítulos y entresacar en ellos el problema inicial, la triplicidad del ver, de lo visto y del lugar de la mirada. Dado que se trata de un ensayo cargado de tensiones y polémicas, el reseñador también se toma la atribución de ingresar en los vericuetos y debatir frontalmente los presupuestos y puntos de vista implicados.

En las “Palabras previas” (pp. 9-13) López-Domínguez nos pone –valga la redundancia con el título– *de frente* al problema. Basándose en la teoría del reconocimiento del *Fundamento del derecho natural* de Fichte, sostiene que la mirada coloca a lo mirado a la misma altura del que mira, es decir, iguala necesariamente a las partes en reciprocidad, porque para Fichte no hay reconocimiento sino en condiciones de paridad, y –agregamos nosotros– el estatus del otro afecta directamente al estatus del sí-mismo, dado que ambos se constituyen en un solo acto. A esta relación igualitaria entre las partes López-Domínguez la denomina “*mirada amorosa*” y coloca junto con Fichte al pensamiento dialógico que recibe contribuciones de Novalis, F. Schlegel, Schelling, Feuerbach, Husserl y Buber. Luego contrapone la mirada amorosa con la “*mirada cosificadora*” que busca someter, dominar, y ejercer su poder sobre el otro, y que se inspira en Hobbes, en Hegel y en el Sartre de entreguerras. En este caso los individuos egoístas luchan entre sí, se apropian y consumen el mundo, y entonces el Estado aparece como el mediador necesari-

rio e insuperable para evitar la destrucción mutua. Más allá de cierta artificialidad, López-Domínguez aprovecha la distinción para historizar el devenir contemporáneo de una filosofía política que, desde la Revolución Francesa, tuvo en el regazo el concepto de reconocimiento –en el sentido de la mirada amorosa– y sin embargo lo desplazó a un segundo plano –primando, suponemos, la mirada cosificadora– hasta que fue rehabilitado hacia fines del siglo XX con la temática del multiculturalismo. Sin ulteriores precisiones, esta distinción permite legitimar su posicionamiento: “La visión que este ensayo ofrece sobre el Islam [...] pretende ser una mirada frontal, sin ambages ni ocultaciones, construida con la sinceridad de quien interroga ante las circunstancias actuales asumiendo su posición particular. En mi caso, la de ser mujer, extranjera en mi tierra, amante de la filosofía, la naturaleza, la religión, el arte y todo aquello que sirva para ampliar o perfilar la comprensión del mundo desde el criterio universal de la ética, o sea, desde el respecto a la dignidad humana por encima de cualquier otro interés” (p. 11). Se cuela aquí un aditamento nada menor: *la universalidad*. Resulta difícil, en tiempos de opacidad del lenguaje y de explosión de significantes y significados, la confianza con que se vuelcan conceptos como ética, dignidad o respeto. Concediendo que entendemos a qué se refieren, vale subrayar la honestidad y la asunción de una mirada como gestos que, en vez de arrojarse y disfrazarse en gruesas máscaras de pretensión científica o racional, posibilitan y ensanchan el arco de debate. Al respecto, las subsiguientes confesiones de López-Domínguez –a saber, que comenzó a escribir este ensayo a raíz de los sucesos de 2010, que fue cambiando el propio punto de vista inicial, que el estudio le permitió remover sus prejuicios y descubrir, detrás de la letra, el espíritu de la

religión mahometana, que a su vez otorga una gran relevancia a la figura femenina– estimulan la expectativa del lector sobre un tema muy vigente.

En el primer capítulo, “Discrepancias entre los europeos y los inmigrantes musulmanes: la vestimenta como bandera” (pp. 15-22), la cuestión del objeto a observar pasa a un segundo plano y prevalece la mirada del que mira. En efecto, la anécdota con que López-Domínguez abre el juego de acercamiento al Islam –los recuerdos de un reciente viaje a Marruecos– se inscribe en un plano de negatividad que se repetirá en otras referencias biográficas que aparecen más abajo, en el capítulo 8. Conceptualmente, este capítulo alude a Descartes y al sentido de la identidad como mimetización del extranjero con el lugar de residencia, y a Kant y al derecho de hospitalidad como obligación recíproca. Ambos filósofos sirven para reclamar un asimilacionismo que los residentes y descendientes musulmanes en Europa parecieran no comprender. “Lo que dificulta la integración social de muchos musulmanes es la sacralización de toda su existencia en un fanatismo ciego que no admite la compasión, especialmente con aquellos que no comparten sus creencias. Eso hace que el Islam, tal y como se entiende oficialmente, sobre todo en su versión fundamentalista, sólo pueda desarrollarse a través de una tiranía teocrática” (p. 17). La escritura de López-Domínguez arde con total intensidad. Uno quisiera pensar que se trata de esa mirada inicial que iría modificándose, tal como insinuó al comienzo; o que en este pasaje estaría ensayando la mirada cosificadora que degrada, sojuzga y bate al otro desde sus propios conceptos; o, al menos, que manifiesta la incomodidad de una cultura que inventa el multiculturalismo como marco simulador de la (in)tolerancia

y de la (in)comprensión recíproca (aunque, como es evidente, el reclamo viene de un solo lado). Pero la querrela sigue y se desliza hasta los regímenes autoritarios de los países musulmanes, la maldición del petróleo y la estrechez y encubrimiento del feminismo islámico (pp. 18-19). La simple incomodidad se multiplica en el examen de los elementos de la cultura extraña.

Ahora bien, cuando se suman los dos aspectos, la otredad en su otredad y la cercanía en un espacio-tiempo que incomoda, el cóctel está listo: “el uso del velo en sus diferentes versiones ya no es considerado por las inmigrantes un símbolo de sumisión sino una forma de protección contra el machismo, tal y como lo afirman expresamente. Y supongo que se tratará del machismo de los musulmanes [...]. Para las jóvenes generaciones representa una señal de rebeldía contra la cultura occidental [...]. Esto significa que ahora las mujeres musulmanas admiten públicamente que el empecinamiento en mantener las diferencias en el vestir constituía la cresta de la ola de una guerra entre culturas o, más concretamente, entre religiones, de una *Yihad*” (p. 20). Aquí se arriesga a un paso vertiginoso e imprudente; por eso, poco más abajo intenta una rectificación: “más que de una guerra, se ha tratado de una lenta invasión cultural en la que también parecen haberse implicado organismos oficiales” y, luego de pretender probar esta aseveración, López-Domínguez reclama la reciprocidad, pues los musulmanes claramente repugnan de cualquier invasión cultural en sus tierras. Este tipo de observaciones, ¿acaso no dicen más de la mirada del que mira que de lo visto? ¿No cabe preguntarse por el machismo ni por las múltiples formas de violencia de la cultura occidental, ni por los motivos de la rebeldía o de la resistencia, ni por el sentido de la invasión? ¿Por qué

desde un continente históricamente invasor y que se coloca en el centro del universo en la modernidad ahora surge, se siente, irrumpe una invasión incomprensible, y se reclama reciprocidad? Para debatir estos conceptos habría que hacer tabla rasa y vaciar completamente la historia, incluso la más reciente, la del siglo XXI.

Prosigue: “Es esta intemperancia, la cerrazón sobre las propias costumbres y el convencimiento de que no existe nada mejor que lo propio, lo que impide el mestizaje físico y espiritual, convirtiendo en ejércitos enemigos al pueblo que emigra y al que lo recibe. No es de extrañar que a finales de 2010 Ángela Merkel haya reconocido el fracaso de la multiculturalidad...” (p. 21) –en referencia, claro está, a los turcos–. De nuevo, el efecto espejo o la transferencia en el otro de lo propio: la idea de cierre, de identidad orgullosa de sí misma, de articulación belicosa y sin mestizaje, bien se podría invertir y colocar en la situación del inmigrante, cuyos motivos en este análisis no importan o no vienen al caso, y al que se le exige primordialmente amoldarse y metamorfosearse con la sociedad “que lo recibe” y que aun así mantiene un sesgo de desconfianza, porque haga lo que haga, dócil y sumisamente, se le podrá cuestionar su capacidad de resistencia en la asimilación y descargar sobre él o ella las múltiples variantes de violencia simbólica. En relación con Merkel, y dejando de lado cualquier comentario actual, “reconocer” el fracaso de la multiculturalidad sería reconocer que el reconocimiento no se desenvuelve en el multiculturalismo sino sólo de modo aparente y superficial, como encubrimiento del resentimiento y de la desigualdad insuperables; debajo de la mirada amorosa, la cosificadora se ríe mientras mueve los hilos representacionales. Por último, el capítulo se cierra con una exhortación a

indagar las raíces metafísicas de las religiones (p. 22), lo cual desplaza el foco y lleva a presumir un plano de justificación que descomprimiría, matizaría o reafirmaría (según el peso de la estela iniciática) lo vertido hasta este punto.

En el segundo capítulo, "El Islam ante las otras dos grandes religiones del Libro" (pp. 23-40), se inicia una saga donde la mirada del que mira paulatinamente cede espacio hacia lo visto. El registro se manifiesta absolutamente diferente al anterior: se abre paso *la mirada que explora*, interroga y quiere conocer su objeto de estudio. Con esta perspectiva, López-Domínguez enfatiza la unicidad de las tres religiones monoteístas, la figura de Mahoma y la similitud entre Fátima y la Virgen María como instancias mediadoras. De la lúcida y minuciosa comparación llega a la siguiente consecuencia: "la doctrina musulmana se decantó por el sincretismo y unió las tres grandes religiones monoteístas concibiendo al Islam como una síntesis, purificación y, por tanto, superación del cristianismo y judaísmo" (p. 27). Las tres religiones del Libro se basan en una revelación transmitida por profetas, en la figura de un Mesías y en la responsabilidad humana ante las buenas o malas acciones. Además, surgieron en la misma zona geográfica, donde la naturaleza desértica induciría a forjar un solo dios, mientras que en la naturaleza generosa la religión se inclinaría hacia el politeísmo; no obstante, el politeísmo subsiste en los márgenes y en la heterodoxia, o como lúcidamente afirma López-Domínguez, en el "subsuelo esotérico" (p. 30). De acuerdo con el paradigma moderno según el cual el sistema político, el carácter, la nacionalidad, etc., se explican desde el entorno natural, el subsuelo politeísta ofrece una reminiscencia americanista y, quizás, la señal de flexibilidad o habilidad católicas para mestizarse

con el fervor de los conquistados en estas tierras. Pero precisamente aquello que el Cristianismo intentó soslayar a través del amor –continúa López-Domínguez–, el miedo o temor a Dios propios del Antiguo Testamento, se mantiene incluso en la palabra "islam", que significa *sumisión*. Y en vez de asemejarse a la parafernalia católica, los musulmanes eligieron la abstracción, la máxima economía de representaciones y el contacto directo con Dios a través de la oración, todo lo cual los acercaría al protestantismo. Sin embargo, para la autora esta libertad es ficticia (se sobreentiende: sólo en el caso musulmán), porque se combina con el determinismo (no importa si esto sucede también en algunas ramas del protestantismo) y la abstracción no conduce necesariamente a la racionalidad, sino al fanatismo, tal como muestra Hegel (¿una autoridad confiable al momento de mirar de frente al Islam?) y tal como se observa en la práctica de los principios de la doctrina musulmana: la profesión de fe, la oración, la limosna, el ayuno, la peregrinación a la Meca y la *Yihad*. El entusiasmo (¿el de los románticos, la exaltación rayana a lo irracional pero profundamente creativa y reveladora?) aniquila el amor y la compasión, y entonces López-Domínguez retrocede al registro anterior: "De esta manera, la crueldad aparece como nota definitoria del Islam, un Islam que comenzó ejecutando a los infieles, quizás como otros tantos pueblos, y terminó realizando los atentados monstruosos e injustos para miles de inocentes como el de las Torres Gemelas (11-S), el de Atocha (11-M) [...], el mismo Islam que somete sin piedad a los débiles, especialmente a la mujer, un Islam que reforzó la idea de dominio de otras culturas desde el momento en que, a diferencia de las demás religiones del Libro, no toleró la traducción del Corán a otras lenguas orientales hasta 1920" (pp. 33-34).

La cadena de asociaciones deja desconcertado a un lector que avivaba la curiosidad arqueológico-deconstructiva y que de pronto se encuentra envuelto en las tensiones del poder disciplinario, que conceptualiza los atentados bajo una generalización apresurada y parcial. Pero López-Domínguez aísla este asalto momentáneo y profundiza las relaciones entre el Islam, el judaísmo y el protestantismo desde la perspectiva amable de la curiosidad antropológica. Y en este punto traza una línea divisoria, que tal vez debiera haber matizado más intrínsecamente sus reflexiones anteriores: "La crueldad y la intolerancia que caracterizan la vida social musulmana a los ojos occidentales no parecen provenir del Corán ni tampoco de las recomendaciones de Mahoma a sus creyentes [...]. Igual que sucede en el cristianismo, las virtudes musulmanas son suaves, piadosas y responden a una actitud femenina de entrega incondicional a lo inconmensurable" (p. 36). Aunque los tonos se entremezclan, celebramos el no tomar la parte por el todo, y en buena medida es esta distinción la que verdaderamente otorga relieve a los capítulos siguientes, por cuanto proponen interrogar sobre la originariedad del mensaje de Mahoma y sobre el lugar de la mujer en esta cultura –más allá de las desviaciones, de las minorías fanáticas– y, de alguna manera, gestar un camino de complejización y matices.

Los cuatro capítulos siguientes (del tercero al séptimo), que constituyen lo que podríamos llamar el núcleo de *lo visto*, conservan la tónica predominante del anterior, es decir, logran neutralizar el ver en función del objeto. En el capítulo 3, "La vida de Mahoma en relación con las mujeres" (pp. 41-52), López-Domínguez se anima sin ambages a un análisis *antropológico* –en su clásica significación moderno-filosófica– de la figura de Mahoma. Parte de su condición

de niño huérfano y solitario, luego muestra el contacto y los cuidados femeninos, hasta finalmente hurgar la conversión en líder masculino de la tribu patriarcal. En este tríptico biográfico, López-Domínguez subraya a la primera de las mujeres que acogió a Mahoma, Jadiya, "una cuarentona rica, emprendedora y viuda" (p. 42) cuya madurez y autosuficiencia contrastaban con el joven de veinticinco años. Tras la muerte de Jadiya, Mahoma giró radicalmente su postura ante las mujeres y, desde entonces, se encendió en él "la furia hormonal propia de un adolescente" (p. 44), lo que lo llevó a casarse nueve veces y tener otras tantas concubinas. En este punto Mahoma no sólo traspasa la cantidad de esposas permitidas, sino que también legitima la supremacía varonil. Además, López-Domínguez reconstruye el contexto de alianzas matrimoniales, los motivos económicos, la situación de la mujer en la época y enlaza la lujuria con la erótica del poder, con el liderazgo y el carisma político. Y se detiene en la temática de la seducción para destacar que se trata de una relación asimétrica, donde el seductor se presenta como si fuera valioso y está dispuesto a apoderarse de la mujer seducida, a la que condena a la "minoría de edad" y a la sumisión. Que esta última aduzca sentirse a gusto con la sumisión sólo se puede explicar desde el "síndrome de Estocolmo" (p. 51).

En el capítulo 4, "Ideales femeninos en el Islam" (pp. 53-58), la autora clasifica sucintamente los modelos de mujer que prevalecen en el Islam y que profundizará en los capítulos siguientes. La primera esposa de Mahoma, Jadiya, no ocupa un lugar de referencia. Las que sí configuran dos modelos contrapuestos y que se condicen con la división entre chíes y suníes son Fátima y Aisha respectivamente. López-Domínguez explica los motivos político-sucesorios de

esta división y se concentra de inmediato en la figura de Aisha, dado que esta niña, la más joven esposa de Mahoma (incluso más pequeña que Fátima, hija del profeta y Jadiya), tuvo una importante participación en los acontecimientos de la época. "Aisha construyó su propio mito convirtiéndose en la figura que detentó el poder ideológico y representó la voz de Mahoma en los conflictos jurídico-políticos tras su fallecimiento. Por eso, es admirada y tomada como paradigma especialmente entre los islamistas moderados" (p. 57). Desde la perspectiva inversa, la de los islamistas radicalizados, Aisha representa una figura odiosa, de alto nivel cultural y que colabora en la redacción del Corán; se trata de una mujer que, gracias a su relación marital, logró acceder a la cima del poder político-religioso, manipular a las masas, contradecir al profeta y generar una división que perdura hasta nuestros días. En una palabra, Aisha quiebra la sumisión. Fátima, en cambio, representa todo lo contrario: la mujer abnegada, mártir, entregada a la oración y a la ayuda a los demás, "una heroína de la humildad y la obediencia" (p. 58). Esta contraposición de figuras cautiva a la autora y al lector a tal punto que se abren dos capítulos dedicados a cada una de ellas, aunque mediados por la figura de Sherezade.

Por una parte, Aisha (capítulo 5: "Aisha, la esposa-niña y la favorita del harem", pp. 59-71) simboliza el deseo de poder, la ambición, el realismo político, la astucia, la necesidad de trascender, la fantasía de la "lolita" (p. 66), el ideal de odalisca cubierta de joyas, etc. Por otra parte, Fátima (capítulo 7: "Fátima o la hija perfecta", pp. 89-98) se asemeja a la Virgen María, condensa todas las virtudes –y, entre ellas, la más importante, la obediencia– y ocupa el lugar del primer mártir y del eslabón entre el cielo

y la tierra. En este sentido, Mahoma no sólo deposita en Fátima el legado de su mensaje, sino que también afirma expresamente lo que constituye un gran adelanto para la época y lo que permite caracterizarlo como un feminista (p. 92), a saber, que las buenas personas se reflejan en el trato que dispensan a sus mujeres.

Entre estos dos paradigmas López-Domínguez intercala el escenario (capítulo 6: "Sherezade y la dinámica del harem", pp. 73-88): la autora define al harem como grupo de mujeres al servicio sexual de un hombre, lo asocia sin rodeos ni titubeos al contexto social deteriorado y lo coloca al lado de la prostitución, que es "el recurso más cómodo para salir de la miseria" (p. 74). Aduce ejemplos como Tailandia, países del Este, Rusia, países árabes, Dubai. Una vez más, en los detalles se perfila el enfoque, *lo visto* desde la *opresión del ver*, el corte del objeto desligado de relaciones, la víctima como principal responsable de su situación. Pues nada se dice aquí respecto de quiénes consumen y fomentan la prostitución, ni aparece la moral universal para sancionar tales prácticas. Pareciera que la prostitución se reduce a la mala condición económica, que tampoco se explica, o que sólo se explica endógenamente en un mundo que abrumba en globalización. De todos modos, la figura de Sherezade –prosigue López-Domínguez–, la mujer que en *Las mil y una noches* logra entretener al Sultán contándole cuentos, refleja la capacidad del engatusamiento (pp. 77-78) que, no obstante, combina astucia con educación, misterio y seducción; envuelve hasta cazar a la presa, el hombre que por lo demás cree que tiene todo el poder y que él dispone de ellas.

En este juego, las mujeres no se sienten degradadas ni temen al Sultán, sino que las erosiona otro estigma, el de la competencia

interna en el harem, donde buscan destacarse dando a luz al heredero o convirtiéndose en la favorita. La mujer victoriosa logra cierto respeto, pero éste silencia la desaprobación interior. Así, el grupo se atomiza, y López-Domínguez apela al dudoso recurso de contrastar la figura femenina islámica con la americana: mientras que la primera está signada por la desconfianza y el resentimiento que le impiden relacionarse y que solidifican la exclusión, la segunda se entregó al mestizaje y absorbió esos caracteres en su interior. Esta disquisición, como la anterior sobre la prostitución, es otro ejemplo de la mirada central y unilateral que oprime lo visto: "Que no se olvide que la astucia de España en la conquista de América fue dominar un continente entero sometiendo a la mitad de la población, en este caso, a las mujeres. A su resultado lo llamamos hoy mestizaje...", un concepto cargado de tensiones y contradicciones no sólo hacia adentro, sino también desde y hacia afuera. López-Domínguez acierta al rastrear la huella de la desconfianza y del resentimiento en el mestizaje, y hasta amaga con torcer la mirada opresora poco más abajo, cuando dice: "Es que ser hijo de la violencia engendra violencia...". Sin embargo, agrega: "...aunque haya que reconocer que la violencia estaba instalada ya en las poblaciones indígenas de esta zona antes de que se iniciase la conquista" (p. 84) ¿Y? ¿Para qué agregar esto? Más allá de la falsedad (los números de las muertes hablan solos, por no recordar también las torturas, esclavizaciones, hambrunas y enfermedades), de la falacia argumentativa y de la argucia de una aclaración que oscurece, ¿dónde está la mirada amorosa? ¿No hay aquí un ensayo de cosificación, de realismo político o de fin que justifica los medios, de moralista político que se vale de la regla utilitaria para su propio beneficio? Además, ¿se mantiene la reciprocidad al momento

de describir una conquista tan brutal? ¿Se puede "mirar de frente" o colocar a la misma altura a violadores y violados? Tal equiparación, ¿acaso no degrada incluso al planteo que los equipara? ¿Acaso no se desliza la idea de que la conquista fue algo bueno para América? Al mismo tiempo, ¿no hay nada para decir sobre los conquistadores?

En un apartado cuyo título resulta prometedor (capítulo 8: "La dialéctica del amo y de la esclava: miedo, desconfianza, engaño, resentimiento y resignación", pp. 99-117), la contraposición entre Aisha y Fátima le permite a López-Domínguez clasificar las relaciones de poder en dos modelos: la prostituta y la santa, que coinciden en el sometimiento al varón. Bajo la lógica arcaica del deseo irrefrenable –analiza la autora, valiéndose de la figura concienzuda de Hegel– se gesta la relación asimétrica amo-esclavo, que a su vez presupone un clan de hermanos o alianza entre los más fuertes que erigen la lucha por el reconocimiento dispuestos a arriesgar su vida y probando así su condición de seres libres. Pero este clan de hermanos pacta su territorialización y el reparto de la servidumbre, lo que da lugar a la poligamia en un contexto de violencia, de fuerza bruta, donde priman lo irracional e inhumano (p. 101) de una organización absolutamente injustificable, ayer y hoy. Este nudo conflictivo decanta en explotación, resentimiento, miedo, conformismo y privilegios de unos pocos. Aquí no hay excusas, ni aclaraciones que oscurecen, dado que no aparece nada que comprometa a la mirada central.

El curso ensayístico de López-Domínguez se entremezcla con referencias biográficas donde el contacto con la cultura islámica está marcado por la negatividad y, subrepticamente, por la denuncia de la autora hacia la hipocresía de los ricos que burlan

la ortodoxia con sus prerrogativas. Las anécdotas pintan una manera de ver, *el lugar del ver*. Ahora bien, si se extendiera la lógica amo-esclavo al plano internacional, ¿quiénes diríamos que son los más fuertes que forman un clan de hermanos, arriesgan sus vidas en expediciones mesiánicas en nombre de Dios (o de la verdad o de la libertad) y someten a los débiles y se reparten el mundo? Precisamente cuando la mirada tendría que revertirse sobre sí e iluminar dónde se posa, se desembaraza del objeto y le atribuye una negatividad intrínseca: el líder caprichoso, personalista y corrupto, el vaciamiento del Estado y de las instituciones, el largo sometimiento de un pueblo que, cuando despertó, quiso hacer una revolución. Por tanto, "las causas de las revueltas en los países islámicos son muy parecidas a las que produjeron la revolución francesa: el absolutismo, la inmanejable deuda del Estado [...], el descenso de la producción agraria, el consecuente aumento de los precios agrícolas y una grave escasez de alimentos" (p. 116). *La otredad se destruye a sí misma*. Para colmo, ¡Europa no puede hacerse cargo de los desastres foráneos! Porque para López-Domínguez las postales de Lampedusa se explican por la sangrienta represión contra los insurgentes (*ibíd.*); es decir, la otredad, que viene de un infierno terrenal por motivos inescrutables, pretende vivir como la mismidad, se encima a ella y la altera. Sucede que la mismidad curiosamente *olvidó* su propia alterización precedente, o mejor, cómo se relacionó con la alteridad: fomentando los levantamientos con dinero, armas, deudas, alianzas, traiciones, bombas, etc.; o cómo, directamente, se repartió el mundo (más acá o más allá, en el tiempo y en el espacio), y no justamente con los principios de libertad, igualdad y fraternidad en las acciones. ¿Acaso esa parte de la historia, reciente o añeja, no cuenta? Si Europa no

puede hacerse cargo de la alteridad que altera, ¿por qué tuvo tanto empeño en acicatear la alteridad? ¿Podría ser lo que es sin haberse entreverado con la alteridad? ¿Por qué no incomodaba el reparto de África, de América, o las bombas y masacres recientes en los países árabes? ¿Por qué no incomodan los tiranos que hacen buenos negocios? ¿Por qué incomodan sólo aquellos que impiden el desarrollo de los buenos negocios? En fin, tal vez llegamos al punto de argüir que el esclavo es esclavo porque sí, porque su naturaleza o el designio divino lo denotan.

Luego, en "La situación actual: revolución y política en el Islam" (capítulo 9, pp. 119-134), López-Domínguez parte de la premisa según la cual el Corán y Mahoma no permiten legitimar la sumisión de la mujer y, dado que el Islam carece de una autoridad interpretativa, el vacío generado, lejos de plenificarse democráticamente, sirvió para la consagración del poder fáctico. Los impulsos de liberación del feminismo islámico que nació a fines de los 70 se vieron opacados desde el 11-S, y el problema religioso-político recobró vitalidad en los últimos años con la denominada primavera árabe. En una tesis moderada en cuanto al optimismo o pesimismo, la autora examina los dos países que considera más evolucionados desde el punto de vista jurídico, Túnez y Egipto, y señala que, no obstante, el problema se circunscribe a lo político y deja de lado lo religioso; por ende, duda sobre la solución de fondo. En otras palabras, su posición sería: si este clima revolucionario no se entrevera con la cuestión religiosa, el cambio será apenas superficial. Pero al momento de indagar las causas, López-Domínguez se encorseta en la óptica del ver central, porque las causas siempre son sólo o primordialmente internas (la opresión, la explosión demográfica, la escasez,

la utilización del Estado por parte de una minoría, la desigualdad, la corrupción, el desempleo, etc.); afuera no hay nada ni nadie, y adentro nada ni nadie actúan en función de los intereses de afuera. El capítulo se cierra con una serie de observaciones sobre el trabajo, desde su definición en Hegel y Marx, la paradoja del bienestar que se genera con las luchas obreras a mediados del siglo XX (Marcuse), la competencia por premios y rendimientos, hasta la alienación peculiar que sufre el desocupado, otra postal de la miseria.

En consonancia con los capítulos centrales del libro, en "El paraíso sensual y el poder de las huríes" (capítulo 10, pp. 135-148) lo visto recobra el primer plano y se descontamina de las distorsiones del ver, pues la autora comienza con el sentido de la religión en Feuerbach, para aplicarlo y describir minuciosamente el concepto de paraíso en el Islam. No sólo sorprenden los signos positivos de este concepto, sino también la proyección sobre lo terrenal y el contenido del mensaje de Mahoma, que a su vez se enlazan con la filosofía dialógica y con la equiparación y la dependencia mutua de los esposos en el Corán.

En el siguiente apartado (capítulo 11, "La política de Dios para la comunidad espiritual (*Umma*)", pp. 149-162) López-Domínguez expone su particular concepción de la política evocando a Aristóteles y la separa de la moral aludiendo a la distinción de Kant entre el "moralista político", que hace uso del pragmatismo, del cálculo y de la conveniencia, y el "político moral" que no actúa sino envuelto de una ética universalista. Este último resulta ser un caso excepcional. La clave de la política descansa, según López-Domínguez, en la ley y en su proceso de aplicación. Por ende, el moralista político aprovecha ese espacio para elevar su razón utilitaria y conseguir

rédito personal: "se ampara en el aparato de Estado y provoca su aumento desmesurado, creando un gran cuerpo de funcionarios y alentando entre ellos la existencia de sindicatos que responden a los partidos políticos [...]. De este modo, una parte importante de la población ocupa puestos de trabajo innecesarios, pero, como a la vez debe su subsistencia al Estado, no le queda otra alternativa que respaldarlo" (p. 150). Pese a que la palabra no aparece, resuena la acusación de populismo; es otro claro ejemplo de la ceguera de la mirada central que devora lo visto, acentuado por una profunda segmentación y confusión conceptual de la política, pues aparte de la identificación entre Estado y aparato o gobierno, y aparte del complejo entramado de relaciones que se establecen en la acción estatal-social, brilla por su ausencia un factor imprescindible del esquema, el poder económico (por no aludir al poder financiero o a sus satélites comunicacionales) que también fomenta y divulga esta línea interpretativa. La visión meramente institucionalista se completa en la observación siguiente: "Cuando la educación y los medios de comunicación se funcionan se obtiene además un magnífico aparato de transmisión ideológica" (*ibíd.*). Si hasta los medios de comunicación (por no aludir a la mercantilización de la educación privada) sólo forman parte del aparato de propaganda estatal, entonces el gran ausente de este esquema goza en las sombras.

Ahora bien, la distinción entre el moralista político y el político moral le sirve a la autora para interpretar la religión desde un punto de vista kantiano-fichteano de identificación con la moral, y toma la noción de *Lógos* del Evangelio de San Juan para rastrearla en el pensamiento árabe. El nudo del problema lo encuentra en que la política se convirtió en "Política de Dios" (p. 152),

de modo que se consolida el actuar efectivo del poder fáctico, que dista tanto del ideal del buen musulmán como del político moral que representa Mahoma. En las sucesivas páginas López-Domínguez se esfuerza por rescatar, más allá de la literalidad y de la ortodoxia cerrada, el espíritu del mensaje de Mahoma.

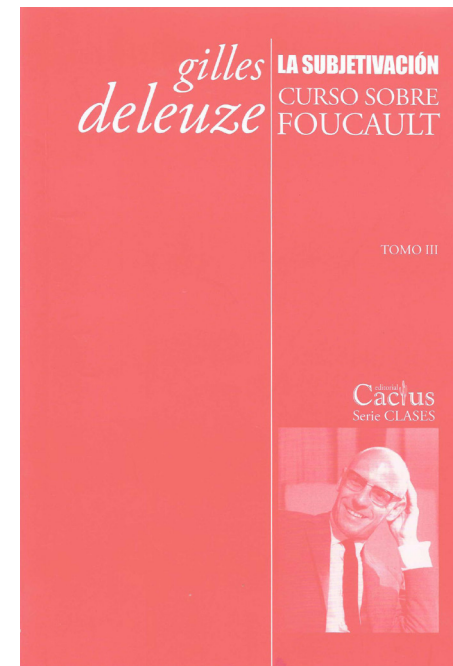
El cierre del libro ("Epi *Lógos*. Consideraciones sobre la profecía final", pp. 163-176) contiene cierto envés paradójico. En un comienzo, la autora reconstruye el apocalipsis según el Corán, que al igual que el paraíso se caracteriza por la descripción y la pureza conceptual. Sin embargo, el mismo eje que le permite entender la actual ortodoxia islámica en discontinuidad con el mensaje original de Mahoma y del Corán, ahora le sirve para quitar del foco *lo visto* y colocar la avasallante *mirada central*, y por consiguiente extenderse en una serie de opiniones sobre la actualidad del mismo tenor que el de las que discutimos arriba. No obstante, no podemos dejar de señalar que, como anticipamos al comienzo, en este caso las fuentes que López-Domínguez utiliza como datos certeros y como líneas de interpretación son, al igual que en el capítulo 9, los medios de comunicación, principalmente el diario *El País*, secundariamente algunas páginas periodísticas y, en menor medida, *ABC*, *El Mundo*, RTVE y CNN. A su vez, las referencias críticas a los medios de comunicación en todo el libro sólo tienen como motivo la denuncia del aparato estatal que emplea una propaganda de engaño para mantener la fidelidad de la plebe. Por lo tanto, toda la crítica al capitalismo global enajenado de la ética con la que concluye (pp. 171-176) –una crítica que, por lo demás, llega demasiado tarde al momento de analizar la situación concreta de los países árabes en el actual contexto internacional; que llega demasiado tarde

a reclamar una ética que nunca estuvo en consideración, y que se torna hipócrita si sólo se aplica atómicamente a los países emergentes se y olvida la correlación de fuerzas con los países centrales que históricamente se alimentaron y se alimentan hoy de los mecanismos de opresión–; en suma, esta crítica al capitalismo global resulta fútil e inerte sin un análisis crítico de los medios de comunicación, cuya perspectiva coincide plenamente con la mirada central incapaz de mirarse a sí misma.

Tal vez –es el deseo de quien escribe– la presente reseña contribuya a debatir las miradas, las alteridades, las relaciones de poder, con total franqueza y reciprocidad. *Mirando de frente al Islam* de Virginia López-Domínguez ya nos ha lanzado a este desafío.

El pensamiento en los pliegues

RAFAEL MC NAMARA



Deleuze, Gilles, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus, 2015, 224 pp.

Con la edición de *La subjetivación: curso sobre Foucault III* la editorial Cactus completa la trilogía deleuziana de cursos sobre el autor de *Vigilar y castigar*. Se trata en realidad de la edición completa del año lectivo 1985/1986, pero su división en tres partes responde a las tres dimensiones que Deleuze distingue para comprender el movimiento general del pensamiento foucaultiano, cuya exposición coincidió con los tres trimestres de cursada. La sistematicidad de la exposición deleuziana hace que esos tres momentos se distingan con claridad (lo que da cierta independencia a cada tomo), pero al mismo tiempo los pasajes que llevan de uno a otro se articulan de modo tal que los tres libros formen algo así como una gran novela, una especie de odisea del pensamiento. Entre los tres momentos se despliegan las grandes crisis que hacen avanzar al pensamiento foucaultiano. Al modo de un autor de novelas de misterio, Deleuze se detiene largamente sobre los problemas que cada dimensión (primero el saber y luego el poder) le plantea sucesivamente a Foucault, antes de pasar a la siguiente. Si, tal como lo explica en el primer tomo, el saber se construye a partir de una relación paradójica entre lo visible y lo enunciable de una época, se trata de pensar el espacio donde ese cruce, incluso esa batalla entre las dos dimensiones, es posible. Y ya el lugar donde se buscaban los elementos para constituir el archivo audiovisual señalaban la dirección de la respuesta: es en las instituciones del poder donde el Foucault archivista buscaba los enunciados y las visibilidades de una época. De esta manera, lo que implicaba una fisura en el corazón de la epistemología foucaultiana es lo mismo que permite articular el tránsito de la arqueología del saber a la genealogía del poder, segundo momento al que está dedicada la totalidad del segundo tomo. Esta nueva dimensión,