

K A M C H A T K A

REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

EL REVERSO DE LA COMUNIDAD: SOBRE FRONTERAS Y EXCLUSIÓN EN LAS NOVELAS *PORNOBURKA* Y *CABEZAS CORTADAS*

The reverse side of the community: on borders and exclusion in *PornoBurka* and *Cabezas cortadas*

MARIA AYETE GIL

Universidad de Burgos (España)

mayete.gil@gmail.com

Recibido: 15 de octubre de 2021

Aceptado: 21 de febrero de 2022

<http://orcid.org/0000-0002-6638-3281>

<https://doi.org/10.7203/KAM.19.21759>

N. 19 (2022): 317-340. ISSN: 2340-1869

RESUMEN: Toda comunidad se funda en una exclusión: un nosotros enfrentado a un ellos. El propósito principal de este trabajo es analizar los mecanismos en virtud de los cuales se produce –y se presenta oficialmente– esa exclusión y cómo dos novelas recientes lo tematizan. Tomando el paradigma inmunitario de Roberto Esposito como base, nos aproximamos a las novelas *PornoBurka* (2013), de Brigitte Vasallo, y *Cabezas cortadas* (2018), de Pablo Gutiérrez, para revelar dos caras de una misma moneda: primero, la identificación del otro como amenaza que atenta con romper la normalidad comunitaria y, segundo, la experiencia de la conversión en ese otro amenazante. En nuestro análisis es fundamental el cuerpo, pues en él están inscriptas las marcas que, indelebles como cicatrices, separan lo incluido de lo excluido, lo normal de lo anormal, lo conocido de lo desconocido. El miedo al conflicto, al contagio o al daño, pero también a la pérdida de la identidad, de los valores o del trabajo convierten, activada la inmunización, la alteridad en amenaza de la que es necesario protegerse, de ahí las barreras inmunitarias que, en función de unos marcos de representación preestablecidos, codifican y señalan lo diferente que es necesario o bien asimilar, o bien expulsar.

PALABRAS CLAVE: Comunidad, Inmunidad, Exclusión, Frontera, Otredad.

ABSTRACT: Every community is based on an exclusion: the existence of an “us” in opposition to a “them”. The main purpose of this paper is to analyze the mechanism through which this exclusion is produced and officially presented. Taking Roberto Esposito’s immune paradigm as a basis we approach *PornoBurka* (2013), by Brigitte Vasallo, and *Cabezas cortadas* (2018), by Pablo Gutiérrez, to reveal: firstly, the identification of the other as a threat that could break the community normality and, secondly, the experience of becoming that threatening other. In our analysis it is fundamental to pay attention to the body because on its surface are inscribed the marks that, indelible as scars, separate the included from the excluded, the normal from the abnormal, the known from the unknown. Fear of conflict or contagion, but also of the loss of identity, values or work turn otherness into a threat from which it is necessary to protect oneself. For this reason, immune barriers are established, which codify and name what is different according to preconfigured representational frameworks, which must be either assimilated or rejected.

KEYWORDS: Community, Immunity, Exclusion, Border, Alterity.

En *Un mundo común*, sostiene Marina Garcés que, a raíz de la(s) crisis iniciada(s) entre el 2007 y el 2008 han aparecido en la sociedad dos “contrafiguras”. Una de ellas es “la comunidad de pertenencia cerrada, construida como un refugio defensivo y ofensivo sobre la dualidad nosotros/ellos” (2013: 33). Lejos de pretender quitarle la razón a la filósofa catalana, tan solo matizaremos algo: con la(s) crisis no *aparece* esa comunidad cerrada basada en la dualidad, sino que, más bien, se ponen en funcionamiento una serie de políticas y mecanismos que *intensifican* dicha dualidad. No en vano, ya en *El retorno de lo político*, Chantal Mouffe toma el “exterior constitutivo” de Jacques Derrida (2014) y las categorías propias de lo político, que son las de amigo/enemigo según Carl Schmitt (1932), para mostrar cómo toda construcción comunitaria es antagónica por naturaleza. La institución de un nosotros (indispensable para la comunidad y para la construcción de la identidad colectiva en que se funda) –nos recuerda Mouffe– conlleva levantar una frontera que diferencia de y delimita un ellos (1999: 159). Esto implica que no hay identidad fundada sin exclusión y que el exterior constitutivo funciona a su vez como marca de imposibilidad de una comunidad completamente inclusiva e incluyente, pues siempre habrá un exterior, un agente externo, cuya existencia, si bien ha permitido la fundación de ese nosotros comunitario, le recuerda permanentemente su carácter parcial.

En las páginas que siguen vamos a analizar esa intensificación a la que acabamos de referirnos tomando como fuente dos novelas publicadas con posterioridad a la crisis financiera –con el tiempo, sistémica– de 2007/2008: *PornoBurka. Desventuras del Raval y otras f(r)icciones contemporáneas* (2013), de Brigitte Vasallo, y *Cabezas cortadas* (2018), de Pablo Gutiérrez. Si hacemos hincapié en el hecho de que ambos textos se publican con posterioridad a la(s) crisis es porque son precisamente esta(s) crisis la(s) que ha(n) producido excedentes, esto es, cantidades ingentes de población fácilmente definible como “lo otro”: la precariedad, la pobreza y la migración son solo algunos de los elementos atribuibles a esta otredad extendida. Ahondando en la figura de ese otro como amenaza que atenta contra la homogeneidad comunitaria, estos dos textos revelan no solo la aparente imposibilidad de un nosotros sin fronteras, sino también, y sobre todo, distintos procesos de exclusión en virtud de los cuales, primero, se identifica ese otro como peligro, y segundo, se procede bien a asimilarlo, bien a expulsarlo.

***PORNOBURKA* O LA RUPTURA DE LA NORMALIDAD COMUNITARIA**

PornoBurka es una novela que nos sitúa en el barrio barcelonés del Raval, un lugar en pleno proceso de gentrificación en el que conviven inmigrantes de distintos orígenes con catalanes y españoles de otras comunidades autónomas. El Raval se presenta como un hervidero de culturas, y así pretenden demostrarlo sus calles y sus gentes. Sin embargo, es más bien “un parque temático” necesario “para una ciudad que escaseaba de

mezcla racial para ser europea y moderna com cal” (Vasallo 2013: 22; 77)¹. Bajo el lema “Queremos un barrio digno”, en el Raval se han maquillado las miserias y se ha expulsado de la fotografía a las figuras de lo indigno; es decir, a las figuras que constituyen lo otro.

En el texto de Vasallo, la normalidad del barrio se ve repentinamente interrumpida por la aparición del otro radical: un burka. Entender esa ruptura pasa por atender a la teoría del paradigma tario de Roberto Esposito, según la cual la otredad es transformada en peligro que amenaza con fracturar la identidad comunitaria. Esposito defiende una noción de comunidad que tiene en el centro “un deber o una deuda” (2007: 29): el *munus*, que es en última instancia aquello que articula y constituye el espacio de la comunidad en la medida en que sus integrantes se vinculan entre ellos “por el deber de restituir” ese *munus* (2005: 16). Del término *munus* provienen tanto el vocablo latino *communitas* como el de *immunitas*. La *immunitas* no es solo el contrapunto de la *communitas*, sino su opuesto, pues “si la *communitas* es aquello que liga a sus miembros en un empeño donativo del uno al otro, la *immunitas*, por el contrario, es aquello que libra de esta carga, que exonera de este peso” (2012a: 104). Teniendo en cuenta esto último, podemos decir que es inmune aquel que, en términos generales, no está bajo la obligación del *munus* y, en tanto en cuanto está exonerado de esa carga, se ubica fuera de la comunidad. En el ámbito biomédico, la inmunidad es la condición natural en virtud de la cual el cuerpo está protegido ante el contagio de una enfermedad. Sin embargo, y así lo señala Esposito, lo interesante de la noción de inmunidad en este ámbito no es tanto esa inmunidad natural como la inmunidad inducida o adquirida (2005: 17). La propuesta de Esposito nace de la extrapolación del significado del término ‘inmunidad’ al estudio de la realidad sociopolítica:

La inmunización es una protección negativa de la vida. Ella salva, asegura, preserva al organismo, individual o colectivo, al cual es inherente; pero no lo hace de manera directa, inmediata, frontal, sino, por el contrario, sometiéndolo a una condición que a la vez niega, o reduce, su potencia expansiva. Tal como la práctica de la vacunación en relación con el cuerpo del individuo, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural. (2011: 74-75)

La comunidad requiere de su opuesto, la *immunitas*, para defenderse en la misma medi-

¹ Una traducción al castellano de la expresión catalana “com cal” podría ser “como se necesita” o “como hace falta”.

da que el cuerpo humano requiere de su sistema inmunitario para sobrevivir. El trabajo de la inmunidad es, así, la conservación de la comunidad mediante la negación de esta, es decir, mediante el uso de aquello que pretende destruirla (2011: 83).

De acuerdo con Esposito, las políticas de inmunidad funcionan estableciendo límites en forma de barreras que, delimitando el interior y el exterior (lo conocido de lo desconocido, lo corriente de lo extraño), identifican y codifican la amenaza. Este carácter codificador e identificador de la amenaza recuerda sobremanera a los “marcos epistemológicos” o “marcos de representación” de Judith Butler (2010: 13; 19), que operan articulando y distribuyendo los regímenes de visibilidad y elaborando los parámetros ontológicos de clasificación de los cuerpos. En otras palabras: los marcos formalizan y definen qué se percibe y cómo ha de percibirse. En el pensamiento de Butler, el funcionamiento de los marcos explicita el modo en que algunos individuos, algunos cuerpos y algunas vidas no son considerados individuos, cuerpos o vidas por cuanto son catalogados como lo abyecto y, en tanto que pertenecientes a dicha categoría, susceptibles de tornarse amenaza para la comunidad porque perturban o confrontan la estabilidad del marco que los excluye.

En la red de inteligibilidad articulada por los marcos, el burka que transita por las calles del Raval carece de reconocimiento, representación y visibilidad: es el excedente sobre el que se fundan nuestros marcos occidentales, el otro irrepresentable e inasimilable, luego el elemento que amenaza con fracturar la normalidad y desintegrar a la comunidad. Veamos, dicho todo lo anterior, qué sucede en la novela cuando lo que sucede es un burka:

En plena calle moderna de la Barcelona alternativa y diversa, cosmopolita, aparece sin complejos, sin remordimientos, sin culpa aparente, sin haber pedido permiso ni habersele sido otorgado, sin más y sin menos, un burka. Una mujer bajo un burka, sería justo decir, mas lo primero no importa. Mujeres hay muchas, pero burkas, no. Un burka sobre una mujer desaparecida, tragada por una rejilla azul que enmarca de filigranas los ojos que no se ven. No se ve nada. Ni las manos, cubiertas por guantes, ni los tobillos, tapados por calcetines. Nada y, sin embargo, todo. Se ve el burka. ¿Hace falta ver algo más?

Camina resuelto, el burka, por la Rambla del Raval, del mar a la montaña, centrandose en su ondear todas las miradas, todas las intenciones [...]. El tiempo, la diversidad festiva y el buen rollo quedan congelados y sólo él, el burka, parece moverse. Las madres alternativas tapan los ojos de sus hijos pequeños, y también alternativos, e intentan desviar su atención como evitando que vean los rastros sangrientos de un accidente de tráfico

mientras ellas mismas rechazan la visión insoportable de la tela maldita. Los hombres modernos se llevan las manos a la cabeza, a los cabellos modernos y tan ondeantes como el mismo burka, en actitud desalentada, las pupilas congeladas y la visión borrosa entre las lágrimas. Las mujeres alternativas lloran en brazos de los hombres modernos. ¿Por qué?, se preguntan. ¿Por qué aquí, por qué a nosotros? ¡Nosotros queremos un barrio digno! (Vasallo 2013: 85-86)

La cosificación del burka es significativa y sintomática del funcionamiento de los marcos epistemológicos: debajo del burka no hay, ni puede haber, un ser humano (no hay, ni puede haber, una mujer), puesto que los parámetros que codifican lo que es humano y lo que es mujer no se corresponden con la imagen percibida. En este sentido, y de acuerdo con Butler, todo aquello que, como el burka, no se ajusta a los códigos, patrones y restricciones normalizados y normalizadores de los marcos conforma el terreno de los excluidos, de los ilegibles, de los abyectos que se incluyen por exclusión en la constitución de la idea socialmente hegemónica de ser humano y de mujer, de ahí la cosificación de quien camina bajo esos ropajes. Por eso no es necesario ver nada más, por eso es más que suficiente con ver el exterior, con ver el burka para que “la diversidad festiva y el buen rollo queden congelados”: para que la normalidad se trastoque. Cabe subrayar, también, la exclamación que cierra el fragmento citado, con la que se hace expreso el deseo de habitar en un lugar “digno”. La polisemia del adjetivo es más que evidente: ¿qué es digno y qué no lo es? ¿A quiénes se incluye en el calificativo y a quiénes se excluye? La novela transita de forma excelente por estas cuestiones, mostrando en varias ocasiones la multiplicidad de respuestas posibles, todas ellas en última instancia articuladas sobre el exterior constitutivo al que nos hemos referido al principio de estas páginas. Así, por ejemplo, para los modernos escandalizados con la aparición del burka, un barrio digno será aquel en donde la diversidad sea diversa dentro de unos límites y para el matrimonio gallego también protagonista de la novela, un barrio que mantenga la españolidad que se le supone a una Barcelona que es parte de España. El elemento excluido (lo “indigno”) es siempre la amenaza, el agente infeccioso cuya existencia atenta con fracturar la comunidad, sea imaginariamente esta la que sea. La complejidad de la cuestión salta a la vista: parece no haber salida, porque me identifico con una comunidad y en mi identificación excluyo a un *otro* cuya comunidad identitaria, a su vez, me excluye a mí, por lo que la frontera entre el nosotros y el vosotros se redefine continuamente.

“El mecanismo de la inmunidad presupone la existencia del mal del que debe proteger”, sostiene Esposito (2005: 17-18). Las sociedades inmunitarias operan mediante un doble movimiento que es defensivo y ofensivo: se defienden contraatacando aquello que, intruso en su territorio, suponen que los ataca y pone en peligro la supervivencia

de la comunidad. Pero es esa misma comunidad la que, regida por la lógica inmunitaria, produce o induce el miedo necesario que justifica la implantación perpetua de mecanismos o dispositivos orientados a prevenir posibles ataques, y la amenaza en forma de contagio no proviene de individuos en efecto enfermos, sino de cuerpos virtualmente infectados, cuerpos en los que se presupone la posibilidad de la enfermedad infecciosa. Aquí se trata de actuar no tanto sobre el contagio que ha sucedido como sobre el contagio que puede suceder. El miedo al burka es el miedo a la mezcla y a la pérdida, con ella, de lo propio: la identidad de la comunidad, del nosotros tal y como lo conocemos; es el miedo al contagio de una forma de vida, de unas costumbres, de una religión, de una cultura, de una lengua y de una ropa *otras* que, en tanto que otras, se entienden opuestos, cuando no peores. Los discursos, en este caso, islamófobos son los encargados de inducir y de producir ese miedo, un miedo que cifra la conservación de la comunidad en la eliminación del elemento amenazante, que se diluye en el momento en el que es incluido, como el virus de la vacuna, en la misma comunidad. La comunidad, de este modo, combate la amenaza introduciéndola en ella mediante una inclusión excluyente²: la asimila en pequeñas dosis hasta incorporarla a su sistema. En la ficción de Vasallo, la seguridad de la comunidad pasa por la asimilación del burka. La normalidad de la vida comunitaria en el Raval ha sido alterada por lo abyecto, luego es necesario restituir esa normalidad mediante la normalización del elemento de ruptura.

Pack, Lo y Buenaonda son tres personajes que huyen despavoridos de la “tela maldita” y se refugian en un bar donde mantienen una discusión junto a la camarera en torno a los modos de solucionar “el auténtico problema de convivencia” que representa el burka (Vasallo 2013: 91). Cada uno de los personajes ofrece una respuesta distinta: la integración, la liberación y la segregación. Las tres opciones implican en último término la expulsión de la amenaza, ya sea por asimilación (u occidentalización), ya sea directamente por separación discriminatoria. “¿Integrar? ¿Cómo vamos a integrar «eso»? No es una cuestión de colores: da igual que sea blanco, negro o amarillo. Pero para que se integren es necesario que sean normales” (2013: 92), se replica a la primera propuesta. No hay integración posible, parece, para la radical otredad de un burka entendido como imposición de una serie de ideas determinadas que entran en contradicción con los valores supuestamente democráticos que sostienen la normalidad de las sociedades occidentales: el burka es, según nuestros marcos epistemológicos, una afrenta a las libertades y a la igualdad de la mujer y, en tanto que tal, el negativo que, a la vez que afirma el polo positivo, produce el litigio. Ser “normal” es ser o cuando menos parecer occidental, es decir, ser (o parecer) libre.

² “Se trata”, como el propio Esposito expone, “del procedimiento de inclusión mediante la exclusión de lo que no está incluido” (2012b: 68).

Los marcos epistemológicos occidentales nos instan a asociar el burka con la idea de la represión y de la cárcel, de ahí la segunda de las propuestas: la liberación. Pensemos, en efecto, que cubierto por el burka se halla un cuerpo femenino esclavo de una religión no escogida que es deleznable por cuanto lo somete y lo humilla. Es por este motivo por el que, en opinión de Lo, la liberación de esa mujer comienza (y seguramente termina) por “arrancarle la tela esa” para que “recorra la vida en la alfombra voladora de la libertad” (2013: 92). Tan simple como eso: arrancarle la tela sin preguntar, pues, como es obvio para Lo, “¡todo el mundo quiere ser libre!” (2013: 93). Pero dar por hecho, como hace Lo, que el modo occidental de formalizar la idea de libertad es universal es una práctica colonizadora basada en la suposición de que su idea de libertad es mejor que la del otro. Vamos a volver a estas cuestiones en un momento.

Pocos días después del avistamiento de la “tela maldita” y de la discusión en el bar, Lo se topa con el burka por la calle. Pero debajo del burka se esconde, en realidad, un detective privado (hombre y español) contratado para encontrar a Lo. Los personajes de la novela desconocen esta información, pero no los lectores. Por otro lado, el hecho de que sus intervenciones, como veremos ahora, estén precedidas de un “nosotras” responde a cierta tendencia del detective a dejarse poseer por el espíritu de Judy Garland. Como refiere la novela, “íbamos Judygarland y yo paseando por el Raval bajo nuestro disfraz perfecto” cuando aparece Lo (2013: 137). La escena, en todo caso, es bien significativa, de ahí que la reproduzcamos casi en su totalidad:

Lo: ¡Dios mío, eres tú!

Nosotras:

Lo: ¿Te molesta si te hablo?

Nosotras:

Lo: Pobrecita, igual ni me entiendes.

Nosotras:

Lo: He estado pensando mucho en ti. Me parece tan injusta tu situación...

Nosotras:

Lo: Yo te entiendo, puedes confiar en mí.

Nosotras:

Lo: Vives en un país democrático. Aquí la gente puede vestir como quiera.

Nosotras:

Lo: Nuestro bio-cuerpo es políticamente nuestro y podemos hacer con él lo que genitalmente queramos.

Nosotras:

Lo: Tienes derecho a vestir como quieras. Tu marido, que es un cabrón, no puede obligarte.

Nosotras:

Lo: Aquí eres libre de ser como tú quieras.

Nosotras:

Lo: Tienes que quitarte ese burka. Esto no se puede tolerar.

Nosotras:

Lo: Te divorcias de tu marido y no se hable más.

Nosotras:

Lo: Yo me encargo. Te buscas un piso y un trabajo. Y empiezas una nueva vida.

Nosotras:

Lo: ¿Tú follas? ¿Sabes lo que es follar? ¿Tienes orgasmos?

Nosotras:

Lo: No sé si me entiendes... Mira, dame tu mano. ¿Puedo tocarte la mano? No pasa nada, somos libres de tocarnos las manos, ¿ves?

Nosotras:

Lo: Pobrecita, qué peluda eres. Pero supongo que eso es normal en tu etnia.

Nosotras:

Lo: Las occidentales no tenemos tanto pelo. Tengo una amiga que te puede depilar, ya verás qué bien quedas [...] (2013: 138-139).

La existencia del negativo afirma el polo positivo, por eso las mujeres libres, felices y diversas de Occidente necesitan un reverso, que son las mujeres musulmanas, oprimidas, infelices y homogéneas³. Por supuesto que esa libertad de la mujer occidental no es tal (ni tampoco, cabe decir, su felicidad o su diversidad), pero lo sustancial aquí es el funcionamiento del marco y la asunción, en virtud de la consideración –ya sea consciente o inconsciente– de cierta superioridad moral, de que la otra *tiene que querer* ser como nosotras. El hecho de que la mujer debajo del burka sea o no un sujeto libre o, en otras palabras, el hecho de que el sujeto-mujer-con-burka sueñe con la libertad occidental o, por el contrario, asuma que ese es el lugar que le corresponde en la sociedad en la que vive es una cuestión que ni se dirime en la novela ni pretenden resolver estas páginas. Lo que importa es que el personaje de Lo asume directamente que en la otra anida el mismo deseo de libertad que anida en ella y que, por tanto, no solo es necesario que se libere de las cadenas que la oprimen (condensadas simbólicamente en el burka) para así poder realizar su sueño, sino que está en las manos de Lo abrirle los ojos y conducirla por el camino de la occidentalización (o de asimilación de la diferencia), ya que no tiene agencia propia. Podría deducirse del extracto citado de la novela una crítica al feminismo occidental en el que milita Lo, un feminismo que, como sostiene Zahra Ali en su introducción al volumen *Feminismo e islam*, se entiende “como un modelo único, un es-

³ De acuerdo con Asma Lamrabet y su contribución al libro colectivo *Feminismo e islam*, son los estereotipos occidentales los que presentan y reproducen la imagen “monolítica y homogeneizadora de la insoslayable «mujer musulmana»” en virtud de la cual la diversidad femenina en el mundo musulmán se ve drásticamente reducida a un único modelo (2020: 65).

pejo de una modernidad occidental normativa” que niega otras formas de emancipación de la mujer (2020: 13)⁴. Pero lo que se estaría olvidando descaradamente es que, en el intercambio entre Lo y el burka, que no haya ninguna respuesta por parte de la persona bajo la tela no responde a una falta de agencia de esta para hablar, sino al hecho de que si lo hace, si habla, se descubrirá el disfraz del detective. ¡Es, en efecto, el disfraz perfecto el que viste el detective! Y el humor de Vasallo solo hace que recalcar la complejidad de la situación. ¿Por qué? Porque la realidad es que tendemos a pensar que la persona debajo del burka no nos entiende o no puede, simplemente, hablarnos, por lo que no nos sorprende que se abstenga de respondernos.

Desde el feminismo decolonial y desencializador de pensadoras como Zahra Ali, Asma Lamrabet o Margot Badran, entre otras, se denuncia el paternalismo de las mujeres blancas que, como en teoría hace Lo, ven a las musulmanas como sujetos sin agencia incapaces por su propio pie de luchar por la igualdad de géneros a partir de un feminismo islámico cuyas prioridades son, por un lado, ejercitar una hermenéutica de género que permita “remitirse directamente al Corán, corazón y fundamento de la religión musulmana, para recuperar su mensaje de igualdad” (Badran 2020: 57) y, por el otro, cuestionar “la dominación del modelo occidental neoliberal y neocolonial” que no solo se presenta, sino que se impone como única opción de lucha (Ali 2020: 22)⁵. Para ellas, el feminismo normativo cree indispensable quitar el velo o el burka para la liberación de la mujer *otra* en tanto en cuanto concibe “la idea de que el feminismo sería contradictorio con la religión” (2020: 22) y el velo o el burka son el símbolo por antonomasia de esa religión opresora que, de acuerdo con su perspectiva, es el islam. Desde este feminismo islámico se trabaja, por ejemplo, para resignificar el velo y reivindicar su uso como instrumento de ocupación del espacio público, un velo convertido en símbolo tras el colonialismo occidental “que los musulmanes terminaron por considerar como marcador de identidad” diferencial con respecto del mundo de Occidente (Barlas 2020: 90). Su posición no es, sin embargo y como veremos ahora, la única.

El burka de Vasallo perturba a los habitantes del Raval porque su visión remarca las brechas del pensamiento dicotómico hegemónico: el burka es el Otro y, como tal, es portador de todos los males –el atraso, la opresión, el analfabetismo–. Frente a ese otro, se erigen el conjunto de sujetos modernos, educados y libres que conforman la comunidad occidental. Pero la realidad es que – diríamos con las feministas islámicas– todos

4 Es recomendable, además del citado volumen colectivo, acercarse al coordinado por Ramón Grosfoguel para la editorial Bellaterra y que lleva por título *Feminismos islámicos* (2020).

5 Se trata, en el primer caso, de “distanciarse de las interpretaciones que han sido elaboradas por hombres a lo largo de la historia a partir de lecturas machistas y patriarcales” de las escrituras en un ejercicio de “reapropiación del saber y la autoridad religiosa *por* y *para* las mujeres y, en el segundo, de conseguir un “reconocimiento de la pluralidad de las modalidades de emancipación femenina” (Ali 2020: 21; 27).

llevamos nuestro propio burka; esto es, nuestras creencias y nuestros valores, que son nuestra ropa, nuestro corte de pelo y nuestro color de piel, es decir, nuestro cuerpo, ese elemento externo y visible a la otredad que nos representa y con cuya modelación creemos individualizarnos, cuando lo que hacemos no es sino reproducir y respetar, en mayor o menor medida, los códigos sociales preestablecidos y sus tiranías (cada uno las suyas). Nada nos distinguiría, en este sentido, del sujeto que porta el burka más allá de la “elección” de los ropajes que nos recubren. La diferencia estribaría en la adecuación o inadecuación de esos ropajes a la comunidad en la que los cuerpos que los visten se inscriben...

Bien. Hasta aquí, podríamos decir, una propuesta de lectura. Démosle ahora la vuelta a la moneda y atendamos, porque la novela de Vasallo así nos lo permite, a su otra cara. ¿Qué puede verse en ella?

Volvamos a la primera aparición del burka. Su cosificación generalizada es un hecho: no necesitamos nada más que el avistamiento del burka para que la normalidad se trastoque, porque (esperemos) el burka jamás formará parte de la “normalidad” de los países supuestamente democráticos. Parte del miedo al burka es el miedo a la pérdida de la identidad, es decir, a la pérdida de lo propio, ya que, a fin de cuentas, es la cuestión de la identidad la que sobrevuela constantemente la novela de Vasallo como sobrevuela constantemente la realidad que habitamos: ¿qué soy yo?, ¿quién soy yo?, ¿con qué me identifico?, ¿cómo puedo definirme?, ¿qué me hace diferente?, ¿qué nombre puedo darme o darle a esa diferencia? Y, sobre todo, ¿cómo exteriorizar la diferencia? La pérdida de lo que consideramos propio, decimos. Pero desde esta cara de la moneda podemos argüir que no es que esa cultura, esas costumbres, esa religión o ropajes *otros* nos parezcan peores que los nuestros por el simple hecho de ser *otros*. Es que, dada la superposición de lo religioso al resto de ámbitos de la vida –o, en otras palabras, vuelto el islam signo identitario por antonomasia en el mundo musulmán⁶–, esa cultura, esas costumbres y esos ropajes están impregnados por una ideología (político-religiosa) que no solo está en las antípodas de la igualdad propugnada y defendida por los Estados europeos, sino que contraviene la separación occidental de Estado y religión. Por este motivo nos molesta el burka, por esto fractura lo establecido: porque es contradictorio con la realidad que vivimos o pretendemos vivir.

Bajo esta óptica, que es la defendida por pensadoras como Najat el Hachmi o Mimut Hamido Yahia, entre otras, por supuesto que no hay ni puede haber integración posible para la otredad del burka y por supuesto que este solo puede ser entendido como imposición misógina que entra en radical contradicción con los valores occidentales. Porque

6 “Ser musulmán es creer en el islam. [...] la identidad musulmana, la identidad religiosa, se ha merendado al resto de las posibles identidades” (2021: 30), sostiene Mimut Hamido Yahia en *No nos taparán*.

es lo que es: el burka, el velo, el *hiyab* son símbolos de la sumisión de la mujer al patriarcado, por mucho que se quieran envolver como se envuelven los caramelos. En *Siempre han hablado por nosotras*, el Hachmi lo deja pronto bien claro: “el velo es la presión que se ejerce sobre nuestros cuerpos desde que somos pequeñas y nos dicen «ten cuidado, cúbrete, no te exhibas delante de los hombres, no les des la espalda, no te agaches en su presencia»” (2019: 32). Al fin y a la postre, continúa el Hachmi, “todo el islam posee una característica inmutable: su animadversión por las mujeres, su misoginia estructural” (2019: 35)⁷. Por el mismo camino transita Hamido Yahia cuando arguye en *No nos taparán* que “el *hiyab* engloba todas las opresiones, restricciones, prohibiciones, normas que tenemos que seguir las mujeres musulmanas. El velo simboliza la aceptación, la conformidad ante el patriarcado que nos impone todas estas normas. [...] Llevar *hiyab* [o velo] es mostrar al mundo que una ha aceptado el set de normas al completo” (2021: 106). En este sentido, ¿cómo nuestros marcos epistemológicos no van a advertirnos de la afrenta a las libertades y a la igualdad de la mujer que símbolos religiosos como estos representan? Otra cosa bien distinta es el peligroso relativismo con el que, de un tiempo a esta parte, trata la izquierda con las cuestiones identitarias y culturales y el juego que, en nombre de un respeto y una diversidad mal entendidos, esta le hace al islamismo⁸.

Tendemos a pensar que debajo del burka hay una mujer esclava de una religión que no ha escogido y que la somete y la humilla porque la realidad es que debajo del burka hay siempre una mujer esclava de una religión que la somete y la humilla. Desde el feminismo islámico se enarbola la libertad de elección: yo elijo usar el velo, yo elijo portar el burka, etc. Sin embargo, ¿qué libertad es esa? La libertad de escoger una identidad que te hace sierva, la libertad de una sumisión doble. No es nuestro propósito aquí entrar a discutir sobre esto, pero lo hemos dicho más arriba y es cierto: el cuerpo de la mujer occidental no está ni mucho menos libre de opresión. No obstante, escoger cubrirse como forma de rechazo de la cultura occidental y todas sus presiones tan solo implica un doble sometimiento. Y es que, tal y como sostiene el Hachmi, “por el simple hecho de cubrirte el cabello no dejas de someterte a las normas estrictas sobre tu anatomía. [...] No, todo lo contrario, acumulamos y duplicamos las presiones” (2019: 90-91). Para Hamido Yahia, símbolos de este tipo son, paradójicamente, símbolos “de rebeldía contra todo, menos contra nuestro patriarcado, que es el que nos ordena llevarlo” (2021: 103). No puede existir, entonces, un feminismo islámico, porque no es posible arremeter contra el patriarcado desde el interior mismo del islam. Por mucho que se releen las escri-

⁷ Cuidado, esto no es único del islam, como bien señala la propia el Hachmi cuando afirma que “el islam no es bueno para las mujeres porque, como cualquier otra religión monoteísta, ha sido concebido, difundido e impuesto por los hombres y por el sistema que perpetúa el poder” (2019: 100).

⁸ Para una reflexión en profundidad sobre esta cuestión, refiero directamente al citado texto de el Hachmi y a *No nos taparán*, de Hamido Yahia.

turas, por mucho que se reinterpreten y se trabaje por construir un feminismo religioso, no hay vuelta de hoja: “que el islam sea feminista es una mentira como una catedral” (el Hachmi, 2019: 97), porque “la religión [...] es contraria al movimiento feminista” (Hamido Yahia, 2021: 112).

Regresemos, sin embargo, a la novela de Vasallo y a la conversación que mantienen Lo y el hombre (blanco, heterosexual y español) disfrazado con el burka. Las lentes del feminismo islámico –lo hemos visto más arriba– convierten a Lo en una mujer blanca privilegiada y opresora cuya superioridad moral da por descontada la nula agencia del sujeto-otro, lo que le permite, primero, tratar a ese otro con condescendencia y, segundo, imponerle su modelo. En otras palabras, lo que hace Lo con el burka es una práctica colonizadora. Pongámonos ahora las gafas del feminismo sin adjetivos, sin divisiones ni compartimentos estancos; las lentes del feminismo universal, del feminismo que es más fuerte porque nos une a todas independientemente de nuestra raza y de nuestra religión; el feminismo que no tiene segundas categorías y que reivindica cuestiones comunes y derechos colectivos; el feminismo que es uno y es todos. Con estas gafas, puede ser que Lo represente una visión eurocéntrica del feminismo (porque el feminismo eurocéntrico existe, claro), pero también puede ser que represente ese feminismo universal para el cual la mujer está lejos de ser un grupo sociocultural homogéneo, pero sí son homogéneos los ideales y objetivos que se defienden. El personaje de Lo trata de conducir al otro hacia su idea de libertad, sí, pero es que esta es mejor que la que supone concibe el sujeto portador del burka. Y eso es así por una simple y llana razón: porque Lo es objetivamente más libre que la supuesta mujer velada tras el burka. Y no se trata de ese *tener que querer* ser como nosotras entendido como molde único e inamovible, se trata del respeto por una cultura, unas costumbres y unas lenguas diferentes, pero cuidado, no por una religión misógina que somete a la mitad de la población. No, contra la misoginia hay que luchar, contra la misoginia no hay respeto posible, como tampoco puede haberlo contra un símbolo que representa públicamente eso mismo.

La complejidad de la obra de Vasallo es evidente. En ella caben todas las opciones y el humor no hace sino darle una vuelta de tuerca más a las cuestiones puestas sobre la mesa. Habitamos una realidad donde la diferencia de clase ha desaparecido en favor de la identidad. No importa a qué clase social pertenecemos, importa cómo nos construimos identitariamente (con qué nos identificamos) y cuál es el exterior constitutivo que empleamos para cada una de esas construcciones. La cara b de *PornoBurka* es *Cabezas cortadas*, de Pablo Gutiérrez, un texto que hace de las experiencias en el extranjero de su protagonista una cruda exposición de lo que implica convertirse, verse y reconocerse repentinamente en el otro.

CABEZAS CORTADAS O LA CONVERSIÓN EN EL OTRO

Cabezas cortadas es el cuaderno de cincuenta peniques de María, un diario personal muy particular –sin paratexto– desordenado y obsesivo en el que se da rienda suelta a un flujo de conciencia que mezcla y encadena vivencias del presente con reflexiones y recuerdos de la infancia y adolescencia de la diarista. María es un personaje complejo, como complejo es sin duda su diario: un texto lleno de rencor y de rabia, pero también de miedo, de nostalgia y de soledad cuya escritura, lejos de mecanismo de (auto)reconocimiento, es herramienta de autodestrucción. Inadaptada en un contexto que no cree ser el suyo, engañada por un discurso que le había prometido otro futuro, decepcionada con una ciudad en la que no encuentra lo que esperaba y, sobre todo, aislada del mundo más allá de su cuaderno, la escritura es para María un ajuste de cuentas con la realidad, una práctica de liberación (o de catarsis) de la culpa y el resentimiento que la atenazan. Porque María, la María de ciudad de provincias española, clase media e hija única de padres perfectos; la María acomodada, blanquita e inteligente, leída, estudiosa y por supuesto licenciada, no es la María mestiza que sirve cafés y sándwiches con aguacate a ejecutivos trajeados y vive en un piso compartido de siete habitaciones en el más marginal de los barrios que conforman el extrarradio de la que se sobrentiende es la cosmopolita y multicultural ciudad de Londres.

El camino imaginado por y para María era un camino de perfección, un camino en el que la variable “crisis económica” no se contemplaba y la suma de los estudios y de los idiomas daba como resultado el éxito profesional, cifrado en un trabajo estable y un sueldo decente. Sin embargo, las cosas no fueron finalmente así: la variable no contemplada hizo su aparición y transformó, junto a la de María, la senda de toda una generación, la generación de los exiliados económicos –o emigrados por obligación– que conforman la denominada “marea granate”⁹. En este sentido, la obra de Gutiérrez puede leerse como novela sobre el desencanto de una generación que, creyendo que el ascensor social que desclasó hacia arriba a sus padres todavía funcionaba, solo una vez en él se percató de la avería¹⁰. Así, el diario de la protagonista es una suerte de crónica del desarraigo o, como ella misma escribe, “mi cantar del destierro” (Gutiérrez 2018: 22). María es una treintañera a la que el mundo laboral cualificado de su país expulsa a pesar de haberse esforzado por hacer todo lo que le dijeron que tenía que hacer. La falta de alternativas la empuja

9 Según los datos del INE accesibles en línea, desde 2009 hasta 2021 hay 1.183.000 españoles más censados en el extranjero (414.000 en Europa), lo cual supone un incremento del 80% del total en el mundo (y del 74% en Europa). Cabe subrayar que este es el número de los españoles registrados, por lo que habrían de sumarse aquellos que viviendo fuera del Estado siguen estando censados en él. Para más información sobre la marea granate, consúltese su [página web](#).

10 Recomendamos la lectura del libro colectivo *Volveremos. Memoria oral de los que se fueron por la crisis*, editado por Noemí López Trujillo y Estefanía S. Vasconcellos en 2016 y publicado por Libros del KO.

a marcharse al extranjero, en donde arriba con la esperanza de aprender el idioma y, tal vez, encontrar un trabajo de lo suyo. Pero la realidad que se encuentra es muy distinta de la imaginada: la ciudad es hermética, opresiva y terriblemente cara, y sin hablar con fluidez la lengua no hay empleo cualificado que hacer, por lo que María no tarda en verse trabajando, para subsistir, en algo que en su país no dudaría un segundo en rechazar. Y ahí están parte de la vergüenza y del sentimiento de culpa que carcomen al personaje, en ser plenamente consciente de su “tristeza mediocre y occidental” comparada “con la verdadera sangre y las verdaderas lágrimas de las familias oscuras” (2018: 10-11), una tristeza insignificante al lado de otras que la convierte a ella en “emigrante ridícula” (2018: 11). Pero por muy pequeños que sean, todos los dramas merecen ser contados, y aunque el drama del proletariado emigrante español –que no por ser universitario es menos proletariado ni menos emigrante– es incomparable a otros fenómenos migratorios, no puede ser silenciado.

El Londres de *Cabezas cortadas* está caracterizado por una férrea política de inmigración: recientes atentados han sido la excusa perfecta tanto para la aplicación por parte del gobierno de restricciones con respecto de visados y de concesiones de asilo, como para el establecimiento de redadas migratorias en calles y viviendas que tienen como finalidad capturar, para repatriar, a sujetos residentes en el país de forma ilegal. La islamofobia que hemos visto en el Raval de Vasallo regresa aquí en la forma de estas redadas, pues es la población musulmana (o aparentemente musulmana) su objetivo principal; “al fin y al cabo, los atacantes siempre eran musulmanes, musulmanes que quizá habían nacido en el propio país pero cuyas familias procedían de otros lugares”, refiere la novela de Gutiérrez (2018: 91). Las sociedades inmunitarias de Esposito operan contraatacando aquello que suponen que los ataca y que, en la medida en que lo hace, pone en peligro la supervivencia de la comunidad. En este relato, las redadas migratorias son sobre todo contra sujetos musulmanes o aparentemente musulmanes, es decir, contra sujetos a los que, por un motivo u otro, se los concibe virtualmente como amenaza. No se trata entonces de someter solo a los que en efecto son musulmanes a las diversas violencias de tipo inmunitario, sino de someter a todo aquel cuyo cuerpo, vestimenta o actitud lo vincule o relacione con lo concebido en términos de peligrosidad. Y es que, ya hemos dicho, una comunidad regida por la lógica inmunitaria produce o induce el miedo necesario que justifica la implantación de mecanismos y dispositivos orientados a prevenir posibles ataques. Así, para inmunizar a la comunidad es necesario concretar y suponer una amenaza que, en este caso y con el pretexto de los atentados, adopta rápidamente la figura del musulmán, de quien es imperativo defenderse para salvaguardar el *nosotros* que conforma la comunidad y del que este solo forma parte por un proceso de inclusión excluyente. Porque la inmunización opera filtrando en el espacio comunitario una

pequeña dosis del peligro del que se la pretende defender: combate la amenaza excluyéndola de ella mediante su inclusión y, a la vez, consigue con esa inclusión excluyente tener la excusa para implantar medidas de todo tipo en nombre de la seguridad, de ahí que pueda concluirse el interés del sistema en mantener, en un grado o en otro, a estos sujetos dentro de la comunidad.

Pero la inmunización implica algo más, y es el estado de excepción agambeniano –la suspensión del ordenamiento jurídico–, en la medida en que la violencia ejercida sobre los cuerpos-amenaza queda fuera de la ley y, por tanto, fuera de la categoría de delito (Agamben 2006). El diario de María comienza con el relato de una de estas redadas encaminadas a blanquear el país –“un episodio de la caza del zorro”, escribe ella (Gutiérrez 2018: 10)– de la que es testigo una noche de camino a casa. Intentando escapar de la policía encubierta y de los asistentes sociales, un hombre salta de una ventana con las manos atadas a la espalda y cae al asfalto de cabeza. La muerte de una vida en bando es la muerte de una vida desechable, la muerte de una vida que no importa y de la que nadie tiene por qué hacerse responsable porque ningún organismo exige responsabilidades, es una vida tomada como *zoé* y no como *bios*, de ahí que el discurso oficial catalogue el suceso de “una contingencia”, “una fatalidad” de la que, por tanto, no hay culpables (Gutiérrez 2018: 10)¹¹. Un detalle de la narración que no puede pasarnos desapercibido es que, tal y como refiere María, “los asistentes usaban guantes de plástico” (2018: 10). Los asistentes son –se entiende– los encargados de *proteger* a los menores de edad en situación irregular en las redadas. El hecho de que cubran sus manos con guantes es enormemente significativo, pues recordemos que en la lógica inmunitaria de Esposito la amenaza se concibe en forma de contagio, de lo que se deriva en este caso un uso de los guantes como prevención contra la infección que anida en el contacto con el cuerpo *otro* entendido como agente infeccioso. No es baladí, al fin y al cabo, que en esa ciudad sea “regla de oro [...] no acercarte a quien sufre para que no te contagie su inmundicia” (2018: 227). Pero el racismo inscrito en detalles como este es sin embargo multidireccional en el texto de Gutiérrez, como bien refiere su protagonista cuando, consciente de encarnar un cuerpo-otro en el interior de los límites que cercenan el distrito en el que vive, escribe que “no son mis prejuicios: son mis manos, mis pies y mis monedas” lo que perturba la normalidad del barrio, “las monedas que ellos aceptan con reparo, aguardando a que las deposite sobre el mostrador [...] para que ni siquiera por accidente puedan rozarme una yema” (2018: 78).

¹¹ La vida en bando es la “nuda vida” del *homo sacer* agambeniano, la vida en el estado de excepción. “Llamamos bando [...] a esa potencia [...] de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose” (Agamben, 2006: 43). Es decir que el bando es la potencia de la ley que, en su aplicación puede desaplicarse, suspenderse en el estado de excepción, pero mantenerse al mismo tiempo, a pesar de su invalidación.

Las políticas de inmunidad funcionan, sabemos ya, estableciendo límites en forma de barreras que delimitan el interior del exterior (lo conocido de lo desconocido) como forma de identificación y codificación de la amenaza. La ciudad de la novela es una urbe dispuesta geográficamente a base de círculos concéntricos¹². En el corazón de la ciudad, que es el primer y más pequeño círculo, se encuentra la *city*, la zona centro con sus altos edificios de negocios, parques y lugares emblemáticos. Conforme uno se aleja del núcleo van sucediéndose el resto de los círculos. De acuerdo con la *Divina comedia*, el infierno está dividido en nueve círculos, cada uno de ellos contenido en el siguiente. En el círculo más próximo a la superficie y más grande, el primero, se encuentra el Limbo. A medida que se desciende de un círculo a otro estos van achicándose hasta llegar al noveno, en donde se encuentra Lucifer. El Londres de *Cabezas cortadas* es, podría decirse, el infierno de Dante a la inversa, aunque tampoco es exactamente así, pues si bien en los círculos más exteriores se encuentra el infierno de los suburbios, en la *city* no se hallan sino las entrañas mismas del capitalismo, la fuente de energía de la que emana, como si de los rayos del sol se tratara, la explotación en virtud de la cual se conforman y distribuyen el resto de los anillos.

María vive en uno de los últimos círculos, en uno de esos barrios que son “el aliviadero de la masa oscura y fanática que a la ciudad le sobra, el detrito que no encaja con la urbanidad europea ni con la belleza unánime de los parques” (2018: 115); es decir, uno de esos barrios que, como los cuerpos indignos del Raval, no entran ni pueden entrar en la fotografía. Sin embargo, el puesto de trabajo del personaje está en el centro de la ciudad, lo cual lo obliga a coger varios autobuses diarios para desplazarse de su casa al trabajo y viceversa. A través de los cristales del bus percibe María los cambios de círculo a círculo: a la ida, observa cómo “la negrura del barrio comienza a disolverse” conforme se avanza (2018: 78), mientras que, a la vuelta, “las mujeres hermosas y norteñas se conv[ierten] en las mujeres oscuras del *hiyab*, las del *hiyab* en las *matrioskas* del *chador*, las del *chador* en los monstruos del *niqab*, las del *niqab* en ninguna mujer en la calle” (2018: 202). Con gran acierto resume la joven la drástica transformación de edificios, calles, coches, gente y ambiente en una y otra dirección cuando arguye que “mi barrio es Damasco, es Riad, es Argel, [y] el autobús que me lleva al trabajo es un Boeing 747 que cruza dos continentes” (2018: 77). La teoría del paradigma inmunitario de Esposito se basa en la percepción del otro como amenaza y los círculos de la ciudad son las barreras inmunitarias que separan gradualmente los barrios ricos de los barrios pobres, los blancos de los de inmigrantes, los seguros de los peligrosos, los limpios de los sucios. Las barreras son fronteras, y estas permiten identificar con rapidez el elemento extraño: la mera presencia de un cuerpo

¹² Un simple vistazo al plano del metro de la ciudad de Londres es suficiente para entender la división circular a la que hacemos referencia.

oscuro en uno de los primeros círculos hace saltar las alarmas, del mismo modo en que un cuerpo blanco las activa de transitar por entre los últimos anillos. Las barreras funcionan para señalar a ese otro cuya presencia rompe con la normalidad de tu barrio y te recuerda que ese barrio es, en efecto, tuyo y que, por lo tanto, el otro no debe estar ahí. La normalidad ha de restituirse, y se restituye eliminando la amenaza que ese cuerpo intruso representa, de ahí las redadas policiales en las calles londinenses: “documentación, tarjeta de residencia, registros aleatorios, un *checkpoint* cierra la entrada del barrio, detectores de explosivos” (2018: 9), todo un conjunto de dispositivos biopolíticos de control –como diría Foucault– encaminados a erradicar el peligro. Y si decimos que son dispositivos biopolíticos es porque no se basan tanto en la ley como en las normas y los códigos sociales, es decir, en la sospecha que levanta un cuerpo ya sea por su color, por su vestimenta o por su actitud. El paradigma inmunitario es un paradigma de prevención, y de prevención son las barreras inmunitarias en forma de círculos, registros, escáneres y preguntas expuestas con precisión en *Cabezas cortadas* –unas barreras que, por otro lado, aunque presentadas como fortuitas, nada tienen de aleatorias: los cuerpos expuestos a esta violencia son siempre los mismos–. Y es que, de igual manera que la medicina se ha hecho preventiva, se ha hecho preventiva una sociedad en la que el cuerpo, en la medida en que es aquello con lo que estamos en sociedad, es atravesado por la política.

En la redada migratoria que abre la novela, la policía queda perpleja ante la presencia “en el peor distrito del peor de los anillos” de “una mujer joven y blanca” como la protagonista (2018: 12; 10). María es “la perla blanca” de su barrio sucio y oscuro (2018: 12), motivo por el cual llama la atención de los agentes de la brigada, que la instan a tener cuidado y a llamar en caso de percibir algo extraño. La situación es diametralmente distinta en la redada que se relata más tarde y que ocurre en el segundo círculo, un lugar en el que María ha dejado de ser esa mujer blanca para ser una joven “sureña” o “gitanita” (2018: 96). Los autores de *Passing lines. Sexuality and immigration* sostienen en su introducción al volumen que “rife with mimicry, passing lines are [...] the performative acts by which a person passes, or strives to pass, as conforming to certain norms of identity and behavior” (2005: 4). De acuerdo con esta perspectiva, cruzar una frontera es un acto performativo que implica mimetizarse con la realidad a la que se accede. Se trata, por tanto, de un acto de pasar hacia, pero también de hacerse pasar por para encajar y, así, pasar –de nuevo– inadvertidos en el contexto de recepción. El cambio de círculo supone para María un cambio de frontera y de identidad que la obliga, una vez identificada por los agentes encubiertos, a interpretar un papel si quiere sobrevivir¹³. En la novela, la policía la conduce al sótano de un pub para hacerle algunas preguntas y pedirle un

¹³ *Yo soy frontera* es un sugerente ensayo autoetnográfico de Shahram Khosravi en torno a los procesos

pasaporte que la protagonista no lleva encima. Desconocedora todavía de lo que pronto descubrirá –su automática conversión en el otro sospechoso, la transformación de su estatus y de su identidad con el cambio de círculo–, la joven trata de superar su desasosiego amparándose en algo que no la salvará, en la medida en que ese círculo la ha despojado de su *bios*: los derechos que la preceden y la conciencia de habitar un país democrático y civilizado. Las preguntas estallan rápidamente en la boca de los agentes, unas preguntas que María intenta responder de la mejor manera posible, consciente de que cada error gramatical, cada fallo en la entonación y cada desliz de su acento la comprometen por cuanto de su interpretación depende su supervivencia: “De dónde dices que eres, volvió a preguntarme [...]. Contesté. No te creo, dijo, sé reconocer los acentos, y tu cara. Tu acento me dice que eres de un poco más abajo” (2018: 94)¹⁴. El juego entre lo que los autores de *Passing lines* denominan “discernible and non-discernible signs of identity” (2005: 17) es aquí fundamental, pues del dominio que de esas marcas de identidad se lleve a cabo durante la representación depende que esta se tome como verdadera o se descubra como lo que realmente es, una interpretación. El idioma junto a categorías visiblemente inscritas en el cuerpo de María como el género o la raza se presentan en la inspección a la que la someten los agentes de policía como barreras de obligada superación que son, sin embargo, imposibles de vencer para la joven. De ahí que, desconcertada y ya atemorizada por las posibles consecuencias de su otredad, a María solo le quede jurar y perjurar ser de donde dice ser. Los agentes no la creen, pero dejan finalmente que se marche bajo amenaza de deportación en caso de volver a transitar por el espacio público sin pasaporte.

La reflexión posterior de la protagonista a propósito de la escena que acabamos de referir es enormemente significativa, pues muestra la radical conversión de la joven en un sujeto racializado:

migratorios, los regímenes fronterizos y el estado de “refugiosidad”. A la hora de abordar los múltiples controles a los que es sometido el viajero “ilegal”, el autor presta especial atención a esa representación a la que acabamos de hacer referencia, una representación en la que lo corporal se torna protagonista, pues, en palabras del propio Khosravi, “el comportamiento del cuerpo es la parte central del ritual”, ya que es él el que “puede traicionarte y los guardias fronterizos pueden reconocer las señales deladoras de inmediato” (2021: 122).

¹⁴ Para los autores de *Passing lines*, la historia que física y verbalmente se ve forzado a contar el inmigrante para pasar desapercibido es la contrapartida de los dispositivos de control desplegados por los aparatos de Estado, encargados de señalar, delimitar e identificar al otro: “The immigrant’s attempts to go unchecked and unnoticed, to be seen as not particularly worthy of being seen or, alternatively, as worthy of being seen only as a proper citizen or potential citizen, is the counterpart of governmentally supported attempts to monitor, question, identify, and «know» those who enter, or would enter, and stay, or would stay, in the country. Passport controls, border checks, interviews, interdiction, detainment, «secondary inspection», profiling, and other tactics have served to establish or determine identities, to draw out «confessions» of who one is” (2005: 5).

¿De veras parecía tan sureña?, ¿de veras se notaba de un vistazo el cargo de miseria que llevaba a cuestas? Gitanita, dijeron. Yo creía que no era muy diferente de cualquier mujer europea y resultó que ese par de agentes enseguida me distinguió en mitad del bullicio de la mañana, gitanita, como si encima de mí titilara un rótulo con mi edad, mi peso, mi altura, mi origen racial, mi nivel de peligrosidad. (Gutiérrez 2018: 96)

María se creía protegida porque se creía blanca, y no es consciente de la existencia de otra blancura más blanca o superior hasta la redada, es decir que es en el momento de la redada cuando se da cuenta de pertenecer a una sociedad cuya comunidad de blancos la excluye por no ser del todo blanca, pero cuya comunidad de excluidos (la gente de su barrio) también la rechaza, esta vez por no ser del todo oscura. Así, María se encuentra entre dos aguas, sujeta a una doble exclusión, “mujercita blanca pero no tan blanca, sureñita oscura pero no tan oscura” (2018: 207). Si el cuerpo es el receptáculo de las violencias del sistema lo es en tanto en cuanto en él están inscritas y son visibles nuestras señas de identidad; como si, en efecto, portáramos ese rótulo al que apunta María con información sobre nuestra edad, altura, peso y, sobre todo, género y origen racial, los dos elementos que van a marcar en mayor medida nuestro nivel de peligrosidad, pero también de vulnerabilidad. Solo hasta ciertos límites es transformable nuestra apariencia: podemos cambiar nuestros ropajes, nuestra forma de andar y nuestra manera de interactuar; sin embargo, nuestros rasgos y nuestro color de piel se mantendrán ingobernables. En el cuerpo de María están cifrados los signos que la alejan del cuerpo normalizado de los incluidos, pero también de los excluidos, los signos que hacen de ella encarnación del cuerpo-otro amenazante en cualesquiera de los anillos –mujer demasiado blanca o, por el contrario, demasiado oscura–, lo que no revela sino la centralidad en *Cabezas cortadas* de la intersección de género, raza e inmigración.

María es un personaje que llega a Londres con unas expectativas que jamás se cumplen. Su desclasamiento o proletarización en el extranjero es radical: de nada sirven los títulos, las aptitudes ni el esfuerzo. La meritocracia es un engaño, y es el rencor que la constatación de esta realidad le provoca el que la empuja a emprender una lucha de clases individual cuando conoce a Julie, una analista de finanzas que no tarda en enamorarse de la joven y de la que esta se aprovechará para intentar acceder a la vida burguesa a la que cree (y quiere) pertenecer. La relación entre ambas se presenta desde el principio como una relación de poder en la que las desventajas de María (la edad, la clase social y el origen) hacen de ella la “doncella frente a su señora” (2018: 156). Lo más interesante de esta relación es, sin embargo, que María subraya con Julie sus rasgos más periféricos: la pobreza y la marginalidad asociadas a su color de piel. María es el “capricho” de Julie, la “niña pobre y periférica”, exótica, analfabeta y desvalida que necesita del cuidado de la

otra para sobrevivir (2018: 149). Ante la superioridad de clase de Julie, María hace de la sexualidad un acto de apropiación cultural y, sobre todo, social. En otras palabras: en la práctica sexual encuentra María el modo de equilibrar la balanza de poder y, a la vez, de sujetar a Julie. Es precisamente en el sexo en donde la racialización de la protagonista aparece de nuevo, así como los cambios de identidad asociados a la percepción que de nosotros tiene el otro según el contexto (o, en este caso, el círculo), porque el cuerpo de María es blanco, es mestizo o es negro según quien lo mire:

Me asombro al ver su carne europea junto a mi piel oscura. A su lado soy una niña mestiza, niña piesnegros, niña argelina que proviene de una tribu adonde no llegaron el progreso, la sanidad, el detergente. Paradoja: en el barrio *halal* soy de nácar para los poetas que hablan de mí en sus *qasidas*, pero con Julie soy peluda y negra. De niña, en el viejo país, a mis padres les encantaba mi blancura, en la playa me calafateaban de crema protectora (2018: 165).

La globalización y el multiculturalismo propios de la presente era –parece sugerirnos *Cabezas cortadas*– han complicado en extremo la identificación del enemigo en la lucha de clases, en la medida en que los dos polos tradicionales parecen difuminarse cuando uno mismo se convierte, a la vez que en sujeto oprimido, en el enemigo de otro grupo o clase social, tal como le ocurre a María en el barrio en el que vive por ser blanca y por ser mujer. Pero la marginalidad de María no es, finalmente, sino la marginalidad de la pobreza. María no tiene dinero, único salvavidas en cualquiera sea la frontera, de ahí que concluya que “no es la edad, no es la raza, no es el idioma ni el origen. Al fin lo que nos diferencia a Julie y a mí es el dinero, quiero decir, el Dinero” (2018: 184). Porque el papel de la miseria material es fundamental en la exclusión y un rico es, independientemente de su edad, de su raza y de su origen, un rico y, por tanto, un explotador y no un explotado, un opresor y no un oprimido¹⁵.

BREVES CONCLUSIONES

El paradigma inmunitario de Esposito nos permite hacer una lectura de *PornoBurka* y de *Cabezas cortadas* que pone sobre la mesa las formas en que la aparición del otro se

¹⁵ Son básicas en esta exclusión las condiciones materiales, o lo que Juan Carlos Rodríguez denomina en “Literatura, moda y erotismo I” la “miseria material”, y es que, como sostiene el propio Rodríguez en dicho artículo, “una mujer rica en N.Y. está siempre sublimada como rica, al igual que un «moro» rico en Marbella no es un moro sino un rico: «moros» son sólo los de las pateras. Del mismo modo habría que hablar por supuesto de los deportistas negros del baloncesto americano o de las estrellas de color de Hollywood. Sin embargo, una puertorriqueña pobre en N.Y. [...] será siempre una hispana, explotada y dominada” (2005: 20), es decir, será siempre el otro, al contrario que el “moro” rico en Marbella.

concibe peligrosa por cuanto supone la ruptura de la comunidad y de lo que hasta el momento era considerado “normal” en ella. El miedo al conflicto, al contagio o al daño, pero también a la pérdida de la identidad, de los valores o del trabajo convierten, activada la inmunización, la alteridad en amenaza de la que es necesario protegerse para salvaguardar lo uno, que es lo propio.

En *Tristes trópicos*, Claude Lévi-Strauss diferencia las sociedades que practican la “antropofagia” de las que practican la “antropoemia” como método de exclusión del elemento amenazante. La antropofagia ve en la asimilación la forma de neutralizar el peligro, mientras que la antropoemia actúa expulsando de la comunidad (vomitando¹⁶) ese peligro (1988: 441). Estos dos procesos son, en realidad, los vistos a propósito de las novelas analizadas. Ante la aparición del burka por las calles del Raval, se ponen en funcionamiento estrategias de absorción de la diferencia: igual que mediante la vacunación se inyecta en el cuerpo una pequeña dosis del virus al que se pretende vencer, la inmunización del cuerpo social se lleva a cabo introduciendo en él una muestra de la diferencia no para conocerla, sino para controlarla y finalmente incorporarla una vez arrancada su radical heterogeneidad. Las barreras inmunitarias de *Cabezas cortadas* funcionan, por otro lado, identificando los cuerpos indeseables que, habiendo penetrado en la comunidad, ponen en peligro la seguridad nacional. A esta identificación le sigue un proceso de expulsión de ese cuerpo-otro, ya sea mediante la deportación o el aislamiento temporal (cuando no definitivo) en centros de internamiento de extranjeros.

Para hablar de relatos recientes que haciendo uso de los recursos propios de la distopía y/o de la narración posapocalíptica tematizan las complejíssimas relaciones entre identidad, comunidad y alteridad, Jaume Peris Blanes ha acuñado el término de “ficciones inmunitarias” (2018). En estas ficciones inmunitarias la inmunización comunitaria se produce, tal y como lo señala Esposito, tras la aparición de una otredad amenazante que es necesario eliminar mediante la violencia para mantener íntegra y a salvo la comunidad. Los relatos del contagio que echan mano de la figura del zombi son, como nos dice Peris Blanes, paradigmáticos de este tipo de ficciones. Ahora bien, ¿cómo operan exactamente estas ficciones inmunitarias? Llevando hasta sus últimas consecuencias los procesos inherentes a la lógica inmunitaria, estos relatos “potencian y dan apoyatura visual a los miedos sociales en torno a los excluidos, legitimando emocionalmente, de esa forma, estrategias de segregación, políticas de separación y discriminación y, en general, una respuesta violenta frente a la población que habita ese vacío social” (2018: 18-19), es decir, frente a la población excluida de lo comunitario. En otras palabras, las ficciones inmunitarias mayoritarias funcionan, básicamente, naturalizando y legitimando la vio-

16 Tal y como nos lo indica el propio Lévi-Strauss, el término “antropoemia” viene del griego *emeín*, que significa ‘vomitar’ (1988: 441).

lencia de tipo inmunitario.

¿Transitan las novelas de Vasallo y de Gutiérrez por los mismos caminos que las narrativas de Peris Blanes? No. Es más, creo que ambas se posicionan en el polo opuesto, que están dialogando con este tipo de ficciones desde un punto de vista ideológico radicalmente contrario. ¿Por qué? Porque lo que hacen *PornoBurka* y *Cabezas cortadas* es precisamente desnaturalizar la violencia mediante la tematización del funcionamiento de la lógica inmunitaria, esquivar la trampa de la legitimación de los procesos comunitarios de inmunización para proponer una mirada crítica frente a esos procesos. No hay que olvidar que ambos textos –por supuesto que cada uno a su manera y a través de recursos bien distintos– se construyen narrativamente desde el punto de vista de los excluidos, esto es, desde el punto de vista de quienes sufren (o pueden sufrir), de una manera o de otra, en un grado o en otro, esas violencias. Ninguno de los personajes de *PornoBurka* está exento de caer al otro lado de la línea que separa el nosotros del vosotros: se trata de charnegos, de homosexuales, de supuestos inmigrantes latinoamericanos y de sujetos racializados. La María de *Cabezas cortadas* es, por su parte, todo un hallazgo: ella es perseguida e interrogada por la noche debido a su condición social/racial, pero está a salvo de esas mismas violencias cuando transita por su barrio, lo cual no evita, y ahí está la clave, que se erija constantemente como personificación de la alteridad en cualquiera de los círculos que componen la metrópoli en la que vive. La ambivalencia es constante en ambas novelas como ambivalente y compleja es sin duda la cuestión identitaria.

No sabemos si es posible pensar una comunidad sin exclusión; si puede fundarse un nosotros sin fronteras ni alambradas; una identidad comunitaria que vea en la diferencia un beneficio y no una amenaza y que, como tal, ni asimile ni integre, sino que, al contrario, respete y acepte bajo los principios universales de la (bien entendida) igualdad y la (bien entendida) democracia. Sin equidistancias. Sin relativismos. Lamentablemente, en un mundo como el nuestro, que no es sino un mundo basado en el Estado nación y en el beneficio de unos pocos a costa de muchos, esto está lejos de ser imaginable. No obstante, tal vez el primer paso para romper con esa aparente imposibilidad sea detenernos, como nuestras dos novelas lo hacen, en el funcionamiento real del orden que nos gobierna, que es detenernos en observar el reverso de la comunidad, el lugar en donde anidan, en última instancia, las contradicciones y falacias de la lógica del multiculturalismo actual.

BIBLIOGRAFÍA

- Ali, Zahra (2020). "Introducción". Ali, Zahra (ed.). *Feminismo e islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*. Madrid: Clave intelectual: 11-28.
- Agamben, Giorgio (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.
- Bardan, Margot (2020). "Feminismo islámico: ¿qué significa?". Ali, Zahra (ed.). *Feminismo e islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*. Madrid: Clave intelectual: 49-62.
- Barlas, Asma (2020). "Mujeres musulmanas y opresión: leer la liberación a partir del Corán". Ali, Zahra (ed.). *Feminismo e islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*. Madrid: Clave intelectual: 79-102.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós.
- Derrida, Jacques (2014). *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*. Valencia: Pre-Textos.
- El Hachmi, Najat (2019). *Siempre han hablado por nosotras*. Barcelona: Destino.
- Epps, Brad, Keja Valens y Bill Johnson González (2005). *Passing Lines. Sexuality and Immigration*. Harvard University Press.
- Esposito, Roberto (2005). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto. "Inmunidad, comunidad, biopolítica". *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía política* 1 (2012a): págs. 101-114.
- Esposito, Roberto (2012b). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Garcés, Marina (2013). *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra.
- Gutiérrez, Pablo (2018). *Cabezas cortadas*. Barcelona: Seix Barral.
- Hamido Yahia, Mimunt (2021). *No nos taparán. Islam, velo, patriarcado*. Madrid: Akal.
- Khosravi, Shahram (2021). *Yo soy frontera. Autoetnografía de un viajero ilegal*. Barcelona: Virus Editorial.
- Lamrabet, Asma (2020). "Entre el rechazo del esencialismo y la reforma radical del pensamiento musulmán". Ali, Zahra (ed.). *Feminismo e islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*. Madrid: Clave intelectual: 63-77.
- Lévi-Strauss, Claude (1988). *Tristes trópicos*. Madrid: Paidós.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Madrid: Paidós.
- Peris Blanes, Jaume. "Ficciones inmunitarias. Sobre la lógica de la inmunidad en la cultura contemporánea". *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research* 183 (2018): 1-32.

- Rodríguez, Juan Carlos. "Literatura, moda y erotismo: el deseo (parte 1)". *Revista Laberinto* 18 (2005): 13-22.
- Schmitt, Carl (1991). *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid: Alianza.
- Vasallo, Brigitte (2013). *PornoBurka. Desventuras del Raval y otras f(r)icciones contemporáneas*. Cardedeu: Ediciones Cautivas.