

La amenaza en casa: La islamofobia y el pensamiento de Oriana Fallaci en sus libros *La rabbia e l'orgoglio*, *La Forza della Ragione* y *Oriana Fallaci Intervista Oriana Fallaci*.¹

The menace at home: Islamophobia and Oriana Fallaci's thought in her books *La rabbia e l'orgoglio*, *La Forza della Ragione*, and *Oriana Fallaci Intervista*

Esteban Sánchez Solano
Universidad de Costa Rica, Costa Rica
esteban.sanchez_s@ucr.ac.cr
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5602-9641>

Recibido: 13/ 03/ 2024
Aceptado: 09/ 12/ 2024

Resumen

Las maneras de expresar la animadversión hacia el islam en el mundo occidental se han desplegado de muchas maneras, siendo los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos los que llevaron a otro nivel su formulación, aunque su raíz precede los atentados. Se generó una justificación y legitimidad de despotricar ante cualquier expresión que estuviera relacionada con el islam en tanto creencia religiosa y cultura. El presente artículo tiene como objetivo analizar tres obras en particular de la periodista y ensayista italiana Oriana Fallaci (1929-2006), tituladas *La rabbia e l'orgoglio*, *La Forza della Ragione* y *Oriana Fallaci Intervista Oriana Fallaci*. Dicha autora se convirtió en una de las voces que

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto inscrito en la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica, titulado *El "racismo cultural" como ideología política: la islamofobia en el mundo contemporáneo (1980-2020)*, no. 024-C2-001. Agradezco los comentarios y observaciones a este trabajo de los doctores Ricardo Martínez Esquivel y Carlos Sandoval García, así como a los dictaminadores de la Revista *PACTUM*. Huelga decir que cualquier error u omisión son responsabilidad del autor.

desarrolló con más preeminencia el discurso islamóforo tras los atentados de 2001, estableciendo por escrito todos los temores y recelos del mundo occidental hacia el islam en cualquiera de sus expresiones religiosas y culturales.

Palabras clave: islamofobia, Oriana Fallaci, racismo, terrorismo, migraciones

Abstract

Expressions of animosity toward Islam in the Western world have been manifested in numerous ways, much more intensively since the attacks of September 11, 2001, which took formulations in the United States to another level, though the roots of the phenomenon predate those events. One result was that any rant against features of Islam as a religious belief or as a culture were widely justified and legitimized. The objective of this article is to analyze three publications by the Italian journalist and essayist Oriana Fallaci (1929-2006) –*La rabbia e l'orgoglio*, *La Forza della Ragione*, and *Oriana Fallaci Intervista Oriana Fallaci*– who emerged as one of the voices that developed the Islamophobic discourse with greater preeminence after the 2001 attacks, as she set down in her writings all the fears and misgivings of the Western world toward islam in any of its religious.

Keywords: islamophobia, Oriana Fallaci, racism, terrorism, migrations

Introducción

Las polémicas respecto a la “compatibilidad” de las culturas en un espacio de convivencia compartido se ha tornado en algo constante en el mundo global. Pese al discurso inclusivo que espacios como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y otro tipo de escenarios de corte cultural fomentan, por ejemplo, el de la *Alianza de las Civilizaciones* en Europa, con el fin de encontrar un equilibrio en la dinámica cotidiana de diversas culturas, la fuerza del argumento de la “incompatibilidad de las culturas” gana terreno con mayor facilidad. Hay un aspecto que lo enmarca: la idea de la amenaza como catalizador de la incompatibilidad entre culturas.

En efecto, la amenaza, real o ficticia, provoca que los individuos construyan toda una serie de “explicaciones” que impiden que diversas culturas logren encontrar un escenario social en el que puedan tener una interacción cotidiana. Esa amenaza, canalizada por el miedo a perder su modo de vida, alimenta un

imaginario que resalta la tensión social cuando diversas culturas se ven “forzadas” a convivir en un mismo ambiente social. La manera de reproducir esas amenazas, desde el lenguaje, varía. La prensa, las redes sociales, el cine, y en general la producción cultural, ofrecen diversas opciones para ello. Aunque también existe otra manera de hacerlo: la producción ensayística e intelectual.

Esto es visible cuando una autora se convierte en el articulador de esos miedos desde un discurso que se postula como intelectual. En el caso que compete aquí, Oriana Fallaci es un claro ejemplo de ello. Fallaci tuvo una vida pública muy activa desde su juventud y llegó a tener un gran reconocimiento en Italia, su país de origen, e incluso alcanzó notoriedad más allá del país de la bota.

Tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington, perpetrados por *Al-Qaida*,² Fallaci dedicó sus últimos años de vida a atacar sistemáticamente al islam desde su producción ensayística. Sus libros, tres en particular, *La rabbia e l'orgoglio*, *La Forza della Ragione* y *Oriana Fallaci Intervista Oriana Fallaci*, publicados entre el 2002 y el 2004, se convirtieron en *best sellers* y fueron traducidos a diversos idiomas de manera inmediata. Estas tres obras fueron de las más recurrentemente utilizadas como fuente de legitimidad en los círculos islamóforos con pretensiones intelectuales, para hacer una crítica al islam y su “amenaza real” para Occidente. Aunque en esa época existían otros autores que despoticaban respecto al islam y, en términos generales, hacia cualquier creencia religiosa, desde posturas científicas y académicas —por ejemplo, Richard Dawkins (1941), Sam Harris (1967) o Christopher Hitchens (1949-2011)—,³ Fallaci, sin pretender una postura científica como los autores citados, centraba sus ataques exclusivamente en el islam.

Dentro de los ataques que la autora realiza en contra del islam, sobresalen dos aspectos. El primero de ellos es que Fallaci conforma sus argumentos a partir de la incompatibilidad cultural del islam frente a Occidente; en este sentido, su universo ideológico se nutrió del lenguaje popularizado en la década de 1990, en el que se proponía a los nuevos enemigos del mundo occidental, particularmente el islam. El segundo aspecto busca defender los valores occidentales ante los embates de la “islamización” que, según ella, estaba ocurriendo en ese momento.

Así, Fallaci recurrió a un discurso encendedor de polémica que se salía de un cierto consenso de respeto a las culturas a partir de su diversidad, algo que venía

² *Al-Qaida* se puede traducir como “la base”. A partir de 2003, el grupo se autodenominó *Qa'idat al-jihad* (base de la jihad). La *jihad* fue utilizada como soporte ideológico del grupo, enfatizando el carácter defensivo de esta, justificando así apelar al terrorismo como forma de enfrentar a Occidente, al ser considerado este enemigo del islam.

³ Dawkins, Harris y Hitchens planteaban en todo momento su discusión en tanto los peligros para la humanidad de seguir utilizando las creencias religiosas como si estuviesen en el mismo nivel de la racionalidad del pensamiento científico. No obstante, Dawkins ha sido el que de forma mucho más explícita ha considerado al islam como una amenaza para la humanidad. En 2024, declaró en una entrevista que se declaraba “cristiano cultural” y crítico del ascenso de la presencia islámica en Europa (LBC, 2024).

incomodando a sectores políticos e intelectuales que buscaban poner en tela de juicio el multiculturalismo predominante desde la década de 1980. Cuando el islam se convirtió en el fermento ideológico de la intolerancia frente al multiculturalismo, Fallaci fue una autora insigne que logró posicionar su narrativa virulenta contra las “amenazas” de Occidente, siendo el islam la amenaza universal.

El siguiente artículo tiene como propósito ahondar en estos dos aspectos propuestos por Fallaci en los libros mencionados anteriormente, para desmenuzar su discurso islamófobo y la manera en que el islam se convirtió en el catalizador propuesto por ella para argumentar la amenaza que Occidente tenía “en casa” con la presencia masiva de comunidades musulmanas. Antes de dar paso a este análisis, se propone hacer una discusión respecto al concepto de islamofobia y la expresión social de este fenómeno, para luego adentrarse en la manera en que Fallaci cae en esa categoría, así como una pequeña sinopsis de su vida y de su gran peso dentro del mundo intelectual y público en Occidente.

Islamofobia: La “justificación” de la aversión al islam

Tras los atentados de 2001 en Nueva York y Washington, perpetrados por *Al-Qaida*, que además fueron llevados a cabo usando la defensa del islam como mampara, se convirtió en algo recurrente hablar abiertamente en contra de esta religión. Esto tuvo como efecto inmediato un grado de sospecha y animadversión hacia las comunidades musulmanas, particularmente en Estados Unidos y en Europa. Se llegó a un momento histórico en el que criticar al islam prácticamente era asumido como algo aceptable en la palestra pública sin ningún tipo de miramientos. La verbalización del islam como mal, a partir de los ataques terroristas, no dejaba dudas de que la amenaza era “real” (Halevi, 2015, p. 44).

La perplejidad de lo acontecido con los atentados de 2001 ofrecía un escaparate de todas las expresiones antiislámicas. Estas presentaban no sólo una actitud hostil hacia esta religión, sino que incluso se llegaba a plantear que había una maldad intrínseca en el islam, y los terroristas que llevaron a cabo los atentados simplemente la estaban poniendo en ejecución. Con esto, la discusión en torno al islam sobrepasaba los espacios académicos y se tornaba como una discusión pública con tintes globales, en donde esta creencia debía ser limitada en su reproducción cotidiana. La guerra contra el terror propuesta por Estados Unidos fue el corolario ideológico de esta formulación. En ella, el mundo era integrado al discurso hegemónico, de origen estadounidense, en el cual, lejos de resolver lo complejo del proceso, insertaba un elemento emocional que se revestía de “política” y, más bien, enfatizaba con mayor ahínco el supuesto terror que venía del islam. (Noor, 2012, p. 76). La construcción geopolítica de esta formulación se nutría de anticomunistas, quienes entraron a una faceta de mayor

influencia política con el ascenso del neoconservadurismo anclado en el Partido Republicano con la elección presidencial de George W. Bush en Estados Unidos (2001-2009) (Kepel, 2004, pp. 55-62).

Tras la Guerra Fría, Estados Unidos, pese a su discurso triunfalista, proclamaba que Occidente debía seguir defendiéndose de aquellos que cuestionaban la primacía del universo liberal y democrático. Una de las fuentes principales de este cuestionamiento vino de un antiguo aliado estadounidense de la década de 1980 en su lucha contra el comunismo: Osama bin Laden.

Este magnate de origen saudí —quien perdió su nacionalidad en 1994— propuso la guerra a muerte contra la presencia estadounidense en territorios de predominio musulmán. Bin Laden era uno de los conectores esenciales de los estadounidenses, paquistaníes y saudíes en Afganistán contra la presencia soviética, aunque no se tiene evidencia de que haya sido entrenado por la CIA.

Tras la caída comunista en Afganistán, bin Laden buscó mayor protagonismo militar en Arabia Saudita y trató de influir en la monarquía saudí al momento de darse la invasión de Iraq a Kuwait en 1990 para participar en defensa del segundo, en el que esgrimía una narrativa islamista⁴ a sus acciones. Los saudíes declinaron la oferta de bin Laden y apoyaron directamente a Estados Unidos para emprender lo que se llegó a denominar como la Operación Tormenta del Desierto. Así, bin Laden, quien había fundado *Al-Qaida* en 1987, observó el vínculo saudí con Estados Unidos como algo que traicionaba los valores del islam, aunque el punto de discordia es el desplazamiento que sufrió en sus pretensiones de ser un actor militar clave en la región. A raíz de esto, se enemistó con la monarquía saudí, se fue del país en 1991 y se instaló inmediatamente en Sudán. Ahí vino el giro ideológico y militar de bin Laden contra los musulmanes que estaban opuestos a sus posturas y de la influencia de potencias occidentales en países islámicos (Kepel, 2003, pp. 454-494; Rashid, 2003, pp. 71-76; Setas Vélchez, 2014, pp. 1-30).

De esta manera, la amenaza comunista, reinstalada de forma agresiva en la narrativa de Ronald Reagan en la década de 1980, y que se nutría de autores de la década de 1970 —como Zbigniew Brzezinski (1928-2017), quien llevó a una postura ideológica de una intransigencia total para derrotar sin miramientos

⁴ Se entiende como islamismo los movimientos que han generado una respuesta política militante al desafío del islam en la modernidad. El colonialismo sufrido por diversas sociedades islámicas generó un impulso a este fenómeno sociopolítico a partir del siglo XX. Luz Gómez (2018) señala que esa debe ser la definición restrictiva de islamismo, para no confundir la politización del islam —desde la cual se plantea el establecimiento de un Estado cuya base es el islam— con las prácticas religiosas *stricto sensu*. Asimismo, el islamismo tiene diversas corrientes que abogan por una gama de métodos para alcanzar el poder político, algunos de ellos han utilizado la política partidista como parte de movimientos de emancipación política, mientras que otros han abogado por acciones violentas para alcanzar sus fines.

al comunismo—, rápidamente se comenzó a utilizar en referencia al islam, este último representado por bin Laden y su organización *Al-Qaida*. El islam entonces tomaba ahora el puesto de la mayor amenaza para el mundo occidental liberal democrático en el ocaso de la Guerra Fría (Gordon, 2007, pp. 53-66; Zeraoui, 2008, capítulos 1, 3 y 4).

Bajo estas circunstancias, las referencias hacia el islam venían por la expansión que el islamismo había tenido más allá de los países islámicos y que provocaba toda una gama de miedos en el mundo occidental. Esto ocurría no sólo por las estrategias asumidas por el islamismo, sino también por su expansión global. A diferencia del universo comunista, el islamismo no tenía fronteras establecidas donde pudiera circunscribirse para atacarlo (Kepel, 2004). En este sentido, había una animadversión hacia el islam que se nutría precisamente de esa visibilidad que estaba teniendo el islamismo allende el mundo islámico. De esta manera, islamismo e islam eran vistos como órganos del mismo cuerpo amenazante para Occidente, y esto, según este último, demostraba los fracasos del secularismo en el islam y de los proyectos socialistas árabes durante la Guerra Fría (Marín Guzmán, 2001, pp. 41-51; Kepel, 2003a, pp. 38-81). Así, no se observaba a las corrientes islamistas como parte de un todo diverso que es el islam, sino como su razón de ser que se plasmaba desde la llamada a la *jihad*, entendida esta última por diversas corrientes del islamismo, como la lucha armada para alcanzar los fines políticos, y que alcanzó una pretensión global para finales del siglo XX (Gómez, 2018, capítulo 4).

El islam, entonces, con esta visión que se tenía por la *jihad*, canalizaba todos los horrores que supuestamente tenía que enfrentar el mundo occidental, y provocaba una justificación más que evidente para despoticar contra esta religión. En otras palabras, se particularizaba la identificación del mal y, además, se describía con detalle sus características malévolas. Ilan Halevi (2015), por ejemplo, señala que el islam, para Occidente, tenía una doble cara maligna: la primera sería el islamismo como expresión del mal, siempre señalada desde los medios de comunicación; la segunda, el islam en tanto religión, que era un mal en sí mismo.

Ante esto, el mundo académico e intelectual trató de explicar el porqué de esta manera de ver al islam como el “mal compartido” por la comunidad internacional. En efecto, se empezó a cuestionar esta forma de plantear la descripción del islam, ya que establecía una serie de parámetros unilaterales para representar su naturaleza como creencia religiosa y sus connotaciones culturales en entornos sociales ajenos a sociedades musulmanas donde ya tenía una mayor presencia demográfica, aunque aún minoritaria en su conjunto. La palabra que comenzó a utilizarse ampliamente a partir de la década de 1990 para retratar a aquellos que abiertamente criticaban al islam como un mal en sí mismo fue la de islamofobia.

El uso de este término parecía inequívoco. Se refería supuestamente a una aversión hacia el islam como religión, a sus prácticas y su reproducción en contextos donde era una minoría ya visible, por ejemplo, en Europa y América del Norte —particularmente en Estados Unidos y Canadá—. Las investigaciones

referidas a este fenómeno fueron observando que había algo más en juego, ya que no se concentraba en una aversión a lo religioso exclusivamente.

El concepto, como bien señala Fernando Bravo López (2012), ha tenido un recorrido azaroso. Se podría sintetizar en dos grandes líneas de pensamiento respecto a la forma en que se comenzó a reproducir el concepto de islamofobia. La primera plantea que la islamofobia expresa la animadversión hacia las religiones en un contexto de predominio de sociedades secularizadas, las cuales, supuestamente, han logrado crearle fronteras más o menos precisas a las religiones en el ámbito público. Sin embargo, aquellos que despotrican contra las religiones, y observan un peligro global en ellas, se centran sobre todo en el islam.⁵ La segunda línea de pensamiento, por su parte, subraya que dentro de la islamofobia, de igual manera como el antisemitismo moderno, se articula su aversión a la alteridad más allá de lo cultural e incluso racializan el fenómeno apostando por una lectura *racial-culturalista* de la amenaza que significa ese *otro* que se resiste supuestamente a adaptarse a la sociedad de acogida (2012).⁶

Sirin Adlbi Sibai (2022) va más lejos aún y sostiene que la islamofobia, pese a que el uso del concepto se extiende a finales de la década de 1990, debería entenderse como un concepto completamente vinculado a la colonialidad que engloba las prácticas de dominación. De esta manera, Adlbi Sibai subraya que es necesario tener una mirada histórica más enfocada en la larga duración para encontrar la construcción de la animadversión al islam y, en este caso, el colonialismo europeo, incrustado en la modernidad, debe establecerse como su origen.

Los procesos migratorios suscitados en el mundo global contemporáneo han engendrado los miedos de los chovinistas que, ante la presencia de poblaciones de universos culturales pensados como ajenos de la cultura nacional, les achacan directamente el origen de los males y de la desarticulación social. Así, plantean una supuesta incompatibilidad de la convivencia entre las sociedades occidentales y el islam que se denota absurda, teniendo en cuenta que los procesos migratorios producto de la globalización han hecho, desde hace ya décadas, que migrantes de pueblos de mayoría musulmana tengan una presencia más que visible en Europa (Zeraoui y Marín Guzmán, 2006; Martín Muñoz y Grosfoguel, 2012), así como

⁵ La crítica hacia otras religiones se ubica más en contextos particulares, pero sin recurrir a una connotación global de amenaza, por ejemplo, el pentecostalismo evangélico en América Latina.

⁶ El primer lugar en el que se utilizó islamofobia en tanto concepto, como lo señala Bravo López (2012), fue en el informe publicado por *The Runnymede Trust, think tank* británico, que discute sobre el tema de la necesidad de la igualdad racial (racial, en tanto el uso del término *race* en inglés). Dicho informe establecía una relación directa entre la islamofobia y la discriminación racial. Su publicación provocó que el concepto de islamofobia ganara terreno en la palestra tanto pública como académica para retratar a aquello que se veía como una discriminación en contra de los musulmanes. El informe fue clave para aquellos que pretendían tener un utillaje conceptual válido que les permitiera analizar la aversión abierta hacia el islam en sociedades sobre todo occidentales.

en Estados Unidos y Canadá (Ba-Yunus y Kone, 2006; Bowen, 2015; Ali Shah, 2017). El islam, entre otros, son de los señalados como los amenazantes y, al tener ya varias generaciones en el país, son vistos como el “*extranjero interior*”.⁷ Allí, esa lectura chovinista se nutre de la visión en la larga duración, precisamente para establecer la amenaza como algo más longevo, pero que ahora está en medio de la convivencia cotidiana moderna, que tiene una larga data cuando se analiza desde el orientalismo (Sánchez Solano, 2024, pp.1-34).

De esta manera, cuando ocurre un evento traumático donde están involucrados musulmanes, inmediatamente se formulan argumentos que resuelven desde su narrativa infundada el peligro del islam. Aquí se enfatiza su naturaleza exógena a las sociedades de acogida occidentales. El recurrir a las fuentes de un movimiento social, político o religioso, para sustentar la actuación factual de alguno de estos buscando “validar” esa crítica que se le hace, provoca una lectura rígida y ahistórica, ya que los fenómenos asociados a estos movimientos quedan inmunes a la propia contingencia histórica.⁸ Así sucede, aunque no exclusivamente, con la lectura occidental sobre el islam, y la islamofobia es una expresión de esto.

La islamofobia, entonces, pese a esas diferencias entre las dos líneas de pensamiento señaladas, en tanto su contenido ideológico, asume una naturaleza anómala del islam dentro del espacio social secular. Es decir, cualquiera de sus expresiones se considera en todo momento como externa a los principios básicos que sostienen la convivencia en Occidente. Desde el lente occidental, el islam, y cualquiera de sus expresiones, atentaba contra el mundo liberal democrático. La expansión del islamismo provocó que se politizara todo lo referente al islam y se

⁷ Esta formulación es utilizada por Víctor I. Stoichita (2016, p. 22) en su análisis sobre la imagen de los negros, judíos, musulmanes y gitanos en el arte occidental de los siglos XVI y XVII, como intrusos que se convierten en un pilar para crear la noción del Otro y del Mismo. En este sentido, esa alteridad no llega a ser una anomalía inmediata, sino que se le busca una raíz histórica. Por eso, al momento de hablar contra el islam o cualquier cultura “amenazante”, se le intenta dar una historicidad a su presencia que le da sentido al discurso chovinista contemporáneo. Esto es algo que Edward Said (2003) trabajó profundamente en su texto *Orientalismo*, en el que enfatiza la historicidad de la construcción de la alteridad a partir del concepto de Oriente, donde se incluye el islam. Sin embargo, Said lo vincula con mayor ahínco en el imperialismo decimonónico, mientras que Stoichita lo ubica históricamente desde los albores del mundo moderno.

⁸ Amin Maalouf (1999) explora este fenómeno y subraya la manera en que Occidente construye sus percepciones del otro para enfatizar (de manera histórica y mítica) su propio origen, a partir del islam como objeto de análisis. Maalouf también analiza allí el impacto que esto provocó en el mundo islámico, respecto a la construcción identitaria que permeó ampliamente los nacionalismos que se constituyeron a partir del tipo de relación colonial ocasionada por la llegada de los franceses a Egipto en 1798 y lo que significó eso para el *Dar al-islam*. Sobre la evolución del nacionalismo en el mundo islámico, y la manera en que esto permeó el devenir de los proyectos de Estado-Nación, véase a de Bellaigue (2017, pp. 201-289).

asumió a esta religión como algo monolítico, ya señalado, por ejemplo, en la década de 1990, entre otros, por John Esposito (1995) en su análisis respecto a la manera en que se construyó al islam como amenaza. Esposito planteaba en aquel momento que la amenaza del terrorismo o el fundamentalismo religioso violento no venían exclusivamente del islam, sino que estaba presente en muchas otras religiones, como la cristiana o la budista. No obstante, Occidente centró sus ataques virulentos hacia el islam.

En este punto se enfatizó que la cultura se iba a convertir en un factor esencial de conflicto. La lógica de bloques de la Guerra Fría compartimentaba lo cultural dentro de lo geopolítico, cuya rigidez estrujaba una salida a la lucha entre el mundo capitalista y el comunista. Tras la Guerra Fría, se entraba a un escenario de marasmo social donde la cultura y lo identitario serían los generadores de los conflictos o de sus posibles soluciones, allende los Estados. Así lo plasmó Samuel Huntington (2001, p. 18) en su libro acerca del choque de civilizaciones. Bajo esta perspectiva, Huntington observó que el islam tenía una supuesta “deficiencia cultural” que le impedía abrirse al universo democrático, de esta manera, recurrir a la cultura, en este caso en su expresión civilizatoria islámica, era para enfrentarse a aquello que moldeaba los destinos de la humanidad: Occidente.

Así, siguiendo el argumento de Huntington, si las culturas no se enfrentaban a este universo global predominante, es decir, el mundo occidental, quedaban subordinadas al marco de valores de este último. De ahí que, al darse supuestamente la respuesta desde el islam a partir exclusivamente del islamismo, el terrorismo asociado al islam era visto como algo “natural” de esta religión para hacer frente a su desarticulación social.

Esta lectura del islam hecha por Huntington caló hondo en los albores del siglo XXI, cuando se enfatizaba la supuesta incompatibilidad del mundo islámico con Occidente, la cual se “confirmaba” por la manera en que el islamismo se posicionaba en términos globales. Todos los aportes realizados por el mundo islámico, los cuales fueron utilizados ampliamente por lo que posteriormente se denomina como Occidente, prácticamente desaparecen del discurso de Huntington, para definirlo como algo premoderno (Djebbar, 2001). Así, la lectura geopolítica de la cultura que hacía Huntington, en la que vaticinaba un mundo que no se sostendría por el pacifismo ni por la cooperación, y que tras la Guerra Fría quedaba un vacío en el que las culturas serían las articuladoras de los proyectos políticos (como se citó en Quinn, 2017), se convertía en *vox populi* y se asentó hasta en el mundo de la política. Esto atizó aún más la conflictividad y la aversión hacia el islam desde la palestra pública global.

El *Fin de la Historia* propuesto por Francis Fukuyama (1992), formulación contemporánea a la de Huntington, atizó aún más la idea de la incompatibilidad de las culturas que no pensaban al capitalismo y a la democracia liberal como los únicos caminos a seguir en el devenir de la humanidad. Aunque en su concepción el islam en sí mismo no era una amenaza, este último encontraba dificultad en poder adaptarse a la dinámica liberal de reproducción del poder. Esto provo-

caba entonces que la reacción virulenta del islamismo —catalogada como *fundamentalist revival*, y la única alternativa presentada por el islam— amputara cualquier opción de la implantación del sistema democrático liberal en sociedades islámicas (1992).⁹ En este sentido, la reacción incisiva desde el islamismo, condicionada por la dinámica geopolítica global, daba supuestamente los “alegatos suficientes” a aquellos que despotricaban contra el islam.

A partir de lo anterior, la islamofobia comenzaba a presentar lugares comunes que nutrían su propio universo ideológico, donde la triada *islam-terrorismo (jihadista)-violencia* se convertía en el eje ideológico de cualquier expresión islamófoba. La asiduidad de los atentados en el pleno corazón de Occidente después de 2001 ofrecía la posibilidad de hacer la asociación a partir de la triada señalada más arriba.¹⁰ Ante la perplejidad del mundo occidental a raíz de estos atentados, importaba poco hacer la diferencia entre el terrorismo, el islam y los musulmanes, sino que eran parte de un mismo coctel ideológico; lo cual, según Shlomo Sand (2018), el mundo de la crítica satírica, particularmente en Europa, explotó ampliamente, cubriendo la islamofobia bajo el manto de la libertad de expresión para tocar hilos muy finos y confundir los contenidos de una expresión religiosa con la politización que se hacía de los mismos, sobre todo por la posición en la palestra pública francesa que estos comentarios obtuvieron y su vínculo con sectores políticos y de intelectualidad parisina.¹¹

De esta manera, la islamofobia articulaba una narrativa que, a través de los medios de comunicación, encontraba un sitio dentro de la opinión pública global. En esa narrativa, el islam era visto como un universo estructurado de maldad dispuesto a competirle la hegemonía a Occidente, este último pensado como el eje universal del mundo contemporáneo. Bajo esas circunstancias históricas, la figura de Oriana Fallaci surgió como una fuente de legitimidad del discurso islamófobo. Para encuadrar las formulaciones de Fallaci en su obra ensayística post 2001, es necesario hacer una semblanza de este particular personaje, cuya resonancia trascendió la de su natal Italia.

⁹ La referencia que usa Fukuyama (1992) para discutir lo más cercano a una dinámica al menos electoral estable en el mundo islámico es Irán. Desde la perspectiva del autor, la única civilización o cultura que cuestiona, al menos en esa época, el sistema liberal democrático en el mundo es el islam.

¹⁰ Por poner varios ejemplos: Madrid en 2003, Londres en 2005, la sede de la revista satírica francesa *Charlie Hebdo* en enero de 2015, luego en noviembre de ese mismo año en París, o Niza en 2016.

¹¹ Respecto a los contenidos orientalistas e islamófobos de *Charlie Hebdo*, se recomienda consultar a Pozuelo Andrés (2023). Un caso anterior a *Charlie Hebdo*, y de gran repercusión global, fue la publicación de las caricaturas sobre el profeta Muhammad en la revista danesa *Jyllands-Posten*, el 30 de setiembre de 2005. La palestra pública fue bombardeada entre defensores y detractores de la publicación, donde el islam y su “tolerancia” se convertía en un tema “legítimo” a discutir.

Fallaci y su trayectoria contestataria

Oriana Fallaci tuvo una vida pública muy activa desde su juventud. Participó, siendo adolescente, en el grupo armado antifascista *Giustizia e Libertà* durante la segunda guerra mundial.¹² Tras la experiencia traumática de la guerra, en la década de 1950 comenzó una carrera de periodismo, la cual le generó nuevos rumbos en su vida profesional y personal. Desde el inicio de su periplo periodístico buscó establecer su labor desde un ámbito más allá del carácter informativo de la época. Para la década de 1960, su labor periodística tuvo un giro considerable. Se dedicó a ser corresponsal en diversos países como Vietnam o México, por ejemplo. Ya en ese decenio, sus dotes literarios relucieron con la publicación de *Penelope alla guerra (Penélope en la guerra)*, publicada en 1962.

Entre 1960 y 1980, tras su prestigio ganado en el ámbito periodístico, tuvo la oportunidad de ser una periodista dedicada a realizar entrevistas a personajes de gran envergadura política mundial de la época, entre ellos se pueden mencionar a Henry Kissinger, Lech Walesa, el Ayatollah Khomeini, Yassir Arafat, Golda Meir o Indira Gandhi. Asimismo, su producción literaria y ensayística siguió en ascenso. Sus trabajos fueran traducidos a diversos idiomas, lo que le permitió ganar un gran reconocimiento en muchos países.

Su posicionamiento político estuvo muy marcado por la experiencia vivida durante la Segunda Guerra Mundial, particularmente con su perspectiva antifascista, aunque nunca llegó a tener la pretensión de entrar activamente en la política. Sin embargo, su postura estuvo lejos de ser simpatizante de los movimientos revolucionarios de izquierda de las décadas desde 1960 hasta 1980. Al contrario, fue bastante crítica con estos; aunque nunca llegó a identificarse directamente con movimientos de derecha, al menos no antes de la década de 1980. Para estos últimos, sin embargo, Fallaci sí llegó a convertirse en una de sus fuentes principales para despoticar contra el islam en los albores del siglo XXI.

Desde el espectro estadounidense, donde tuvo gran repercusión su producción ensayística y periodística, se le veía desde un ángulo liberal típico del mundo anglosajón. Además, se mostró como una de las abanderadas del feminismo en Italia desde la década de 1960,¹³ lugar en que se veía fortalecida por su posición

¹² Su padre, Edoardo Fallaci, era miembro de este grupo de la resistencia antifascista italiana. Este fue, además, capturado y torturado por los nazis, algo que obviamente marcó la postura de Fallaci el resto de su vida. La labor de Oriana Fallaci en *Giustizia e Libertà* era transportar municiones y acompañar en la travesía a prisioneros británicos y estadounidenses que escapaban de los nazis con el fin de arribar a territorios controlados por los aliados. Su participación tuvo lugar entre 1943 y 1945. Por esa labor se le entregó un certificado al valor, por parte del ejército italiano, a raíz de lo realizado durante la guerra tras haber finalizado el conflicto.

¹³ Toda la información sobre su vida personal y pública se ha extraído de Aricò (2010), quien se dedica a profundizar sobre. Existe otro trabajo sobre su vida y obra, el cual ha

ganada a partir de la labor periodística. Sumado a ello, fue una acérrima defensora del aborto en una sociedad como la italiana, la cual se caracterizaba por una férrea oposición a esta práctica en aquella época por el papel central que el catolicismo tiene en aquel país. En 1975 llegó a publicar el libro *Lettera a un bambino mai nato*, donde hizo su alegato en favor del aborto. El libro fue rápidamente traducido a varios idiomas, además sufrió el rechazo de los círculos católicos italianos.

Respecto a sus dotes periodísticas, sus entrevistas a los grandes personajes demostraron ampliamente su posicionamiento político y generó una dinámica siempre confrontativa con aquellos que entrevistaba.¹⁴ En efecto, el periodismo de Fallaci siempre se movió en la discusión de los temas donde ponía en la palestra, con carácter siempre polémico, elementos que marcaban directamente sus intereses intelectuales, políticos o estéticos (Aricò, 2010, p. 66). Por ello, su periodismo iba más allá de informar, pues más bien buscaba discutir y polemizar. Por ejemplo, a Henry Kissinger le cuestionó directamente respecto a la verdadera utilidad de la intervención estadounidense llevada a cabo por Lyndon B. Johnson en Vietnam desde la década de 1960; al Ayatollah Khomeini, la máxima figura de la revolución islámica de Irán, le objetó el porqué de la reclusión que sufrieron las mujeres tras el triunfo de la revolución iraní en 1978 (Fallaci, 2011).

Al ser diagnosticada con cáncer a inicios de la década de 1990, sus apariciones públicas fueron más intermitentes, incluso a finales de dicho decenio prácticamente desapareció del foco público y se centró en hacerle frente la enfermedad (Aricò, 2010, pp. 227-231). Su prestigio, sin embargo, se mantenía intacto, ya que su producción tenía una circulación significativa, puesto que sus textos fueron traducidos a diversos idiomas como inglés, alemán, ruso, español o francés. Al momento de darse los atentados del 11 de septiembre de 2001, Fallaci dio un paso al frente y, con una actividad pública mucho más pronunciada a través de sus argumentos intempestivos, se dedicó el resto de su vida (murió en el 2006) a hablar sin tapujos de la amenaza que, según ella, tenía el mundo occidental para ese momento: el islam.

Efectivamente, Fallaci retomó la polémica periodística y, tras transmitir buena parte de sus ideas a través de periódicos de gran circulación, rápidamente reinició su producción ensayística. Los textos en los cuales concentró sus ataques al islam son tres: *La rabbia e l'orgoglio* (2002), *La Forza della Ragione* (2004a) y *Oriana Fallaci Intervista Oriana Fallaci* (2004b).

tenido una gran recepción, escrito por Cristina de Stefano (2017) titulado *Oriana Fallaci: The Journalist, the Agitator, the Legend*; no obstante, ha sido imposible, al momento de redactar este trabajo, tener acceso al libro, más allá de las reseñas que existen sobre este.

¹⁴ Es necesario acotar que la reproducción por escrito de las entrevistas pretende dar esa idea de enfrentamiento, sin saber si estas pudieron haber tenido ese matiz a la hora de hacerlas.

Estos tres textos tuvieron una recepción considerable, dado el carácter polémico con el que exponía la autora sus ideas. En sus páginas buscó establecer los problemas para el mundo occidental de abrir las puertas a aquellos grupos que demostraban un desprecio por los valores de las sociedades occidentales. Estos libros, cabe acotar, están lejos de ofrecer respuestas ante los fenómenos que estaban sucediendo en torno a las amenazas para el mundo occidental. No obstante, el despotricar contra el islam en sus páginas ofreció una formulación “intelectual” que nutrió lo que para ese momento ya se etiquetaba como islamofobia.

Para hacer el análisis de las tres obras, se parte del siguiente punto de vista metodológico. En primera instancia, se identificó en los textos la construcción ideológica que hace Fallaci del islam. La autora establece una lectura del islam a partir del contexto post atentados 2001. Se logró identificar que Fallaci analizaba el fenómeno desde una perspectiva *évènementielle*, es decir, eventos que son considerados de una relevancia a partir de la inmediatez de su reproducción social. Luego, para moldear su formulación con una serie de explicaciones socio-culturales, establece “verdades históricas” que supuestamente funcionaban como explicativas de la naturaleza amenazante del islam.

A partir de estas consideraciones metodológicas señaladas, la siguiente sección tiene por objetivo diseccionar la postura de Fallaci y su ataque virulento hacia el islam. De esta manera, se podrá generar la discusión de lo que significaba para autores como Fallaci la presencia del islam en la propia realidad cotidiana del mundo occidental y el peligro que, desde su perspectiva, representaba para sociedades que asumían una postura laica y secular de la vida pública dentro de un sistema liberal democrático.

El islam como amenaza: La cultura como vector del miedo

Fallaci es enfática en señalar los parámetros a partir de los cuales lee el peligro que significa el islam para Occidente: lo equipara a otros fenómenos que han sido una amenaza y recurre a su experiencia personal para subrayar el mal que significa su presencia. En este último aspecto, la argumentación de la autora se mueve desde una identificación dicotómica que hace incompatible los valores que propugna y las fuerzas “malignas” que identifica como aberrantes, las cuales, según ella, ponen en peligro al mundo occidental (Bravo López, 2012, p. 277). Así, Fallaci une intencionalmente su experiencia personal con su propuesta “analítica”.

En el libro *Oriana Fallaci entrevista Oriana Fallaci* (2004b), la autora genera un diálogo consigo misma, forjando preguntas y respondiéndolas a la par. De esta manera, la lógica entrevistador-entrevistado —siendo ella ambos personajes— le permite utilizar todas las licencias para establecer sus argumentos sin tapujos y, además, formulándolos dentro de un marco de referencia civilizatorio

que define dónde están los contornos culturales, los cuales permiten identificar la raíz del mal para Occidente. En dicha obra, Fallaci afirma que

Nessuno può negare che in Europa e soprattutto in Italia il Male venga presentato con due pesi e due misure. Nessuno può negare che pei nemici dell'Occidente i nostri media avanzino sempre qualche giustificazione. Nessuno può negare che le nequizie islamiche siano sempre accompagnate da qualche silenzio o da qualche ma, qualche però. E la risposta al mio interrogativo è proprio il cancro incurabile del nuovo nazifascismo, del nuovo bolscevismo, del nuovo collaborazionismo.... [Nadie puede negar que en Europa y, sobre todo en Italia, el mal se presenta con una doble moral. Nadie puede negar que los enemigos de occidente y nuestros medios de comunicación impulsan cualquier justificación. Nadie puede negar que las inmoralidades islámicas sean siempre acompañadas de cualquier silencio o de cualquiera, de cualquiera entonces. Y la respuesta a mi pregunta es justamente al cáncer incurable del nuevo nazifascismo, del nuevo bolchevismo, del nuevo colaboracionismo] (Fallaci, 2004b, p. 12).

La cita es elocuente sobre el derrotero sociológico desde donde inserta la autora al islam. Este último forma parte de aquellas amenazas como las que tuvo que enfrentar Europa (la que ella defiende) durante el siglo XX y que describe como cánceres, entre ellos el nazifascismo, el bolchevismo o el colaboracionismo.¹⁵ Pero, además, les coloca a estos últimos el prefijo *neo*, de esta manera, subraya que son fenómenos perpetrados para asaltar la vida democrática en Occidente. A la par de ellos, desde su perspectiva, está el islam. Así, el islam condensa, desde la lectura de Fallaci, una cosmovisión que no ofrece nada para el mundo occidental en términos culturales, algo recurrente en el pensamiento occidental desde la época tardomedieval. A partir del siglo XIX, la postura europea en este respecto se afianza aún más, tras el irrupimiento de Europa que sobrepasa los logros alcanzados por el mundo islámico —en ciencia, artes, arquitectura, literatura, entre otros—, reflejado en el imperialismo del viejo continente sobre territorios de predominio musulmán en el Medio Oriente y África del Norte.

Esta postura del nulo aporte del islam al mundo, desde lo cultural hasta lo científico, e incluso a partir de una postura crítica respecto a la organización política, lo sintetizó Ernest Renan (1883) en su texto *L'islamisme et la science*, cuando señala que Cualquier persona un poco instruida de las cosas de nuestro tiempo ve claramente la inferioridad de los países musulmanes, la decadencia de los Estados gobernados por el islam, la nulidad intelectual de las razas que tienen únicamente de esta religión su cultura y su educación. En este sentido, lo propuesto por Fallaci recurre a un discurso ya establecido, el cual enfatiza una

¹⁵ Con colaboracionismo hace alusión a aquellos que cooperaron con el fascismo mientras este último era el hegemónico en Italia. Asimismo, se refiere a aquellos que entraron a una relación directa con los alemanes tras la invasión de estos últimos a territorio italiano en 1943, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial.

visión negativa del islam y su inferioridad, en tanto civilización, respecto de Europa.¹⁶

Otro elemento para tomar en cuenta aquí es que la autora italiana no construye la amenaza del islam al mundo occidental desde una perspectiva abstracta. Es decir, equipararlo a otro tipo de posturas —las cuales no son definidas por ella a partir de su propia naturaleza, sino por su amenaza hacia el Occidente democrático—, conlleva a establecer que el islam está ejerciendo toda una gama de actos con el fin de articular un modelo de vida contrario a los valores que ella defiende, vinculados estos últimos a Occidente. Se podrían formular las siguientes preguntas: ¿qué serían el nazifacismo, el bolchevismo y el colaboracionismo?, ¿corrientes de pensamiento, organizaciones políticas, un marco de ideas?, ¿cómo se reproducen socialmente?, ¿por qué ubicar en una misma argumentación estos fenómenos tan diferentes entre sí y respecto al islam? Fallaci no responde a ninguna de estas interrogantes, por lo que inserta de manera arbitraria en su visión diversos fenómenos sin caracterizarlos. Sumado a esto, coloca al islam en el mismo nivel que aquellos, sin enfatizar las diferencias entre las anteriores y una religión que también es un modo de vida (Marín Guzmán, 1986), si se considera la manera en que las relaciones sociales han sido impregnadas por los que la profesan.

En este punto es claro que, para Fallaci, cualquier expresión de esa religión escapa de ser considerada como algo que ofrezca una alternativa en la sociedad o que pueda integrarse a la dinámica social cotidiana. Aquí es donde ella hace un vínculo directo entre los actos cometidos por los musulmanes y las repercusiones, negativas desde su lente occidental, a las sociedades contemporáneas.

Tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 y ante la efervescencia de la reproducción de posturas islamófobas desde los medios de comunicación, la crítica acérrima a cualquier expresión islámica, social o cultural, ganó terreno en la

¹⁶ Si se hace un recuento histórico de esta perspectiva, se puede observar que existía ya una amplia tradición que reproducía esta concepción sobre el islam desde el lente cristiano europeo y que llegó también a otros ámbitos donde lo religioso compartía con posturas más seculares o laicas. Por ejemplo, un espacio asociativo, como la masonería, la cual formó parte de la expresión cultural que entró con la expansión imperialista decimonónica europea en territorios de predominio musulmán, reproducía también una concepción completamente negativa del islam, retratado como destructor de las ciencias, las artes y el mundo civilizado (Anderson et Desaguliers, 1855). Entre algunos de los autores que dan cuenta de este carácter longevo de la concepción negativa hacia el islam, desde la perspectiva occidental, están los ya citados Edward Said y Fernando Bravo López. También en estas concepciones había ciertos matices en algunos autores anteriores al siglo XIX que observaban aspectos positivos del islam, pero siempre bajo un lente de superioridad del mundo europeo occidental. John Tolan (2018), por ejemplo, analiza este proceso a partir de la construcción del imaginario sobre Muhammad en la cultura europea cristiana desde la Edad Media, a partir de la cual se canalizan miedos y a la vez admiración —esta última en menor medida—, que se ven reproducidos posteriormente en el Orientalismo y en la islamofobia.

opinión pública mundial. Allí se vertían afirmaciones donde citar el nombre de Osama bin Laden, líder de *Al-Qaida*, se hacía para establecer una asociación directa entre el islam y los actos terroristas. Dichos actos no eran propuestos como algo inventado por bin Laden, sino que era algo intrínseco al espíritu del islam, y se recurría a supuestas explicaciones históricas para sustentarlo. Fallaci formó parte de ese universo crítico de autores, como el español Antonio Elorza, el estadounidense Robert B. Spencer¹⁷ (Bravo López, 2012, pp. 253-263 y 291-314) o el reconocido escritor francés Michel Houellebecq¹⁸ (Sand, 2018, pp. 206-219), quienes formulaban ataques al islam de forma sistemática, por ejemplo, sobre su concepción de liderazgo. Al discutir la naturaleza de este último, Fallaci plantea:

Tutte le rivoluzioni [sic] dell'Islam sono incominciate grazie agli Imam nelle moschee. La Rivoluzione [sic] Iraniana incominciò grazie agli Imam nelle moschee, non nelle università come oggi si vuol far credere. Dietro ciascun terrorista islamico c'è un Imam e io vi ricordo che Khomeini era un Imam, che i leader dell'Iran erano Imam. Ve lo ricordo e affermo che nove Imam su dieci sono Guide Spirituali del terrorismo. [Todas las revoluciones del islam son iniciadas gracias al imam en la mezquita. La revolución iraní comenzó gracias al imam de la mezquita, no en la universidad como hoy se quiere hacer creer. Detrás de cada terrorista islámico hay un imam y yo les recuerdo que Khomeini era un imam, que los líderes de Irán eran imames. Les recuerdo y afirmo que nueve imames de diez son guías espirituales del terrorismo] (Fallaci, 2002, p. 32).

El vínculo entre religión y terrorismo es, como se puede observar, directo en el argumento de Fallaci. Para esta autora, los imames, sin hacer distinción entre las dos grandes corrientes del islam, sunnismo y shi'ismo, respecto al carácter del liderazgo religioso que han desarrollado, son gestores de acciones que llevan a la violencia, en este caso expresadas a través del terrorismo. Es particular el vínculo que hace Fallaci entre revolución y terrorismo. En el mismo argumento pone a ambos fenómenos juntos que, además, se integran a su explicación de la “naturaleza violenta” del islam. En este sentido, la religión islámica no podría recurrir a otra manifestación más que al estímulo a los actos terroristas, los cuales, según la autora italiana, son una derivación directa del mensaje religioso que los imames transmiten a sus feligreses. De esta manera, desde el lente de Fallaci, la religión permea completamente la producción social en el mundo islámico, por lo que no ofrece nada a la humanidad, sino solo destrucción y violencia.

¹⁷ Oriana Fallaci describe a Robert B. Spencer como “My comrade-in-arms, my pal, my buddy” [mi compañero en armas, mi colega, mi amigo] (Jihad Watch, sf). Recibió el apoyo de David Horowitz, otro reconocido islamófobo estadounidense.

¹⁸ Michel Houellebecq, en su obra de ficción *Soumission* (2015), relata una elección presidencial en Francia en el año 2022, donde triunfa un candidato musulmán que, aunque moderado, va transformando la sociedad a una islámica

Esta concepción negativa sobre la revolución como fenómeno histórico lo enfatiza a partir de una lectura crítica hacia la izquierda que defiende, en los albores del siglo XXI, la tolerancia hacia grupos sociales atacados solo por su pertenencia a una creencia religiosa. Por ello, en *La rabbia e l'orgoglio*, reclama a la izquierda política defender al islam, si las religiones son contrarias a los proyectos revolucionarios, por ello señala en este texto:

[...] sempre a proposito di chi nella cosiddetta sinistra finge di ignorarla o dimenticarla: non le rammenta nessuno le sante parole di Lenin «La religione è l'oppio dei popoli»? Non ne tiene conto nessuno del fatto che tutti i paesi islamici sono vittimed'un regime teocratico, che gratta gratta tutti sono copie o aspiranti copie dell'Afghanistan e dell'Iran? [Siempre sobre aquellos de la llamada izquierda que finge ignorarla u olvidarla: ¿Nadie recuerda las santas palabras de Lenin “La religión es el opio de los pueblos”? ¿Nadie toma en cuenta el hecho de que todos los países islámicos son víctimas de un régimen teocrático, o acaso todos son copias o aspirantes a ser copias de Afganistán e Irán?] (Fallaci, 2002, p. 118).

De esta forma subrayaba Fallaci lo que para ella era la ceguera de los movimientos revolucionarios de la izquierda: defender cualquier proyecto social o político que podía parecer revolucionario y transformador.¹⁹ Fallaci acusaba, ya desde la década de 1970, a la izquierda de ser partidaria de la revolución islámica de Irán y le parecía reduccionista definir a alguien contrario a este movimiento político como fascista. Desde su perspectiva, Khomeini, Robespierre o Lenin formaban parte de aquellos que iban en contra de los pueblos (Fallaci, 2011, p. 177).²⁰

Su argumento, sin embargo, tiene un matiz que se debe acotar. Si la revolución no lograba nada más que represión y muerte, entonces no se diferenciaba en nada de cualquier dictadura de derecha o de ultraderecha —esta última enfatizando las fascistas— ocurridas en el pasado. Por lo tanto, para Fallaci (2011), cuando contextualiza en *Interviews with History* la pertinencia de la entrevista a Khomeini y la naturaleza de la revolución iraní, plantea que “[...] once again, we were being shown that revolution is a lie which only ever brings about a change of tyrants, a trick that we've been worshipping for two centuries, because we're intellectually lazy or cowardly or timid” [...una vez más, está siendo mostrado que la revolución es una mentira la cual sólo ocasiona un cambio de

¹⁹ Respecto a la recepción de la izquierda de los proyectos revolucionarios en el mundo islámico, Beukes (2020) lo analiza a partir de la figura de Michel Foucault y su relación con la revolución islámica de Irán.

²⁰ En esa lista incluye también a Estados Unidos y Vietnam del Sur durante la Guerra de Vietnam, cuando criticó en ese mismo recuento a aquellos que atentaban contra la libertad de los pueblos y justificaban las masacres. Esta lista tan amorfa de la autora era para enfatizar la crítica al autoritarismo, que lo asociaba a la aparición de la revolución en occidente.

tiranos, un truco que hemos estado adorando por dos siglos, porque somos intelectualmente flojos o cobardes o tímidos] (p. 178). Si se considera el argumento esgrimido en esta cita, se puede señalar que su postura casi treinta años después no había cambiado, y más bien la refuerza con los acontecimientos relacionados con los atentados de 2001 y la referencia directa que hace de los imames, en particular con el caso del Ayatollah Khomeini, respecto a que son la guía espiritual de los terroristas.

Esta concepción negativa hacia el islam es alimentada también por Fallaci a la hora de discutir sobre las contribuciones de las civilizaciones y, en este caso, el nulo aporte del mundo islámico para la humanidad desde esta lectura civilizatoria. En *La rabbia et l'orgoglio* (2002), Fallaci señala el cuestionamiento que le hacen sus críticos sobre los supuestos aportes del islam que ella debería considerar, como el cero y *Las mil y una noches*. Fallaci responde, a partir de señalar la ignorancia de aquellos que la interpelan, que el cero había sido desarrollado en India y no en el mundo islámico;²¹ y respecto a *Las mil y una noches*, este relato no entra, desde su lente, en la literatura universal como aquella reproducida en la antigüedad grecorromana o latina medieval.²²

A la par de estos argumentos esgrimidos por Fallaci, respecto a la relación entre el terrorismo y el islam, y de los nulos aportes de la civilización islámica a la humanidad, existe en esta autora una animadversión que sobrepasa una apreciación inmediatista. En realidad, la amenaza del islam se torna virulenta en el lenguaje de Fallaci y, además, con la intención de enfrentarse a Occidente. No es sólo una supuesta incompatibilidad entre ambos mundos —que hace recordar el argumento huntingtoniano del choque de civilizaciones—, sino que además el islam tiene, desde la perspectiva de Fallaci, una afrenta directa contra Occidente. La autora pone en un plano civilizatorio esta incompatibilidad, la cual llega a un extremo de buscar conscientemente el choque. De esta manera, las acciones que acontecen entre el islam y Occidente van más allá de ser actos antojadizos, sino que tienen un carácter premeditado.

Este último punto es elocuente desde la mirada de Fallaci, ya que las acciones cometidas desde el universo islámico —vinculadas siempre al terrorismo o a la violencia— tienen un trasfondo moral que las origina. Por ello, la autora, en *La Forza de la ragione* (2004a) señala de forma directa cuál es la supuesta raíz del problema.

²¹ El cero fue utilizado por varias civilizaciones (babilonios o mayas, por ejemplo), pero su valor posicional se desarrolló en la civilización india.

²² Cabe acotar que el mundo islámico no asume las *Mil y una noches* como una literatura plenamente islámica. Su popularidad vino por la recopilación de relatos realizada por diversos autores europeos a partir del siglo XVIII, estos últimos de diversos orígenes, que generaron una fascinación por Oriente como categoría cultural y antropológica. Sobre los relatos de las *Mil y una noches* y su contextualización en el mundo islámico, véase a Samsó (2006).

En efecto, la autora discute en el prefacio, a partir de una crítica hacia la postura kantiana de la paz perpetua, que no se puede determinar que la presencia de lo republicano como orden político es suficiente para alcanzar la paz como marco de regulación de las relaciones políticas. En este aspecto vuelve a atacar los desenfrenos de la Revolución francesa que provocaron guerras civiles en Europa. Por eso, esas guerras, que serían un resultado de este proceso, muestran los excesos de postulados que distorsionan el universo racional al cual hay que recurrir para el orden social que parte de una concepción civilizatoria en concreto. La lista de los excesos a partir de ahí son amplios en la descripción de Fallaci. Lo interesante aquí es que al final de ese argumento invita a pensar “infine alla guerra civile (moralmente una guerra civile) che i servi dell'Islam hanno promosso e attualmente conducono contro l'Occidente”. [por último, en la guerra civil —moralmente una guerra civil— que los siervos del islam han promovido y actualmente conducen contra Occidente] (Fallaci, 2004a, p. 9).

En el argumento de Fallaci, el islam es una fuente de confrontación hacia Occidente, por el desprecio que el mundo islámico enfatiza ante los valores occidentales. En este sentido, cualquier expresión posible de confrontación va a ser utilizado para llegar a ese escenario. Así, Fallaci no escatima en señalar la incoherencia desde las posturas más débiles de Occidente de permitir la presencia de culturas que no se integran al universo social que las acoge. En este sentido, el argumento *fallaciano* se torna a la vez xenófobo, ya que con la presencia de las comunidades musulmanas que pululan en Europa provocan una convivencia forzada de “culturas incompatibles”. Así, la afrenta al mundo occidental no se da solamente desde los actos terroristas, la máxima expresión de esa confrontación, sino que llega hasta la vida cotidiana. Esta última, para Fallaci, presenta otro elemento nefasto para Occidente: la reproducción de los musulmanes.

En efecto, el crecimiento demográfico de las comunidades musulmanas, cuya condición “extranjera” es más que explotada en el discurso de esta autora, se convierte en una desventaja para Occidente. Fallaci sostiene que la “alta fertilidad” dentro de las comunidades musulmanas en Europa sencillamente llevan al traste de mantener a la población europea autóctona como el soporte demográfico propio.²³ De esta manera, el islam inundará los espacios culturales que comenzarán a tener prácticas foráneas que impiden sostener lo que caracterizaba al universo cultural europeo. Aquí Fallaci recurre a una frase que dice haberla tomado prestada de Francia cuando tienen que enfrentar el mismo “problema” con la alta densidad de población musulmana: “Si riproducono come topi” [Se reproducen como ratas] (Fallaci, 2004a, p. 26).

La asociación racial que hace Fallaci demuestra el vínculo directo que la autora encuentra entre raza y cultura, típica de la formulación científicista del

²³ Para plantear esta idea, a partir de frases rimbombantes que hicieran ruido moral, recurrió a la formulación de que Europa estaba a las puertas de convertirse en *Eurabia*, en una colonia del islam (Fallaci, 2004a).

siglo XIX, cuya herencia es muy anterior a dicha época, pero que intentó plasmarse desde un discurso racionalista científico en ese siglo. Asimismo, ante ese panorama, la cultura entonces sería un fiel reflejo de las condiciones demográficas de una población que, además, desde la perspectiva *fallaciana*, condicionan la forma en que las instituciones políticas y económicas pueden definir el carácter cultural de una sociedad.

Así, entonces, la cultura, con ese tinte “demográfico” que le da Fallaci a su explicación, es un espacio en el que se dirime la diferencia civilizatoria, cuya consecuencia puede ser llegar a escenarios donde se distorsionen completamente los valores considerados admisibles. La presencia del mercado *Halal*,²⁴ por ejemplo, es una viva expresión para Fallaci de la rendición del mundo occidental hacia esos valores exógenos, esto debido a que parte de los rituales se insertan en una sociedad que los tolera, pero que a la vez es recriminada por criticar su práctica (Fallaci, 2002).

Estos planos de discordancia entre Occidente y el islam provocan en Fallaci una indignación porque el primero se rinde ante el segundo bajo la carátula del respeto a las civilizaciones. Con ello, esta autora ve injerencias de corte universalistas en decisiones que se deben basar, desde su perspectiva, en motivaciones plenamente culturales autóctonas o, en su defecto, nacionales. Por ello, Fallaci critica abiertamente el espíritu conciliador de cualquier institución que pasa por encima el criterio, válido desde su perspectiva, de la incompatibilidad cultural, en tanto lo plantea en su producción ensayística. La ONU, por ejemplo, sería una institución de este tipo, con un discurso universalista, pero incongruente ante las realidades nacionales de la incompatibilidad cultural. A este ente internacional lo denomina como una “institución filoislámica” (2004a, p. 14), que les permite a aquellas que desprecian los valores de Occidente demostrarlos en cualquier espacio público.

El islam, entonces, se convierte en el discurso de Fallaci en un invasor que distorsiona las formas básicas de convivencia social, esta última, además, con pocas posibilidades de arremeter contra esa amenaza invasora desde la cultura. En este punto, Fallaci apoya directamente su argumento en la manera como el islamismo radical articula su discurso islamista con una pretensión de tintes globales. Así, según Fallaci, la respuesta condescendiente e hipócrita desde un Occidente que se rinde ante estas posturas simplemente queda sin respuesta ante lo que decía Osama bin Laden cuando planteaba que el mundo debía convertirse al

²⁴ *Halal* significa en árabe “permitido”, se refiere específicamente a las cosas que son permitidas practicar y que está formulado en el Corán. Su contraparte en árabe es *Haram*, que se refiere a las cosas prohibidas. El uso de *Halal* se ha enfatizado sobre todo en términos de los rituales gastronómicos dentro del islam. Por la presencia masiva de musulmanes en países que no tienen una base islámica, estos rituales y toda su dinámica cultural han sido vistos como “problemáticos” (particularmente en Europa), permitiendo a los islamófobos poner en entredicho la presencia de poblaciones que siguen rituales contrarios a los valores occidentales (al-Jallad, 2008; Romero Campoy, 2021).

islam, aunque, desde la concepción *fallaciana*, eso conllevara provocar masacres. Esto era sólo la punta de lanza, porque el mundo islámico, en términos generales, según Fallaci (2002), reproduce la misma postura en cualquier escenario social en el que era mayoritario.

Ante un escenario así, desde la perspectiva de Fallaci, el mundo occidental no puede enfrentarse de otra manera, sino postulando una crítica acérrima, sin tapujos, a aquello que amenaza su propia existencia. De este modo, esta autora italiana asume una especie de función social e intelectual de verter en el espacio público aquello que otros no se atreven ante la amenaza de ser considerados racistas o xenófobos. Así, Fallaci, tras ganar un estatus por sus logros periodísticos desde la década de 1950, se enfrenta a una posible censura y encuentra el camino, desde la incorrección política plasmada en una producción ensayística, para abrirse camino y arremeter abiertamente ante la presencia del islam como amenaza para Europa, pero también para el mundo.

Conclusiones

Oriana Fallaci fue un personaje del siglo XX que vertió sus concepciones sobre diversos fenómenos a lo largo de su vida. Rompió cualquier forma consensuada dentro del espacio público. A partir de esta forma de posicionarse, no escatimó en criticar abiertamente diversas prácticas culturales que incluso rayaban en el irrespeto. En este sentido, su carácter polemista fue una marca evidente de su quehacer desde el periodismo, que lo trasladó a la producción ensayística y literaria que realizó.

El islam fue uno de los principales “enemigos de Occidente” que recibieron sus ataques. En efecto, cualquier expresión cultural que desenajara en el mundo occidental defendido por Fallaci fue objeto de crítica acérrima por parte de esta autora italiana. Su discurso virulento contra el islam, concentrado en sus tres últimas obras publicadas en vida en los albores del siglo XXI, y analizadas en este trabajo, vertía una animadversión que se alimentaba con la presencia de comunidades musulmanas en tierras europeas, incluso estas últimas ganando terreno desde el punto de vista demográfico.

A partir de esta preocupación por la presencia del islam en tierras europeas, Fallaci despoticó en las páginas de sus libros con afirmaciones que no pretendían entrar en un debate cultural o político, sino en la denuncia ante lo que ella percibía como una amenaza para Occidente. De esta manera, esta autora encontró en la palabra escrita la forma de canalizar los miedos que se construían ante la presencia del islam en universos sociales supuestamente incompatibles con la cultura occidental. Partiendo de este criterio, Fallaci asume que los marcos de reproducción social tienen una serie de estructuras que dan al traste en la pretensión de convertirlos como compatibles y menos aún para la convivencia entre los

miembros de esas diversas comunidades. Así, la cultura se entronca con la reproducción social que hace imposible pensar, desde el lente fallaciano, que diversos núcleos culturales puedan subsistir en un solo entorno.

Esta forma de asumir la explicación de la naturaleza de la cultura, hace de Fallaci una autora que, respecto a este elemento explicativo de lo cultural, encuentra absurdo recurrir a razones más estructurales de las transformaciones de los marcos sociales que permean la convivencia en un mundo multicultural. Más bien, para ella los actos culturales son un reflejo mecánico de esas estructuras sociales que se reproducen en la interacción entre los miembros de diversos núcleos culturales. Sus obras reflejaron precisamente esa pretensión, ya que entroncaba su perspectiva polemista con una formulación simplista del carácter amenazante que, desde su perspectiva, encarnaba el islam. De esta manera, las experiencias socioculturales islámicas en sociedades occidentales eran un fiel reflejo de la incompatibilidad de ambas, sin adentrarse en las complejas articulaciones de las comunidades musulmanas en entornos sociales mayoritariamente no islámicos.

Fallaci, entonces, cuando tiene dificultades en complejizar el debate, recurre a formulaciones simplista como que tanto el fascismo, como el bolchevismo y el islam, fenómenos tan dispares entre sí, forman parte de los universos que ponen en peligro el mundo democrático y secular occidentales. No deja de ser llamativo este tipo de asociaciones que hace a la hora de presentar sus argumentos que se sostienen a partir de formulaciones que ni siquiera generan diálogo o debate con otras posturas. Su sentido escritural periodístico le es de gran ayuda para lograrlo.

Esta faceta de Fallaci debe ser entendida más en una perspectiva global de su producción ensayística, así como de su propia experiencia personal, en donde acumuló testimonios, desde un lente periodístico, de grandes fenómenos que fueron permeando su concepción de mundo. Así, sus posturas islamófobas no son un recurso antojadizo de la última etapa de su vida, sino formulaciones que un evento concreto —los atentados de 2001 en Estados Unidos perpetrados por *Al-Qaida*— propició que salieran a la luz. No obstante, ya existía una raíz de esas formulaciones que será necesario analizar con mayor profundidad. Fallaci fue un personaje que en su última etapa de vida canalizó los discursos islamóforos más virulentos, desplazando otras facetas más que llamativas de esta autora italiana.

Bibliografía

- Adlbi Sibai. (2022). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Ciudad de México: Akal.
- Ali Shah, S. A. (2017). *The social construction of Muslim minority groups in Canada*. Tesis de Doctorado en Sociología, Universidad de Saskatchewan.
- Anderson, J. and Desaguliers, J. T. (1855 [1723]). *The Constitutions of the Free-Masons*. New York: W. Leonard and Company.
- Aricò, S. L. (2010 [1998]). *Oriana Fallaci: The Woman and the Myth*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Ba-Yunus, I. and Kone, K. (2006). *Muslims in the United States*. Westport, Connecticut-London: Greenwood Press.
- Beukes, J. (2020). *Foucault in Iran, 1978-1979*. Cape Town: AOSIS.
- Bravo López, F. (2012). *En casa ajena: bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Bellaigue, C. (2017). *The Islamic Enlightenment: The Modern Struggle Between Faith and Reason*. London: Vintage.
- Bowen, P. D. (2015). *A History of Conversion to Islam in the United States. White American Muslims before 1975*. Volume 1. Leiden-Boston: Brill.
- Djebbar, A. (2001). *Une histoire de la science arabe. Introduction à la connaissance du patrimoine scientifique des pays d'Islam. Entretiens avec Jean Rosmorduc*. Paris: Éditions du Seuil.
- Esposito, J. (1995 [1992]). *The Islamic threat: myth or reality?* 2nd edition. Oxford: Oxford University Press.
- Fallaci, O. (2002). *La rabbia et l'orgoglio*. Milano: Rizzoli.
- Fallaci, O. (2004a). *La forza de la ragione*. Milano: Rizzoli.
- Fallaci, O. (2004b). *Oriana Fallaci Intervista Oriana Fallaci*. Segrate: Rizzoli.
- Fallaci, O. (2011). *Interviews with History and Conversations with Power*. New York: Rizzoli.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Gómez, L. (2018). *Entre la sharía y la Yihad: una historia intelectual del islamismo*. Madrid: Catarata.
- Gordon, P. H. (2007). "Can the War on Terror Be Won? How to Fight the Right War". *Foreign Affairs*, 86(6), 53-66.
- Halevi, I. (2015). *Islamophobie et judéophobie. L'effet miroir*. Paris: Éditions Syllepse.
- Houellebecq, M. (2015). *Sumisión*. Anagrama.
- Huntington, S. (2001 [1996]). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós.
- al-Jallad, N. (2008). "The concepts of al-halal and al-haram in the Arab-Muslim culture: a translational and lexicographical study". *Language Design*, 10, 77-86.

- Jihad Watch*. (sf). About Robert Spencer and Staff Writers. <https://jihadwatch.org/about-robert>. Fecha de consulta: 27 de noviembre 2024.
- Kepel, G. (2003a [1991]). *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Kepel, G. (2003). *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard.
- Kepel, G. (2004). *Fitna. Guerra en el corazón del islam*. Barcelona: Paidós.
- LBC. (1 de abril de 2024). *Richar Dawkins: I'm a Cultural Christian* [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=COHgEFUFWyg>
- López Brenes, M. E., Marín Guzmán, F. y Marín Guzmán, R. (2021). *La gastronomía islámica en las tierras árabes: una interpretación histórico-social*. Puntarenas: Editorial de la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica.
- Maalouf, A. (1999 [1998]). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marín Guzmán, R. (1986). *El islam: ideología e historia*. San José: Alma Mater.
- Marín Guzmán, R. (2001). *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo: análisis de casos*. San José: EUCR.
- Martín Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (2012). "Introducción". En G. Martín Muñoz y R. Grosfoguel (eds), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM, pp. 7-10.
- Noor, A. (2012). "Mentir para mantener la preponderancia: cómo el discurso de la guerra contra el terror ha forjado el mundo en el que vivimos". En G. Martín Muñoz y R. Grosfoguel (eds), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM, pp. 75-97.
- Pozuelo Andrés, Y. (2023). *El "Oriente" en Charlie Hebdo. La caricatura como vanguardia del cuestionamiento contemporáneo de la hegemonía "occidental"*. Oviedo: Sapere Aude.
- Quinn. (2017). *An Analysis of Samuel P. Huntington's The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Macat.
- Rashid, A. (2003 [2002]). *Yihad: el auge del islamismo en Asia central*. Barcelona: Ediciones Península.
- Renan, E. (1883). *L'islamisme et la Science*. Paris : Claman Levy éditeur.
- Romero Campoy, D. (2021). "Pluralismo cultural y la cuestión animal: tres casos de conflicto". *Derecho Animal. Forum of Animal Law Studies*, vol. 12, no. 2, pp. 105-129. Disponible en: <https://revistes.uab.cat/da/article/view/v12-n2-romero/560-pdf-es>. Fecha de consulta: 10 de febrero, 2023.
- Said, E. (2003 [1978]). *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Samsó, J. (2006 [1976]). *Las mil y una noches*. Antología. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez Solano, E. (2024). "El "orbe católico" en busca del "Oriente": España, la Santa Sede y su construcción del Oriente como tierras por conquistar/civilizar, siglos XVI y XVII". En: R. Martínez Esquivel y F. Rodríguez Cascante (eds). Prólogo de S. Nagy-Zekmi. *Subjetividades orientalistas: imaginarios*,

- cultura política y religiosidades*, pp. 1-34. Puntarenas: Universidad de Costa Rica, Editorial Sede del Pacífico.
- Sand, S. (2018 [2016]). *The End of the French Intellectual: from Zola to Houellebecq*. London-Brooklyn: Verso Books.
- Setas Vílchez, C. (2014). “¿De qué hablamos cuando hablamos de Al Qaeda?”. *Revista del Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE)*, (4), 1-30.
- de Stefano, C. (2017). *Oriana Fallaci: The Journalist, the Agitator, the Legend*. New York: Other Press.
- Stoichita, V. I. (2016 [2014]). *La imagen del otro. Negros, judíos, musulmanes y gitanos en el arte occidental en los albores de la Edad Moderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Tolan, J. (2018). *Mahomet l'Européen : histoire des représentations du Prophète en Occident*. Paris: Albin Michel.
- Zeraoui, Z. (2008). *Islam y política: los procesos políticos árabes contemporáneos*. México D.F.: TRILLAS-ITESM.
- Zéaraoui, Z. y Marín Guzmán, R. (eds). (2006). *Árabes y musulmanes en Europa: historia y procesos migratorios*. San José: EUCR.