

**GARCÍA-RAMOS GALLEGO, David**  
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

@ david.garcia@ucv.es

## Scavino, Dardo

### El sueño de los mártires. Meditaciones sobre una guerra actual

Barcelona (2018): Anagrama. Premio Anagrama de Ensayo 2018  
238 p.

El libro de Dardo Scavino traza un análisis interesante y casi libre de prejuicios de un tema que sigue siendo, desde hace casi dos décadas, de rabiosa actualidad. Los pocos prejuicios que le encontramos son de una cierta progresía alérgica a considerar el cristianismo en su radical diferencia, como si para condenar el islam fuera necesario condenar todas las religiones, pero poniendo únicamente ejemplos judeocristianos (pp. 49-50). Lo cierto es que su crítica a la religión debe mucho a las estructuras rivales definidas por René Girard (2007), a quien llega a citar: se trata del uso del concepto de *montée aux extrêmes* —tomado de *Achever Clausewitz*—, que traduce como «ascenso de los extremos» y aplica a la respuesta de los gobiernos a los atentados terroristas (p. 23). En cierto sentido, no añade nada a lo que dijera Girard en aquel libro, dentro del polémico epílogo titulado «À l'heure du péril», donde trata de diseccionar, no sin vacilaciones y ambigüedades, el problema que el terrorismo yihadista ha planteado simbólicamente desde el 11 de septiembre de 2001. También son girardianas las descripciones del resentimiento y de los dobles rivales, que realiza sin usar esos términos, y que dentro de la teoría mimética estarían más especializados.

Especialmente interesante es el desarrollo final del capítulo primero, titulado «El culto de las víctimas» (pp. 66-77). Tanto en la introducción como en «Cuando nos matan a nosotros» han aparecido ya estructuras dobles, especulares: victimario y víctima. Ambos —y esta es la tesis interesante de Scavino— son fruto de la misma sociedad. Sin embargo, para Scavino, como para tantos filósofos de nuestra época, la diferencia, lo desigual, marca el inicio, el comienzo: «Todo comienza entonces con alguna desigualdad —real o imaginaria— entre “nosotros” y “ellos” [...]» (p. 77). Llama la atención que esa diferencia pueda ser dos cosas tan distintas y casi antagónicas como real o imaginaria. Pero es que «[...] cualquier diferencia, de orden económico, social, sexual, religioso [...] puede convertirse en una diferencia anta-



gónica o política» (p. 77, la cursiva es mía). *Cualquiera*, es decir, que la diferencia, esa que está en el supuesto origen de..., la diferencia, puede ser cualquier cosa. Desde la perspectiva de la teoría mimética, todo empieza, por el contrario —o precisamente por eso mismo—, desde la más lograda de las igualdades: la indiferenciación, la pérdida de la identidad, la reducción a mero animal, bestia sin *politikon*. Esa «lograda igualdad», que Tocqueville vio en la democracia de Estados Unidos, la ha descrito también Scavino para explicar el momento de la diferencia: hay una exacerbada exigencia de igualdad de trato, especialmente en lo tocante a las víctimas (pp. 72-74). No se detiene en esta exigencia que describe perfectamente («quieren que las lloren igualmente», p. 74), y la bautiza como «la paradoja de la narración memorial», que consiste sencillamente en una especie de comparación compulsiva que busca diferencias de trato, numéricas, etc. —nos atreveríamos a añadir: *reales o imaginarias*—. Se trata de «una demanda amorosa o un reclamo de reconocimiento» (p. 35). Es de ahí de donde surge todo el movimiento obsesivo de la búsqueda de la diferencia, política, ideológica, etc. Como un autor a punto de descubrir que sus personajes están vivos, Scavino les entiende *demasiado* bien. Es incapaz de la necesaria distancia que aporta la ironía al gran autor, para permitirle dar un paso atrás y ver que lo que angustia al «resentido» no es la diferencia —lo mismo da real que imaginaria— sino la terrible igualdad.

El autor roza, asimismo, el núcleo del mecanismo del chivo expiatorio: «la «víctima inocente» no significa otra cosa: se trata del ser humano desprovisto de su humanidad o reducido a ejemplar de una especie animal» (pp. 70-71). Scavino no ve el sacrificio de la víctima como el momento en que se abandona la igualdad y se humaniza el grupo —como verdadero proceso de hominización—, sino que lo presenta como proceso deshumanizante: la diferencia presente en la víctima la deshumaniza, es cierto. Pero se trata ya de lo divino, es decir, de lo que queda más allá de lo humano. Es posible que Scavino, y en eso se puede admirar y vibrar con su texto, toma el partido de las víctimas, aunque estas sean impopulares: se queda con sus alumnos magrebíes en el aula cuando los demás salen a manifestar su rechazo a los atentados terroristas que han dejado otras víctimas. Se fija en las víctimas en las que nadie se fija. Hay algunas referencias interesantes al derecho internacional y al uso del término genocidio<sup>(1)</sup>, cuando se refiere a las masacres cometidas por las autoridades coloniales. Incluso en estos casos, pasa casi desapercibida la importancia de una comparación que revela el mimetismo operante en la configuración de las víctimas islámicas: «...el hecho de que estos genocidios no ocupen un lugar semejante a la Shoá en la prensa o en los programas de la enseñanza pública francesa se convirtió en una frecuente causa de descontento de algunas organizaciones musulmanas» (p. 73).

Hay en el ensayo de Scavino, en cualquier caso, una idea que me atrevería a decir que es genial —y original— en su planteamiento: la identidad radical, el islamismo integrista o radical —o fundamentalista—, no es la causa del terrorismo, sino que, antes al contrario, el terrorismo propicia el ascenso del radicalismo (falsamente) religioso. La identidad la genera, como en el esquema que propone René Girard, el sacrificio violento de una víctima —o víctimas— humanas. Como si para sancionar el nacimiento de una nación hubiera sido necesario el asesinato de Lincoln al finalizar la guerra de Secesión americana, del mismo modo la identidad islámica se presenta en y a los medios solo después de los atentados. La unidad en torno a la víctima tiene siempre el mismo efecto: se reparten nuevas jerarquías, nuevas estructuras del mundo, nuevas diferencias. En el caso que Scavino quiere tratar de compren-

der —más que de explicar— que estos sacrificios son tanto el punto culminante como el detonante de las «escaladas a los extremos» de Clausewitz.

En el capítulo titulado «Muyahidines en la Casa Blanca» (pp. 79-103) nos ofrece el autor una serie de interesantes y atinadas, a mi entender, descripciones de estas escaladas. También de las conexiones entre la Guerra Fría y el desarrollo del islamismo, de modo que la fecha de 1989 supuso un giro para las políticas no solo occidentales, sino también orientales, islámicas o del islamismo más radical. Será en los años noventa cuando Bin Laden comience a aparecer en la escena geopolítica como un actor destacado. La sensación que transmite Scavino, no sé si de manera intencional, es que existe una conexión que nos lleva de unos conflictos armados a otros, como sin solución de continuidad: al sendero que trazaba Girard en su libro sobre Clausewitz, que nos llevaba de las guerras napoleónicas a la Gran Guerra y más allá, añade Scavino aquí algunos hitos que allí aparecían solo delineados —especialmente en el epílogo titulado «À l'heure du péril»—. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

En «El retorno de la yihad», el autor bucea en la concepción moderna de la *yihad* de la mano de Al-Zawahiri y su vinculación con Osama Bin Laden. Este es un capítulo que podría pasar por circunstancial: explicar el origen de la moderna *yihad* y hacer un poco de arqueología a la francesa. Y sin embargo nada más lejos de la realidad. En este capítulo Scavino nos presenta los elementos que van a servir para cerrar su reflexión en torno al fenómeno del terrorismo de raíz islámica. Si previamente nos ha presentado y delimitado el nosotros y el ellos con claridad, y la diferencia y el sacrificio, con precisión, ahora se va a ocupar de deconstruir el núcleo de la experiencia islámica que conduce al fenómeno —o serie de fenómenos— sobre los que está reflexionando: qué cambios geopolíticos, sociales y religiosos se han producido en el ámbito del islam para que hayan surgido los mártires suicidas y el terrorismo tal y como Occidente lo ha vivido desde el 11 de septiembre de 2011. Es decir, y desde ambos extremos de la experiencia, como un mito.

La arqueología de la *yihad* ha conducido a Scavino de lo más elemental —el paso de Azzam a Al-Zawahiri— a lo más general: la reflexión en Europa de la figura del mártir, de la revolución que, violentamente, lo engendra —Renan, Sorel, Benjamin, Schmitt y, cómo no, Foucault—. En ese movimiento arqueológico nos presenta el concepto de *umma* —comunidad de creyentes— tal y como lo ha entendido Al-Zawahiri, pues «la umma se reúne y, como consecuencia, existe, gracias a la yihad, y esta guerra pone a los yihadistas a la cabeza del islam» (p. 146). Se trata de una estrategia política, de una estrategia a secas, pues, como ha señalado antes, «los musulmanes se alían», según Al-Zawahiri, «cuando tienen un enemigo en común» (p. 145). Como todo relato, el relato del islam va a construirse sobre una narrativa del origen que van a querer emular: la hégira de Mahoma, construida sobre el Éxodo judío, es esa narrativa. Se trata, sin necesidad de citar a Campbell, del viaje del héroe que de la aparente derrota y exilio hace nacer una nueva tierra y un nuevo pueblo. En el envés del relato pasado se encuentran las claves del futuro. La teopolítica que sigue viva hoy hace nacer de la religión la política, como si la política fuera la religión por otros medios —¿entonces la religión sería la guerra por otros medios?— (p. 156). Lo que es cierto es que, como señala el autor, la política eleva a elemento político el pasado religioso. Tal vez lo que se esconde aquí es el oscuro origen de la palabra nosotros. En la siguiente sección del capítulo, «La invención de Sorel», nos da la clave interpretativa, tomada de Sorel: «Un mito político o religioso tiene el estatuto de una “fuerza real” que motiva los actos de los sujetos, los prepara para efectuar





los más duros sacrificios y las más audaces proezas» (p. 159). Ese mito político-religioso, necesario para la inédita victoria del ISIS/DAESH, nos dirá, es una fuerza —algo vago—, lo que llamaríamos en otro ámbito, el del marketing económico, un intangible<sup>[2]</sup>. Y encuentra Scavino en la tradición del islam un autor, Ibn-Jaldun —recuperado por Ortega en España—, y un concepto de este autor, la *asabiyya*, para explicar el funcionamiento de esta «fuerza». Esta «cohesión social», esta *asabiyya*, surge siempre en los márgenes, en los momentos de cambio social. En los momentos de *crisis*, por decirlo con una palabra de amplias resonancias dentro de la teoría mimética. Esta conceptualización del sentimiento de unidad, de cohesión social, de sometimiento, es, curiosamente, pre-islámica. ¿Es pre-religiosa?

Sorel y Schmitt, como Lévi-Strauss más adelante, ven en esa idea de comunidad, política o religiosa, la acción de un mito sobre una sociedad, cuya eficacia simbólica, en palabras de Lévi-Strauss, determina el alcance tanto del mito como de la cohesión social que este provoca. ¿En nombre de quién habla el mito, o, de otro modo, a quién da voz el mito? O, más bien, ¿cómo y en quién adquiere el mito voz? Porque la persona de la enunciación del mito es *nosotros*. El que habla en nombre de la víctima, nos recuerda Giglioli (2014, p. 18), lo hace en carácter de representante de la(s) víctima(s). Toma aquí Scavino el concepto de *persona ficta* de Hobbes. La *persona ficta* es un actor que representa un papel. En la representación que tiene lugar en el gran teatro del mundo, dice el actor «nosotros» y aparece una clase, una especie, una colectividad que se presenta como un objeto que podamos analizar. El problema es que para hacerlo no podemos desgajarlo de la subjetividad que dijo nosotros.

El penúltimo capítulo, «Nos han dado la tierra», no deja de funcionar como un excursus del capítulo anterior, como desarrollo del mito político-religioso del islam, en su versión mesiánica de conquista de una tierra prometida. Para el autor el conflicto por la tierra, detrás del cual pesa el interrogante sobre la identidad de *todos* los judíos y la identidad de *todos* los musulmanes, pero también la de *todos* los cristianos, es el conflicto de las interpretaciones de los textos fundacionales de cada religión. Estas interpretaciones, vistas como apropiaciones de esos textos, sobrepasan lo religioso en una suerte de *Aufhebung* política que incorporaría lo religioso (p. 213). No está del todo ausente la cuestión palestino-israelí y la lectura clásica de la utilización espuria de la Shoá con fines políticos (pp. 198-209, siguiendo las tesis del historiador Shlomo Sand).

El último capítulo funciona como un contrapunto: trata de comprender el papel de los Estados Unidos de América dentro del mismo marco en el que ha analizado el papel del islam en el clima de terrorismo actual. Se titula, significativamente, «La prosapia de los mártires» y realiza, de manera sorprendente, una lectura de la historia de los Estados Unidos como nación elegida y destinada a combatir el mal. Pero lo que el lector termina deduciendo es que el terrorismo es el hijo bastardo de los Estados Unidos, lo que no deja de ser una lectura poco original, o, cuanto menos, superficial y ya un lugar común. Lo interesante del capítulo es el carácter excepcional y extraterritorial que rodea la que denomina la primera guerra global (p. 231). Excepcional por estar al margen de la ley, y extraterritorial porque ya no hay invasión, hay mera eliminación del individuo *qua* individuo, es una guerra al sujeto, no tanto como a la colectividad, aunque haya víctimas colectivas. No es tanto perseguir al colectivo sino atribuir al individuo una pertenencia a un supuesto colectivo del que no sabemos de su existencia más que por la proclamación y defensa que de la misma hacen ciertos individuos. Es la licuefacción del individuo en una serie de paréntesis y comillas dignas del más diestro deconstructor:

*El estatuto indeterminado de estos prisioneros corresponde al estatuto indeterminado de los blancos de los drones: son criminales sin ser delinquentes (porque en ese caso deberían poder rendirse para ingresar en prisión) y son enemigos sin ser combatientes (porque el derecho de guerra estipula que solo puede matarse a un enemigo en situación de combate y no ir a buscarlo, por ejemplo, a la casa durante un permiso y asesinarlo de un tiro) (pp. 229-230).*

Sin ánimo de entrar en polémica, es cierto que esa licuefacción del individuo, esa nihilización del sujeto en la era de lo subjetivo, se produce también al otro lado del relato: el terrorista combate extraterritorialmente y da por culpables a sus víctimas, a las que selecciona, al azar, por ser parte de la colectividad enemiga. Scavino olvida esta parte del relato comprensivo. Somos todos hijos bastardos del otro; nuestra genealogía, la de nuestros deseos y violencias, remite a nuestros enemigos. Más que *polemos* como padre de la guerra, es el *hostis* nuestro padre, el padre de nuestras violencias. Pero es una paternidad compartida: somos *hostes* de nuestros *hostes*, acogemos al hijo nuestro que ellos no pueden dejar de ser.

Es el epílogo, desde mi punto de vista, el lugar en el que el autor aborda de manera realmente original la cuestión que quería abordar desde el comienzo: el relato es una modalidad enunciativa en el que el sujeto que lo encarna pronuncia un nosotros definitivo, que es el origen del conflicto. De lo que Huntington no se dio cuenta es que no se trata de pasar de una era del conflicto de las ideologías a otra nueva del conflicto de las culturas. Lo que ocurre es que el ser humano surge de la solución que dé al conflicto, que las raíces del conflicto son miméticas (y de ahí que las rivalidades sean siempre binarias) y que su solución, la única perdurable que ha conocido el hombre hasta ahora, es el sacrificio de una víctima a la que culpar de todo. La diferencia es que el «nosotros» del relato mítico era hasta ahora un «nosotros» del vencedor. Ahora se ha desvelado que ese «nosotros» es siempre un «nosotros» de las víctimas que legitima el futuro sacrificio del otro. La convicción que está detrás del acto enunciativo que nos hace decir «nosotros» es que «ellos» tienen la culpa, objetivamente. El problema es que «la presunta objetividad no es sino la subjetividad que no percibimos como tal, a saber: la nuestra» (p. 238). Es decir, una selectiva *méconnaissance* que nos permite mirar al otro sin comprenderlo, y, peor aún, mirarnos a nosotros mismos sin comprendernos. Scavino nos conmina a explicar el conflicto humano a través de la comprensión de sus protagonistas. La única comprensión que echo de menos siempre, en este tipo de ensayos, es la propia comprensión de uno mismo como asesino. Eso sería algo que nos impediría la osadía de ponernos en el lugar de las víctimas, pero que no nos permitiría, tampoco, volver a ocupar nuestro lugar en el «nosotros» con tranquilidad. El único objeto real es el de la víctima real en cada caso. La única comprensión posible de esta «situación inconclusa» (p. 233) es la del silencio, terrible, ante la sangre de los inocentes que clama al cielo.

## 1. BIBLIOGRAFÍA

- Giglioli, D. (2014). *Critica della vittima: Un esperimento con l'etica*. Nottetempo.  
 Girard, R. (2007). *Achever Clausewitz*. Carnets nord.  
 Sands, P. (2017). *Calle Este-Oeste* (F. Ramos, trad.). Anagrama.



## 2. NOTAS

[1] No quiero dejar de referirme aquí a la maravillosa novela de no ficción *Calle Este-Oeste*, del magistrado del Corte Penal Internacional de La Haya Philipp Sands, sobre el origen de los conceptos jurídicos de «genocidio» y «crimen contra la humanidad» (Sands, 2017).

[2] Lo que me interesa destacar con esta comparación (mito político/religioso-fuerza real = intangible) es nuestra incapacidad para definirlo, delimitarlo, darle un valor —como en una función matemática—. Y no se debe a una ceguera nuestra, o a una incapacidad cognitiva, sino a que ese valor está cambiando continuamente. Se debe, en otras palabras, a su polimorfismo.

