



Hijab: ¿Símbolo de opresión o elemento emancipador?

**Un análisis del movimiento iraní “Miércoles Blancos” desde el feminismo
decolonial**

Tesina de investigación

Licenciatura en Relaciones Internacionales

Estudiante: Miranda Peixer

Tutora: Mariela Cuadro

2021

Resumen

En el marco del debate epistemológico entre positivistas y pospositivistas ocurrido en los años 80 en las Relaciones Internacionales emergió la perspectiva decolonial que cuestionó las epistemologías eurocentristas y permitió, a su vez, la incorporación de nuevos enfoques dentro de la disciplina, señalando que el conocimiento occidental había desplegado una serie de jerarquías epistémicas y lingüísticas que se encargaba de excluir al conocimiento no-occidental.

El encuentro entre los enfoques decoloniales y el feminismo incidió en que el feminismo occidental comenzara a ser criticado como una teoría hegemónica, universal y etnocéntrica que no tomaba en cuenta cuestiones coloniales y raciales. En este escenario, se consolidó la idea de un feminismo decolonial al interior del cual es posible ubicar al feminismo islámico. Este provocó una fuerte reacción tanto a nivel regional como internacional, así como también una confrontación con el discurso occidental desde el cual diversas voces aseguran que no puede hablarse de feminismo e islam al mismo tiempo. Así, el feminismo islámico produjo nuevos cuestionamientos tanto en el campo feminista como en el campo del islam, ampliando la concepción que se tenía de esos conceptos que, hasta el momento, eran presentados como antagónicos.

En esta discusión, el *hijab* se tornó un símbolo controversial y central en el debate de diversos grupos feministas en todo el mundo. Mientras que para la visión occidental, la utilización del *hijab* es una expresión de dominación hacia las mujeres, las visiones decoloniales e islámicas argumentarán que la vestimenta no implica opresión sino que es una decisión propia basada en reflexiones vinculadas a la identidad y a la cultura.

La importancia del *hijab* queda en evidencia en las prohibiciones y reivindicaciones que lo tienen como núcleo del islam/anti-islam, lo cual puede verse reflejado en la historia de Irán: por una parte, el Shah Reza Pahleví y su sucesor (1921-1979) prohibieron su uso con la intención de lograr una imagen moderna y occidental de la sociedad iraní, por otra parte, esta decisión terminó recluyendo a las mujeres al espacio doméstico y privado. En contraposición, la Revolución Islámica de 1979 implementó la obligatoriedad del *hijab* y desplegó un abanico

de nuevas posibilidades en la sociedad. Específicamente, las mujeres comenzaron a ocupar diversos espacios en la esfera pública.

La emergencia del feminismo islámico no implicó que todos los movimientos de mujeres surgidos en Medio Oriente se plegaran a él. En cambio, en la región se reproduce la contradicción señalada más arriba entre feminismo occidental e islámico: se encuentran aquellos que conciben al islam como una forma de emancipación y aquellos que aseguran que el islam colabora con el sistema patriarcal. Entre estos últimos se encuentra el Movimiento *White Wednesdays* (Miércoles Blancos) surgido en Irán en 2017. Siguiendo con la centralidad del *hijab* en este debate, uno de los focos de la crítica de este movimiento es el código de vestimenta de las mujeres iraníes, particularmente la obligatoriedad de su uso, puesto que este es entendido como un reflejo de dominación patriarcal y, por tanto, de opresión de las mujeres.

Teniendo como marco teórico a las distintas teorías feministas, esta tesina se propone analizar los *Tweets* del Movimiento Miércoles Blancos desde una perspectiva decolonial, enfocándonos en los debates en torno a la utilización del *hijab* y las controversias con el feminismo occidental.

Palabras claves: Feminismo Decolonial, Feminismo Occidental, Feminismo Islámico, *Hijab*,

Índice

1. Introducción	5
2. Feminismo en las Relaciones Internacionales	8
2.1 Feminismo Occidental	14
2.2 Feminismo Decolonial.....	16
2.3 Críticas decoloniales al Feminismo Occidental.....	19
2.4 Feminismo Islámico	22
2.5 <i>Hijab</i> : ¿Símbolo de opresión o elemento emancipador?	25
3. Activismo feminista en Irán	28
3.1 La participación de las mujeres en la sociedad iraní: del proyecto <i>modernizador</i> a la actualidad.....	30
4. Debate y análisis: el movimiento Miércoles Blancos	34
4.1 Aproximaciones Metodológicas	34
4.2 Más allá de (<i>des</i>) <i>velarse</i>	36
5. Reflexiones Finales.....	46
6. Referencias Bibliográficas.....	49
7. Anexo 1– Tweets recuperados de la cuenta de Masih Alinejad (@MasihAlinejad), fundadora del Movimiento Miércoles Blancos.....	59
8. Anexo 2- Análisis de <i>hashtags</i> utilizados por la cuenta @MasihAlinejad	61

1. Introducción

El cuarto debate epistemológico entre positivistas y pospositivistas surgido en las Relaciones Internacionales en la década de los 80 permitió la llegada de nuevas perspectivas a la disciplina (Lozano Vázquez, 2016). Estas se diferenciaron de los discursos hegemónicos de Occidente que habían desplegado, históricamente, una serie de jerarquías etno-raciales, de género, epistémicas y lingüísticas (Grosfoguel, 2006). Este debate, acompañado por lo que fue denominado como “giro lingüístico” (Débrix, 2003) posibilitó otros enfoques en las Relaciones Internacionales.

En este contexto, emergieron las perspectivas decoloniales que realizaron críticas a la disciplina por su carácter eurocéntrico y su consiguiente exclusión del conocimiento no-occidental (Fonseca y Jerrems, 2018). Uno de los principales referentes de estas perspectivas fue Aníbal Quijano, quien acuñó y desarrolló el concepto de “colonialidad del poder” (Quijano, 2014) en el marco de suponer que el modelo de poder actual “(i)mplica (...) un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico” (Quijano, 2014: 777). Ya que desde esta posición epistemológica poder y saber se consideran vinculadas, la perspectiva decolonial se propuso también decolonizar el saber. Para nuestra disciplina, esto significa “plantear cuestionamientos a la epistemología y ontología de un marco de conocimiento sobre las relaciones globales de poder que ha sido, mayoritariamente, eurocéntrico” (Fonseca y Jerrems, 2018:42).

En este sentido, es interesante el siguiente análisis de Boaventura de Sousa Santos reflexionando acerca de que la emancipación política de los países no alcanza para dejar de lado condiciones de colonialidad, sino que son las prácticas sociales cotidianas las que ayudan a reproducir nuevas formas de vínculos hegemónicos:

No basta con la emancipación política de un país cualquiera, a priori alcanzable mediante la liberación nacional y la constitución de un pueblo soberano, sino que es necesario, en paralelo, cuestionar y deconstruir el imaginario, el relato, esto es, los conceptos legados por los países colonizadores. Ese imaginario se «dispersa» mediante prácticas sociales

cotidianas, que reproducen una hegemonía cultural que no es fácilmente identificable (Sousa Santos, 2006: 39).

El encuentro entre los enfoques decoloniales y el feminismo generó importantes cambios que permitieron entender la vida de las mujeres desde otras perspectivas. Como consecuencia, el feminismo occidental comenzó a ser caracterizado como liberal, hegemónico, universal y etnocéntrico, y acusado de dejar de lado cuestiones coloniales y raciales (Ballestrin, 2015). En este marco, se articuló la idea de un feminismo decolonial que propició, años más tarde, el surgimiento de un Feminismo Islámico, provocando una fuerte reacción tanto a nivel regional como internacional, así como también una confrontación con el discurso occidental¹. Esta confrontación está ligada a que, desde Occidente, se ha creado de manera histórica la figura del musulmán vinculada a la opresión y violencia sistémica, además de colocar al islam como un sinónimo del sistema patriarcal y al *hijab* como símbolo universal de la subordinación de la mujer musulmana (Adlbi Sibai, 2016). Este último, como símbolo en torno al cual gira el debate mencionado, ocupa en esta tesina un lugar fundamental:

El hiyab es un símbolo polisémico. A veces puede ser utilizado simplemente como índice o diacrítico identitario y otras como un símbolo o gesto político. Puede ser empleado como símbolo de: resistencia contra intervenciones políticas-económicas-militares, contra la islamofobia generizada en sociedades occidentales (Zine, 2006; 2008 en Valcárcel y Rivera de la Fuente, 2014: 150).

Los movimientos de mujeres en Medio Oriente participaron de estas discusiones. Aquí interesan fundamentalmente dos tipos de ellos: aquellos que conciben al islam como una forma de emancipación y que se encuentran bajo la categoría de feminismo decolonial y aquellos que aseguran que el islam colabora con el sistema patriarcal. Entre estos últimos se

¹Ver entrevista a Najat El Hachmi: “El Islam nunca fue feminista y nunca lo será” disponible en: <https://www.elmundo.es/papel/lideres/2019/09/22/5d83a00d21efa074168b45e9.html>

encuentra el Movimiento Miércoles Blancos, surgido en redes sociales² en Irán durante 2017. Uno de los focos de la crítica de este movimiento es el código de vestimenta de las mujeres iraníes, particularmente la obligatoriedad del uso del *hijab*: este es entendido como un reflejo de dominación patriarcal y, por tanto, de opresión de las mujeres.

Como respuesta, desde el feminismo decolonial se indicará que focalizarse solamente en el uso del *hijab* como modo de subordinación de la mujer tiene rasgos occidentales, debido a que intentan reproducir la imagen de una “mujer homogénea” que debe cumplir ciertas condiciones y características para ser considerada moderna y liberada. En este sentido, dirán que, si bien es cierto que las mujeres sufren de forma general una discriminación de género, otros factores como la clase, raza, religión son diferencias que producen, a su vez, particularidades en cada mujer. Esto es justamente lo que analiza la interseccionalidad, que reconocerá que habrá distintas formas de discriminación que interactúan entre sí (Winker y Degele, 2011).

A partir de este marco teórico, la tesina girará en torno a responder si este movimiento iraní que indica que la utilización del *hijab* obligatorio de las mujeres musulmanas es el principal elemento opresor, produce cambios significativos en lo que denominan como patriarcado o si, por el contrario, reproduce el discurso occidental y, por tanto, puede ser considerado como parte del feminismo occidental. Asimismo, el principal objetivo es analizar el discurso de los *tweets* de Miércoles Blancos para determinar a qué tipo de feminismo pertenece y cuáles son sus efectos.

Por su parte, el argumento principal hará hincapié en que el movimiento Miércoles Blancos, analizado desde la perspectiva decolonial, tiene características, bases y teorías del feminismo occidental, cuyos efectos no radican en la eliminación de la posible opresión patriarcal de la mujer iraní, sino en la reproducción de las dicotomías y jerarquías Occidente-Oriente. De esta manera, reduciendo la opresión de la mujer y, por ende, también su posible liberación a un código de vestimenta, Occidente –y particularmente, en este caso, el feminismo occidental- sigue construyendo a la “otredad” como la distinta y peligrosa sin tener en cuenta

² La campaña Miércoles Blancos (sucesora de la iniciativa “My Stealthy Freedom”) surge en redes sociales durante el año 2017, momento en el que Masih Alinejad, una periodista iraní que se encuentra actualmente viviendo en Estados Unidos, publicó en *Facebook* una fotografía propia sin utilizar el *hijab*, convocando a otras mujeres a replicar su acción.

que, en realidad, pueden existir diversos trasfondos culturales. Para este fin se utilizarán metodologías cualitativas: se incluirá análisis bibliográfico y análisis crítico de discurso en el que se seleccionará una determinada cantidad de tweets teniendo en cuenta *hashtags* relevantes. En cuanto a la estructura, el presente trabajo se desarrollará en tres apartados. El primero se centrará en los distintos tipos de feminismo en las Relaciones Internacionales, definiéndose y diferenciándose feminismo occidental, feminismo decolonial y feminismo islámico. Asimismo, se abordarán los debates en torno al cuerpo de las mujeres y la utilización del *hijab* en Irán. El segundo, se centrará en la conformación del activismo feminista en ese país e incluirá un breve repaso sobre las consecuencias socio-político-culturales de la Revolución Blanca en 1963 y la Revolución Islámica de 1979. En el tercer apartado, se presentará la metodología a utilizar y se analizarán tweets de la fundadora del Movimiento Miércoles Blancos colocando la atención en el uso del *hijab* obligatorio desde posturas feministas occidentales y decoloniales. A modo de reflexión final, se retomarán los conceptos analizados y se concluirá sobre los efectos del Movimiento Miércoles Blancos en la sociedad y en las mujeres desde una perspectiva feminista decolonial.

2. Feminismo en las Relaciones Internacionales

Este apartado teórico-conceptual abordará el debate entre las diversas teorías feministas en las Relaciones Internacionales. Es importante aclarar que no puede hablarse de un solo feminismo ya que se encuentran en un constante proceso de reformulación y crítica (Peres Díaz, 2017). Por esta razón, deben tenerse en cuenta las condiciones históricas de su emergencia y consolidación. De esta manera, hablaremos del debate epistemológico y giro lingüístico que dieron lugar a teorías feministas críticas entre las que destacaremos dos: el feminismo occidental y el feminismo decolonial, dentro del cual emergerá, posteriormente, el feminismo islámico contemporáneo. Se desarrollarán, además, conceptos fundamentales para la comprensión y posterior análisis de la investigación.

El cuarto debate epistemológico entre positivistas y pospositivistas surgido en las Relaciones Internacionales en la década de los 80s permitió la llegada de nuevas perspectivas a la disciplina (Lozano Vázquez, 2016) que se diferenciaron de los discursos hegemónicos de

Occidente que habían desplegado, históricamente, una serie de jerarquías etno-raciales, de género, epistémicas y lingüísticas (Grosfoguel, 2006). Este debate implicó posiciones anti-fundacionalistas basadas en un giro en la concepción del lenguaje (Débrix, 2003). El “giro lingüístico” dio espacio a la comprensión de que el lenguaje era importante a la hora de generar conocimiento, entendiendo que los investigadores también se encuentran enmarcados en distintos contextos con condicionantes históricos y culturales (Grecco, 2020:133):

El reflectivismo/pospositivismo pondrá mucha atención analítica al significado intersubjetivo, entendido como el conjunto de significados compartidos entre sujetos, construidos por la interacción cotidiana. De ahí que se enfatice el rol que desempeñan el discurso, los valores, las normas, las ideas, el conocimiento, las reglas, las prácticas culturales, el lenguaje y el contexto en el comportamiento de las decisiones de los individuos (Lozano Vázquez, 2016: 171).

Así, el lenguaje pasó a ser considerado ya no como un reflejo de la realidad o como un mero instrumento para acceder a ella, sino como constitutivo de esta. Por esta razón, devino objeto de análisis.

En este contexto, dentro de las Relaciones Internacionales emergieron diversos enfoques tales como las perspectivas feministas críticas que estuvieron permeadas por las configuraciones culturales de los distintos –y propios- espacios geográficos.

Tales feminismos se ubican dentro de las perspectivas pospositivistas, desde donde se dirá que el conocimiento no es objetivo debido a que se encuentra basado en las experiencias masculinas y esto automáticamente produce una jerarquía encargada de establecer lógicas binarias y patriarcales.

Así, comenzaron a examinarse las premisas de neutralidad, objetividad y universalidad que formaban parte de la construcción de conocimiento dentro de la disciplina (Contreras Hernández y Trujillo Cristoffanini, 2017: 146):

Las epistemologías feministas se conciben como una apuesta por deconstruir las prácticas convencionales en el marco de la investigación científica, desde una perspectiva crítica, permitiendo avanzar hacia una praxis liberadora de conocimiento, cuestionando la objetividad valorativa basada en un sistema social y simbólico que se apoya en dicotomías rígidas y jerarquizadas (Contreras Hernández y Trujillo Cristoffanini, 2017: 146-147).

Agregarán, a su vez que

El conocimiento por tanto, así como su producción, se vuelve contextual, histórico, social y situado, revelando toda pretensión de verdad como una producción de verdad y exponiendo su naturaleza ideológica, y no natural, así como su funcionalidad para el mantenimiento de sistemas de dominación y opresión, al exponer la lógica de cosificación que subyace al modo de conocer moderno (Rubio Grundell, 2017).

El feminismo introdujo a las Relaciones Internacionales algunos conceptos y herramientas de análisis que es necesario definir. Entre ellos, el concepto *patriarcado* no será entendido como una estructura común sino como “(...) una realidad que se adapta y modula según diversas circunstancias y condiciones culturales. De este modo, si hay distintos patriarcados (...), entonces ha de haber, por fuerza, distintos «modos de resistencia», es decir, distintos modos de respuesta” (Pérez Díaz, 2017: 162).

Asimismo, introdujeron al *género* como una categoría empírica relevante (Lozano Vázquez, 2012). A los fines de la investigación, el concepto referirá a “una estructura abstracta de relaciones fijada por la experiencia humana acumulada (...) que impone al mundo una ordenación jerárquica y contiene la simiente de las relaciones de poder en la sociedad” (Segato, 2010: 55).

En la actualidad, las teorías producidas desde *los márgenes* –fuera de los centros hegemónicos- cuestionan las teorías del sistema-género occidental y pretenden derribar los discursos que indicarían que las mujeres pueden ser vistas como un *grupo* homogéneo y universal (Grecco, 2020).

Debido a su importancia para este trabajo, antes de continuar y como consideración preliminar, se explicará de qué manera serán utilizados los términos Occidente y Oriente a lo largo del mismo. Estos conceptos no serán concebidos como espacios físicos o geográficos, sino como modos de construir identidades y otredades a través de relaciones de poder y saber. (Adlbi Sibai 2016).

En este sentido, el concepto de Occidente refiere a una identidad cultural que se plantea como unitaria y homogénea (Ernst, 2009: 124) y se constituye a través de un “discurso eurocéntrico que supone una especie de régimen de apartheid intelectual que alega que occidente es superior y tiene que ser separado de un oriente inferior” (Ernst, 2009: 125).

Así, Occidente se construye a sí mismo a través de constituir a Oriente como la otredad. Esta idea fue ampliamente desarrollada por Edward Said en su libro *Orientalismo* en el cual el autor afirma que los discursos que construyen a Oriente lo configuran epistemológica y ontológicamente en oposición a Occidente (Cuadro, 2019). De esta manera, al definir a Occidente y atribuyéndole, por ejemplo, los conceptos de científico, racional se construye la idea de un Oriente supersticioso, tiránico y afeminado (Ernst, 2009: 128). En este sentido, Córcoles Tendero afirma que “Oriente no era un objeto inerte y pasivo de la naturaleza, sino una construcción humana realizada a través de generaciones de intelectuales, artistas, escritores y orientalistas, con cuyos discursos Occidente había construido su imagen de Oriente” (Córcoles Tendero, 2013: 1).

A la construcción de Oriente y Occidente se vincula la noción de Colonialidad del Saber, definida por Gómez Quintero como “un proceso por el cual se construyó y se consolidó una forma de pensamiento hegemónico que se universalizó en las sociedades coloniales” (Gómez-Quintero, 2010: 87). La colonialidad es definida por el autor como “un sistema ideológico que justificó la lógica de dominación de unos pueblos sobre otros que fue a su vez, validada, con la ayuda de razonamientos filosóficos” (Gómez- Quintero, 2010: 89).

Vinculado a la colonialidad del saber surge lo que Mignolo (2003 en Maldonado-Torres, 2007) denomina colonialidad del ser, esto es la experiencia vivida y el impacto en el lenguaje en la colonización (Maldonado-Torres, 2007). Este concepto es fundamental para el autor al afirmar que “la ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito” (Mignolo, 2003: 669 en Maldonado-Torres, 2007: 130).

Estas dos concepciones de colonialidad producirán la hegemonización de un sistema de representación y conocimiento que “subalternizó otras representaciones y saberes que quedaron relegados a simples objetos de conocimiento, silenciados, y sin poder de enunciación” (Gómez Quintero, 2010). De esta manera, el eurocentrismo de la colonialidad del ser, del saber y del poder, se complejizan y construyen lo que autores como Buruma y Margalit (2004) denominan “occidentalismo”. El término occidentalismo es “una forma característica de producción y construcción del conocimiento y de la realidad que se instituye en la modernidad europea” (Adlbi Sibai, 2016: 67) A su vez, Coronil (1996) encuentra en el occidentalismo la persistencia de estrategias que pueden vincularse a un discurso colonial que aparece, a su vez, como constructor de una otredad. En palabras de Mignolo, el concepto refleja

una serie de estrategias cognoscitivas, ligadas al poder, las cuales dividen el mundo en unidades bien delimitadas; separan las conexiones entre sus historias; transforman las diferencias en valores; naturalizan tales representaciones; e interviene, a veces sin designios perversos (lo cual no es necesariamente justificable) en la reproducción de relaciones asimétricas de poder (Mignolo, 2002: 857).

En contraposición al occidentalismo aparecerá el concepto de orientalismo: “Orientalismo y occidentalismo aparecen así como dos caras de la misma moneda: si el primero apunta a la construcción discursiva del Otro, el segundo, en cambio, tiene como efecto constituir la identidad del portador del discurso” (Cuadro, 2019: 219).

Así, el orientalismo para Said es “una institución colectiva que se vincula con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas, describirlo, enseñarlo y colonizarlo” (Said, 1990: 21). Agrega, además, que el orientalismo es un estilo occidental que pretende reestructurar y dominar a Oriente y, basándose en Michel Foucault, cree importante examinar al orientalismo como un discurso a través del cual la cultura europea ha sido capaz de crear a Oriente desde un punto de vista político/ideológico/cultural.

Los conceptos definidos en este apartado son de gran relevancia ya que durante toda la investigación se verán reflejadas las jerarquías y dicotomías Occidente-Oriente vinculadas a los cuerpos de las mujeres y a la construcción de la otredad. En este sentido, Chizuko Ueno (1996) refiere a que los discursos, que históricamente son impulsados por hombres (europeos, occidentales) no sólo producen un determinado concepto de Oriente sino que también crean a las mujeres y a los ideales en torno a ellas. Las mujeres y Oriente, comparten, así, el hecho de ser considerados como la otredad. Las ideas de Ueno (1996) pueden relacionarse, a la vez, con Lydia de Tienda Palop (2018), cuando asegura que, el mecanismo que se despliega en las dicotomías Occidente-Oriente, opera de la misma manera en la configuración de la esencia femenina:

La mujer construida por las narrativas es la mujer que se cree real y ajustada a lo que considera su esencia constitutiva. Pero además, la forma de imponer ese modelo esencial, admirado y perseguido por la propia mujer, no es únicamente mediante la estimulación de su imaginación, sino mediante la fuerza ejercida sobre su cuerpo (Tienda Palop, 2018: 153)

Por último, es importante destacar que los mecanismos de colonialidad implementados históricamente se entrelazan entre sí y producen lo que María Lugones (2008) define como *colonialidad de género*, concepto tenido en cuenta por el feminismo decolonial para llevar a cabo sus críticas frente a un feminismo occidental y hegemónico.

Debido a los motivos anteriormente explicados, podrá hablarse tanto de feminismo occidental, decolonial e islámico desde cualquier parte del mundo, es decir, que estos discursos no emergen desde posiciones geográficas sino desde posiciones ontológico-epistemológicas.

2.1 Feminismo Occidental

En el escenario internacional, la década de los 60s-70s dio espacio al surgimiento de nuevos tipos de feminismo denominados de *Segunda ola*, cuyo enunciado principal era “asumir un nuevo sujeto colectivo, no sólo como sujeto de demanda sino como sujeto de crítica y producción teórica” (Belluci, 1999: 42). Este feminismo, dominante en el discurso académico, fue considerado durante mucho tiempo como universal y aplicable a cualquier contexto. Desde esta visión –innovadora y de gran importancia histórica- (Valiña, 2018) las mujeres eran vistas como un grupo homogéneo que tenían en común la opresión de género y, a diferencia de los feminismos de *Primera ola*, buscaban acercarse a un discurso “desde las mujeres, sobre las mujeres y para las mujeres” (Belluci, 1999: 43), haciendo hincapié en la forma en que el conocimiento es construido.

En convergencia con el debate epistemológico de los años 80s, los movimientos de *Segunda ola* influyeron en la emergencia de diversas teorías feministas en las Relaciones Internacionales, entre las que pueden identificarse lo que en este trabajo, siguiendo a autoras como Mohanty (2008); Adlbi Sibai (2016) y Salem (2016) se denominará feminismo occidental³. Desde esta postura se planteará que el mayor problema dentro de las relaciones de poder es que se encuentran siempre vistas y proyectadas desde miradas masculinas. De esta manera, las feministas occidentales, en contraposición a la aparente objetividad del método científico, presentaron la idea de una epistemología del posicionamiento –también denominada punto de vista- (Hernández Castillo, 2008), desde donde comenzaron a asumir que, si el conocimiento está fundamentado en la experiencia, las mujeres deberían tener una mejor perspectiva para producirlo. Así,

Cuestionan las suposiciones fundamentales del método científico, sus corolarios de objetividad y neutralidad, así como sus implicaciones; ponen en duda la utilidad de algunas mediciones cuantitativas y cuestionan los métodos que ponen distancia entre quien conoce y lo que se conoce, destacando el conocimiento situado basado en la experiencia de las mujeres

³ Para la definición del concepto “feminismo occidental” fueron utilizadas voces y teorías de académicas y académicos decoloniales debido a que no es una categoría que se dan a sí mismas quienes comparten estos postulados.

que les permite un punto de vista del mundo distinto (Blazquez Graf, 2010: 29).

Los Estudios de Punto de Vista “estuvieron orientados a cuestionar el cuerpo de conocimiento acumulado o saber científico tradicional, es decir, construido desde un enfoque androcéntrico” y “buscaron resignificar el conocimiento científico no como patrimonio masculino sino universal” (Alvarado, 2020: 72).

Colocar mujeres en lugares estratégicos de poder y de producción de conocimiento, mitigaría las desigualdades enmarcadas dentro del patriarcado. Para esta corriente, el *patriarcado* es entendido como “un determinado sistema de ordenación de la sociedad” (Postigo Asenjo, 2001: 200). Esto es, como una estructura social, política y económica común que oprime a todas las mujeres por igual (Pérez Díaz, 2017: 162). En este sentido,

las sociedades patriarcales no sólo implican un régimen de propiedad privada sino también de propiedad lingüística y cultural por cuanto el signo masculino se instituye como el logo que regula la producción de sentidos y determina la naturaleza de las relaciones entre los sujetos (Colaizzi, 1990 : 113 en Alvarado, 2020: 47)

El feminismo occidental toma al género como su variable más importante y por este motivo, las mujeres –vistas como un grupo que comparte intereses y deseos idénticos (Mohanty, 2008: 44)- se encuentran oprimidas de manera homogénea. Este discurso concibe a la mujer como una categoría universal donde el género es, por igual opresor, en todos los territorios (Trujillo, 2016).

Asimismo, estas teorías tienen como base de su proyecto emancipador la idea de la sororidad, entendida como

una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y en la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo

para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer (Lagarde, 2006: 126).

Las nociones de sororidad universal (hermandad universal) implementadas por las feministas occidentales, conllevan y colaboran a la vez, a establecer parámetros similares de emancipación que se adaptarían por igual para todas las mujeres.

Para los fines del presente trabajo es importante destacar que esta corriente surgió en contraposición al cristianismo católico:

El feminismo occidental nació en un momento concreto y fue configurándose, asimismo, en respuesta a necesidades concretas e íntimamente relacionadas con las constricciones impuestas por la iglesia católica y con los procesos de secularización e industrialización europeos, radicalmente diferente de otras trayectorias históricas (...) (Adlbi Sibai, 2016:137).

La vinculación del feminismo occidental con el secularismo consolidó un movimiento feminista secular. Así, se postuló que el feminismo sería incompatible con la religión y sólo desde el *laicismo* podría producirse un discurso verdaderamente feminista (Adlbi Sibai, 2016:136).

2.2 Feminismo Decolonial

Como segunda corriente dentro de los feminismos críticos de las Relaciones Internacionales se encuentra el feminismo decolonial, considerado como un campo discursivo dinámico caracterizado por el debate, el diálogo y la diversidad (Bahri, 2013). Estos enfoques buscarán transformar las relaciones asimétricas a partir del cuestionamiento de ciertos conceptos relacionados al género e intentarán proponer nuevas teorías, significados y visiones para incluir a las experiencias de las mujeres provenientes de realidades geográficas y culturales no-occidentales (Ron Erráez, 2014: 40).

Desde estas teorías se argumentará que, si bien es cierto que en la mayoría de los casos el conocimiento se encuentra producido bajo lógicas masculinas y patriarcales, las lógicas feministas occidentales que sostienen que colocar mujeres en lugares de poder y de producción de conocimiento mitigarían las desigualdades no son del todo correctas ya que esto reproduce nuevas condiciones de colonialidad y subordinación debido a que las mujeres que toman estos lugares son, generalmente, occidentales, blancas y burguesas, y esto oculta a su vez formas de opresión.

Estas investigaciones tienen dos objetivos centrales: el primero, crear antecedentes en los movimientos feministas del tercer mundo sobre “feminismos autóctonos” que produzcan a su vez nuevos conceptos y legitimidades históricas-culturales para lograr una conciencia feminista autodefinida con experiencias propias. El segundo, desvincular al feminismo de sus raíces occidentales para demostrar que las resistencias de mujeres emergieron en distintos espacios geográficos con prácticas que cada grupo consideraba opresivo en un determinado momento. Esto brinda la posibilidad de que los conceptos igualdad, libertad y emancipación sean repensados y resignificados (Labani Mothlag, 2015).

El feminismo decolonial indicará que al hablar de emancipación, las perspectivas occidentales sólo referirán a mujeres blancas y burguesas, lo cual se constituye como una nueva estrategia de colonización discursiva que tiende a construir a las mujeres no-occidentales como “circunscritas al espacio doméstico, víctimas, ignorantes, pobres, atadas a la tradición” (Fernández Camacho, 2014: 73), sin agencia o posibilidad de actuar. Como indica Mohanty, el feminismo decolonial critica a los feminismos occidentales que tratan a la mujer del Tercer Mundo como un sujeto monolítico singular y plantea una formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, historias y propias culturas para poder elaborar nuevos discursos (Mohanty, 2008). El punto de partida del feminismo decolonial es que el mundo contemporáneo debe analizarse teniendo en cuenta la historia colonial, es decir, la dominación de Occidente sobre el resto del mundo (Marchand, 2013).

Como uno de los aportes principales del feminismo decolonial, se encuentra el término de interseccionalidad introducido en 1989 por Kimberlé Williams Crenshaw en Estados Unidos. El mismo surgió poco después de la difusión del feminismo de primera y segunda ola en América y Europa, momento en el que comenzaron a aparecer críticas por parte de mujeres que no se sentían incluidas en los discursos feministas hegemónicos debido a que sus experiencias eran distintas a las de “la mujer promedio”: occidental, blanca y de clase media (Salem, 2016). Esta noción ocupó un rol central para examinar las diferentes dimensiones de la vida social de las mujeres y permite tener en cuenta las particularidades de la situación de cada una de ellas en sus diferentes contextos (Adlbi Sibai 2016: 47-49). Para explicarlo y citando la metáfora de Crenshaw:

La interseccionalidad es lo que ocurre cuando una mujer de un grupo minoritario intenta desenvolverse en el principal cruce de la ciudad (...) la autopista principal es “la carretera del racismo”. Una intersección puede ser el colonialismo, y luego la Calle Patriarcal. Debe vérselas no solo con una forma de opresión, sino con todas las formas, que se unen para formar un manto de opresión doble, triple, múltiple, de muchas capas (Crenshaw en Salem 2016: 140).

Así, las perspectivas decoloniales argumentarán que, para Occidente, la plenitud ontológica debe alcanzarse a través de una grilla de referencia universal y, cualquier manifestación de “otredad” constituye un problema. De aquí surge que la mujer debe ser “emancipada” desde estrategias occidentales de validez universal (Salem, 2016).

Vinculado a lo anteriormente explicado, Spivak (2003) quien considera que el subalterno –y más aún la mujer subalterna- no puede hablar por sí misma, encontrándose, generalmente, representada por otro superior que sí puede hacerlo, desarrolla:

Dentro del itinerario suprimido del sujeto subalterno, la pista de la diferencia sexual está doblemente suprimida. La cuestión no es la de la participación femenina en la insurgencia, o las reglas básicas de la división sexual del trabajo para cada caso de los cuales hay ‘evidencia’. Es más que ambos en tanto objeto de la historiografía colonialista y como sujeto de

insurgencia, la construcción ideológica de género mantiene lo masculino dominante. Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas (Spivak, 2003).

Siguiendo esta reflexión, Adlbi Sibai (2016) añade:

A la vez que se impone *quién puede hablar*, el sistema va a marcar simultáneamente *cómo se puede hablar* o en qué términos es posible hacerlo; determinará cuáles son los conceptos y significantes (...) que se pueden utilizar y dentro del marco de qué construcción determinada de *una* realidad concreta, o mejor aún, para la construcción de una realidad concreta a través de dichos conceptos, los cuales se convierten en la medida de toda realidad (orientalismo, occidentalismo, desarrollo, democracia, igualdad de género, sociedad civil, religión, agencia social, naturaleza, sujeto, etc). Sólo y exclusivamente desde la enunciación *en y desde* el marco de esta *realidad* es que es posible tener *voz*, esto es, la posibilidad de ser sujeto (Adlbi Sibai, 2016: 37).

En síntesis, la teoría feminista decolonial “se orienta a visibilizar las realidades, conocimientos y experiencias de las mujeres de contextos no occidentales, con objeto de que estas sean reconocidas como productoras de racionalidades y fuentes de reivindicación de derechos” (Ron Erráez, 2014: 43).

2.3 Críticas decoloniales al Feminismo Occidental

Los estudios feministas de los últimos años tienen como pregunta central de qué modo deberían formularse las metodologías desde perspectivas feministas sin que estas sean cómplices de la mirada hegemónica occidental (Bartra, 2010). Frente a esto, las visiones decoloniales plantearán, entonces, que el feminismo occidental es un discurso que al mismo tiempo que refleja a la *otredad* como oprimida y subordinada, construye la identidad de la mujer occidental, libre y emancipada. De esta manera, se pone foco en que el feminismo occidental ha sido general e históricamente reivindicado por mujeres blancas y de clase

media-alta que reproducen, como lo indica Mignolo (1995) consciente o inconscientemente, las mismas relaciones patriarcales que en la teoría buscan eliminar.

Las mujeres occidentales vienen reclamando desde los inicios del feminismo la autoridad de hablar en nombre de todas las mujeres. Así, portando la categoría “occidental” -vista como un modo de construcción del conocimiento que tiene a su vez rasgos universalistas-, este discurso se presenta como el único que puede alcanzar un verdadero progreso y desarrollo, y como consecuencia, produce la identidad de la mujer occidental a través de la construcción de la mujer no-occidental como otredad. Sin embargo, de esta manera, se replican las lógicas discursivas del “hombre moderno”, sin percibir que esto mismo constituye un sexismo epistémico (Tijana Limic, 2015).

Como indica Marchand: “en el contexto de los estudios de desarrollo, se ha asociado el feminismo occidental al proceso de integrar a las mujeres en estructuras ya existentes” (2013: 64). Esta afirmación puede relacionarse a las ideas de Peres Díaz (2017) quien indica que los análisis feministas realizados desde perspectivas occidentales cargan ya con una serie de representaciones colectivas. En efecto, citando a Mohanty (2008), el feminismo occidental parte de la presuposición de que la categoría “mujer” responde a “un grupo ya constituido y coherente, con intereses y deseos idénticos sin importar la clase social, la ubicación o las contradicciones raciales o étnicas” (Mohanty, 2008: 5). Así, para la autora, el feminismo occidental tiene rasgos universalistas y aspiración ahistórica, lo cual es utilizado para pre-constituir a las mujeres como grupo, no permitiendo la correcta comprensión de los aspectos culturales de los países no-occidentales (Peres Díaz 2017: 164).

La principal crítica que se realiza a las teorías occidentales en relación a la universalización, como afirma Eli Bartra, es que la observación no siempre es igual -ni tampoco es neutra- sino que se parte de una mirada que ya trae consigo prejuicios. Entonces, no todas las mujeres -ni tampoco las feministas- miran la realidad de la misma manera en relación a las problemáticas que se presentan y, por lo tanto: “las preguntas que se planteará desde su ser, su sentir, su pensar, no pueden ser iguales, serán necesariamente diferentes en la medida del interés por saber cuál es el papel de las mujeres en determinados procesos” (Bartra, 2010: 71). Así, decolonizar la teoría feminista brindará herramientas para darles voz a los sujetos subalternos

-en este caso mujeres del Tercer Mundo- además de desvincularlas de las raíces feministas occidentales (Labani Mothlag, 2015).

En esta línea, las feministas decoloniales realizarán, a su vez, tres críticas principales a las perspectivas occidentales: en principio opinarán que homogeneizar una única imagen de mujer reproduce relaciones coloniales dejando por fuera a las mujeres no-dominantes (no-occidentales). Por otro lado, indicarán que construir a la mujer no-occidental como “otredad” les quita agencia y capacidad de auto-representación. Por último, estas dos características llevan a la universalización de la agenda feminista en la cual el “ideal de mujer” debe reflejar ciertos aspectos que no tendrán en cuenta las variables que atraviesan a nivel individual y cultural cada una de ellas.

Con el objetivo de vincular al colonialismo con el patriarcado, Rita Segato (2012) examinó, desde Latinoamérica, ambos conceptos y delimitó tres posiciones dentro del pensamiento feminista: un feminismo eurocéntrico -y ahistórico- que afirma que la dominación de género/patriarcal es universal generando de esta manera una “bandera de unidad” donde la mujer europea se consolida como superior a las demás. Una segunda posición que afirma la inexistencia del género en el mundo pre-colonial y, por último, una tercera que es la que identifica, según la autora, la existencia de organizaciones sociales patriarcales en las sociedades indígenas y afroamericanas distintas a las de Occidente.

A los fines de realizar una posterior vinculación con el feminismo islámico, como el contexto en el cual surgió el feminismo occidental está relacionado al distanciamiento con la religión cristiana, una de las características principales que tiene esta corriente, es pensar que la única forma de emancipación debe ser distanciada de cualquier movimiento religioso (Ali Zahra, 2019: 26). En este sentido, son varias las autoras como Elina Vuola (2001) que sostienen que no es correcto afirmar que el feminismo debe ser secular tal como supone Occidente y asegura:

la perspectiva feminista debe cuidarse también de no juzgar la religión en sí como opresiva para las mujeres, sin escuchar las diferentes voces de las mujeres reales de todo el mundo, quienes se debaten entre sus identidades como mujeres y sus lugares en las comunidades

religiosas

(Vuola,2001:4).

Por último, en relación a la sororidad –central en el pensamiento feminista occidental- Mohanty (2008) realiza, desde la postura decolonial, una crítica a este concepto de hermandad universal basada en la idea de que todas las mujeres comparten las mismas condiciones de opresión. La mujer deja de ser un individuo con historia propia y pasa a ser un grupo homogeneizado donde las pertenecientes al tercer mundo aparecen como atadas a la tradición y victimizadas, contrastando esto al ideal occidental donde se las presenta como libres y modernas.

2.4 Feminismo Islámico

Luego de la emergencia del feminismo decolonial comenzaron a identificarse dentro de la corriente otras sub-teorías. Los feminismos islámicos⁴ tal como los conocemos en la actualidad se conformaron en los últimos 25 años manifestándose con una postura anticolonial y produjeron nuevos cuestionamientos entre el campo feminista y el campo islámico. Estos cambios sucedieron, en parte, por el aumento del nivel educativo de las mujeres luego de la Revolución Islámica de 1979, que permitió, a su vez, la emergencia de nuevos discursos alternativos entre los cuales se cuestionan la dominación del modelo occidental y colonial impuesto como única vía de liberación, además de temas vinculados a la jurisprudencia islámica y a las lecturas sexistas de las mismas (Ali Zahra: 21).

El término feminismo islámico surgió a principio de los 90s por parte de feministas iraníes que pretendían plantear nuevos discursos en torno a la figura de la mujer musulmana. Este movimiento tiene como prioridad realizar una interpretación de *El Corán* desde una visión feminista para recuperar su mensaje de igualdad y así poder modificar sus lecturas patriarcales. Valentine Moghaddam⁵ lo define como:

⁴ “Discurso y práctica feminista articulada dentro de un paradigma islámico” (Badran, 2019:49)

⁵ Directora de la Sección para la Igualdad de Género y el Desarrollo de la UNESCO

Un movimiento reformista centrado en *El Corán*, realizado por mujeres musulmanas dotadas del conocimiento lingüístico y teórico necesarios para desafiar las interpretaciones sobre la situación de las mujeres, al mismo tiempo como refutación de los estereotipos occidentales y de la ortodoxia islamista (Moghaddam, 2005 en Valcárcel y Rivera de la Fuente, 2014: 145).

Las feministas islámicas sostienen, junto a las decoloniales, que Occidente se ha encargado históricamente de implantar a través de los medios de comunicación imágenes de una feminidad única, correcta y aceptada universalmente, casi como si pudiera hablarse de un feminismo homogéneo y global.

El debate epistemológico entre la compatibilidad e incompatibilidad entre los términos feminismo e islam fue denominada por Adlbi Sibai “cárcel epistemológica” (Adlbi Sibai, 2016) y sigue permitiendo que Occidente tome posiciones ofensivas contra un “otro” opuesto y distinto que no sólo es considerado como inferior y peligroso, sino que también puede ser intervenido sin ningún tipo de represalias.

Estas corrientes cuestionan la dominación del modelo hegemónico-occidental-neocolonialista que se auto proclama como única vía de dominación al tiempo que critican la marginalización del papel de la mujer en la historia. De esta manera, consideran que el pensamiento religioso musulmán debe liberarse de las lecturas sexistas de *El Corán* realizadas por los “ulemas”⁶ (Ali, 2019: 21). En este sentido, los nuevos análisis llevan a pensar que las desigualdades jurídico-políticas no se deben al islam, sino a la interpretación de *El Corán* por parte de hombres que pretenden mantener sus propios privilegios patriarcales (Ribas, 2017: 24). En consecuencia, buscarán realizar una re-lectura feminista con el objetivo de modificar el orden establecido y poder cuestionar, así, las interpretaciones y estructuras de las diversas relaciones de dominación hacia las mujeres (Marchand, 2013). Es importante

⁶ Hombres que ostentan una autoridad casi divina imponiendo un abordaje patriarcal de *El Corán*. No. Los ulemas son varones con autoridad para interpretar *El Corán*.

destacar que, en estas lecturas, no se encuentran ni en *El Corán* ni en el islam incompatibilidades con el feminismo.

Así, el islam, –concebido como una forma de vida- tiene principios igualitarios y sería redundante hablar de feminismo e islam. Afirman, también, que las interpretaciones sobre los contenidos de *El Corán* están sesgadas a nivel cultural, social y político, no permitiendo lecturas objetivas del mismo (Aldbi Sibai, 2016). A diferencia de las feministas occidentales que indican que el islam es patriarcal, las feministas islámicas consideran opresoras a las lecturas patriarcales que históricamente se realizaron tanto de *El Corán* como de la *shari'a* (ley islámica) y que, aún en la actualidad, continúan considerando al *hijab* como un símbolo de oposición y diferenciación de Occidente (Labani Motlagh, 2015: 342). En síntesis y citando a Medina (2019): “El feminismo islámico busca una deconstrucción epistémica del sistema-mundo; es decir, de la imposición jerárquica y la imposición de un sistema racial, económico, patriarcal abanderado, aunque matizado en los discursos, de un cristianismo blanco hecho por hombres (Medina, 2019: 6).

Karina Bidaseca (2018), a su vez, vincula al feminismo islámico con el orientalismo y las ideas de Edward Said:

La actitud occidental refleja su incapacidad para comprender otras culturas, para analizar a los otros desde parámetros de igualdad y respeto y Said la analiza como una construcción cultural, integrada dentro de formas de dominación imperialista que incluye las políticas orientalistas del feminismo del Norte. A esta ideología han respondido los estudios del feminismo islámico (Bidaseca, 2018: 86).

Por último y para relacionar a la interseccionalidad con el feminismo islámico, Sara Salem (2016), indica que existen vínculos ya que ambos luchan contra el feminismo occidental que no incluye a todas las mujeres ni a sus diversas características debido a su homogeneización y universalización del concepto “mujer” y cuestiona de manera crítica: “el supuesto implícito o explícito de que el “Islam es patriarcal” no solo asume que existe un “Islam”, sino además que el patriarcado ya ha sido predefinido, pero ¿por quién o quiénes? (...)” (Salem, 2016: 147).

2.5 *Hijab*: ¿Símbolo de opresión o elemento emancipador?

La emergencia del feminismo islámico es de fundamental importancia en la relación Occidente-Oriente, puesto que la mujer musulmana fue considerada, históricamente, como el principal objeto de diferenciación cultural entre ambos (García, 2012). Así, Oriente fue representado como una cultura opresora y, uno de los principales elementos que marcó la diferenciación con Occidente, fue la utilización del *hijab*. Durante las últimas décadas, el *hijab* se convirtió en el centro del enfrentamiento de las feministas occidentales e islámicas. Mientras que para el primer grupo es visto como un mandato patriarcal, para el segundo refleja un símbolo protector y representa la identidad islámica. En este sentido “«el velo» de las mujeres musulmanas es ahora considerado como el marcador de la visibilidad de la islamización de la sociedad tanto en los países musulmanes como en Occidente” (Lamrabet, 2014: 33).

Para la visión occidental, el uso del *hijab* se ha tornado controversial asumiendo que es una expresión de dominación hacia las mujeres, sin analizar u observar los diversos contextos en los que ocurre, ya que las mujeres musulmanas son estudiadas a partir de patrones y criterios del feminismo occidental, desde donde parece ser que la “expresión estética-individual” del uso del *hijab* es utilizada para reforzar a Oriente como su principal enemigo (Silva, 2016).

Entre los argumentos de las autoras feministas que se encuentran en contra de la utilización del *hijab*, Cobo Bedía afirma que “el velo es un signo de subordinación de las mujeres a un ordenamiento patriarcal fusionado con lo religioso (...). No puede defenderse el velo (...) desde una perspectiva feminista, si entendemos el feminismo como una teoría crítica deudora del pensamiento universalista ilustrado” (Cobo Bedía, 2008: 71).

Sumado a esto, Celia Amorós (2009) postula que existe un simbolismo en torno al *hijab* que tiene que ver con la dominación masculina y, mientras que una prenda no esté liberada de esa carga simbólica, no puede simplemente ser vista por su “uso estético”.

En contraposición, dentro de la corriente feminista islámica, no existe una idea homogénea sobre el uso del *hijab*. Algunos grupos activistas como “Sisters in Islam”⁷ reconocen la emancipación de la mujer basándose en el islam pero no comparten la utilización obligatoria. De esta manera, la vestimenta no implica opresión sino que es una decisión propia basada en reflexiones vinculadas a la cultura (Boston, Puigvert y Taleb, 2004: 21). Así, “velarse es emblema de identidad (...), la conservación y la preservación del espacio normativo identitario islámico y su perennidad” (Lamrabet, 2014: 34). El *hijab* es visto como una “protección y resistencia” contra la colonización y la globalización de las políticas hegemónicas occidentales.

Al igual que para otras feministas islámicas, Valentine Moghaddam afirma que el islam y la shari’a han sido interpretadas y aplicadas de manera patriarcal y, en este contexto, el *hijab* se convirtió en el centro del debate entre los diversos grupos feministas, políticos y medios de comunicación (Grosfoguel 2016: 192).

En esta línea, Lamrabet (2014) refiere que los movimientos feministas que pretenden mostrar a la mujer musulmana con *hijab* como a mujeres oprimidas y sin capacidad de acción, no hacen más que reforzar esta figura de otredad opresora desde sus posiciones como blancas y occidentales. De este modo, participan de una política identitaria que sostiene la colonialidad.

Estas políticas identitarias pueden verse reflejadas a su vez en la vestimenta, que significa, ante los ojos de Occidente, una condición explícita de dominación. Para Fatima Mernissi (2001), el poder del hombre occidental reside en dictar cómo debe vestirse la mujer y qué aspecto debe tener, controlando, así, toda la industria de la moda e indica que en Occidente, los hombres dominan a las mujeres al contrario que en Oriente: “desvelando su belleza” (Mernissi, 2001: 245). En este sentido, refiere a las ideas de Bourdieu (2000), quien analiza la forma en que la vestimenta femenina es también utilizada en Occidente como una particularidad cultural que podría tenerse en cuenta para establecer paralelismos con el uso del *hijab*, pero que, sin embargo, por la posición geográfica, ideológica y cultural desde la

⁷ Para más información ver: Kamaruddin, Z., Yunus, S., Embong, R., & Hashim, H. A. 2018. The History of Sisters in Islam. International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences, Vol.8 N°11, 551–558.

cual se habla -que daría a entender que la mujer Occidental como un todo homogéneo ya se encuentra “emancipada/liberada”-, no se cuestiona.

Así, se llega a la conclusión de que *la mujer musulmana con hijab* representa en la actualidad una imagen que imponen los medios de comunicación y el cuerpo de cada mujer es, a su vez, un objeto desde el que se comercializan las dicotomías “nosotros-el otro” / “Occidente-islam” (Adlbi Sibai, 2016: 133):

El discurso sobre las mujeres musulmanas y su liberación ocupará un lugar privilegiado, donde la extrema mediatización de la imagen de las mujeres musulmanas con *hijab*, interpretadas como una amalgama simbólica de la opresión, conformará la prueba irrefutable racional que sostendrá los demás discursos. Es a través de la mujer musulmana con *hijab* que se presentarán y se representarán todas las realidades árabes y musulmanas. (Adlbi Sibai, 2016: 133).

Esta afirmación es sostenida por Karina Bidaseca (2018)

En los últimos años, la importancia que ha adquirido el velo como signo de dominación es insoslayable en la propaganda mediática y en las discusiones sobre los derechos de las mujeres musulmanas tratadas como víctimas del sistema patriarcal de sociedades no occidentales en sociedades occidentales (Bidaseca, 2018: 32).

De esta manera, al haber un conocimiento limitado en los medios de comunicación sobre el *hijab* sin tener en cuenta que la comunidad musulmana no es homogénea (Colton, 2006: 4), el concepto de *mujer con hijab* forma parte de un discurso colonial que simplifica la realidad de la gente musulmana y reduce al islam a una única lectura patriarcal y homogénea, es decir, participa en la otrificación de Oriente: “El rechazo a “lo musulmán” se vehicula pues en gran medida a través de la mujer, considerada como víctima, no de un patriarcado, sino de su religión, y representada como el arquetipo de la mujer oprimida, lo cual la condena a una representación estereotipada” (Moualhi, D. 2000: 292).

Así, el *hijab* fue y continúa siendo utilizado como arena en donde se enfrentan los feminismos occidentales y las posiciones feministas islámicas, que pueden ser vinculadas a la idea de la decolonialidad. Por un lado, el *hijab* ha sido considerado como un símbolo de opresión sobre la mujer instituido por los hombres bajo una mirada patriarcal que tiene sustento en la religión (González Muñoz, 2018). Por otro lado, las mujeres musulmanas indican que es visto desde la cultura y tradición como un símbolo de lucha en contra del colonialismo que estereotipa la figura de la mujer musulmana (Lamrabet, 2014) y de cualquier tipo de costumbre que quiera imponer Occidente (Marotte, 2012).

3. Activismo feminista en Irán

De acuerdo a Tohidi, la conformación de la participación feminista en Irán puede dividirse en diferentes períodos que fueron adaptándose al contexto cultural, político y económico del país (Tohidi, 2016). La autora inicia su recorrido en 1905 con la Revolución Constitucional, momento en el cual las mujeres comienzan a reivindicar el acceso a la educación y a la formación profesional. Años más tarde, ya en 1936, un segundo momento se vio marcado por la entrada de las mujeres en las universidades y la prohibición del *hijab* por el shah Reza Pahleví, quien buscaba adoptar un código de vestimenta occidental. Durante la década de los 40s-50s del siglo pasado surgieron nuevos movimientos. Esto fue seguido por la Revolución Blanca, un ambicioso programa de occidentalización del país liderado por el heredero de Reza Pahleví que tuvo lugar durante la década de 1960. Este período contó con reformas jurídicas relacionadas al sufragio femenino y fue interrumpido por la Revolución Islámica en el año 1979. Esta última permitió la participación de las mujeres en las movilizaciones socio-políticas y, a contramano de lo establecido por el shah en la década del 30s, decretó la obligatoriedad del uso del *hijab*. Desde ese momento hasta la actualidad, los siguientes períodos oscilaron entre aperturas sociopolíticas y neoliberalismo, nuevas reacciones neoconservadoras, y, finalmente, comenzó el período que continúa desde 2013 a la actualidad de la mano del Presidente Rouhani, con grandes cambios en la política exterior (Tohidi, 2016).

Dentro de este recorrido histórico, el final de la década de los 90s estuvo vinculado a la aparición de la prensa feminista en Irán que constituyó el reflejo de la actividad de la mujer iraní en ese campo y se consolidó como manifestación concreta de un movimiento muy activo entre las mujeres iraníes (Merinero Martín, 2001: 200). La prensa feminista tuvo dos objetivos centrales: en primer lugar, cambiar el sistema jurídico vigente en esa época y, en segundo lugar, concientizar a la sociedad mediante opinión pública (Suárez, 2013). Así, *Zanan* se consolidó como la primera revista feminista independiente, pionera en realizar una reinterpretación y reformulación de género de los textos religiosos y jurídicos. Su objetivo principal estuvo vinculado a informar a las mujeres sobre sus derechos en la sociedad, además de reclamar cambios en las legislaciones vigentes (Velasco de Castro, 2012).

Años más tarde surgieron nuevos periódicos en el área feminista. Entre las autoras se destacan Faezeh Rafsajani (diputada parlamentaria e hija de Akbar Hashemí Rafsajani, presidente de Irán durante los años 1989-1997), fundadora de *ZAN*, que, siguiendo la línea de su antecesora, estuvo dedicada a concientizar a la población femenina de sus derechos, vinculando directamente la política y la interpretación de las leyes y costumbres religiosas. En contraposición a esta visión se encuentra la escritora Parvín Ardalan, impulsora de *Revista Zanestan*, para quien la igualdad de género debía tener como base un sistema político laico y democrático ajeno a la religión.

Con el fin de analizar la construcción de las corrientes y movimientos de mujeres en Irán, resulta relevante explicar brevemente las relaciones gobierno-sociedad-mujeres anteriores y posteriores a la Revolución Blanca y a la Revolución Islámica, focalizando en las diversas posiciones feministas surgidas en cada momento.

3.1 La participación de las mujeres en la sociedad iraní: del proyecto modernizador a la actualidad

En 1921 a través de un golpe de Estado, Reza Pahleví se proclamó Primer Ministro –y posteriormente Shah- de Irán. Su principal objetivo era el de occidentalizar al país, para lo cual llevó a cabo una serie de reformas a nivel político, económico, social y cultural. En el centro del proyecto modernizador se encontraban las mujeres para quienes ordenó la prohibición del uso del *hijab* modificando, de esta manera, superficialmente a la sociedad con el objetivo de lograr una imagen de progreso-desarrollo, rompiendo, en consecuencia, con las tradiciones islámicas. Esta política de prohibición alcanzó su punto máximo en 1936, con una ley que declaraba culpable de delito a cualquier mujer que llevara su cabeza cubierta culminando en la detención de quienes desafiaban la norma (Grosfoguel 2016: 48).

Sin embargo, la prohibición del *hijab* en el caso de las mujeres sólo fue un cambio de imagen. Como indica Ribas Ferrer, las medidas modernizadoras de Pahleví confundieron “liberación” con una “imitación” de Occidente y sólo se modificó lo que tenía que ver con el control sobre el cuerpo visible de las mujeres, que se tornó un objeto central en los debates islam/Anti-islam, deviniendo, retomando la metáfora de Ueno, “tierra que se ha de conquistar” (Ueno, 1996:159). De esta manera,

El desvelamiento era una simple herramienta para demostrar una falsa modernización ante los países occidentales, en la práctica no importaba que las mujeres siguieran subordinadas a sus padres y maridos, que se les prohibiera casarse con extranjeros o no musulmanes, o que no pudieran votar ni presentar sus candidaturas a cargos públicos (Ribas Ferrer, 2017 : 6).

Similar a lo que ocurre con el feminismo occidental y la posición que toman en relación al *hijab* obligatorio y a la construcción de la *otredad*, la campaña de *desvelar* a las mujeres, llevada a cabo por Reza Pahleví, estigmatizó y marginó a toda mujer que no acataba la orden de no-vestir el *hijab* (Sadeghi, 2010).

En 1941 llegó al poder Mohammad Reza Pahleví (hijo y sucesor de Reza Pahleví) quien años más tarde, en 1963, llevó a cabo la Revolución Blanca, programa de transformación que incluía entre sus cambios políticos, el voto femenino. Sin embargo, el clima de malestar que se venía gestando generó el escenario para lo que años más tarde desencadenó en la Revolución Islámica.

La Revolución Islámica de 1979⁸ puede ser vista como el inicio de una mayor participación política de las mujeres iraníes, quienes tuvieron un papel activo en las protestas (Armanian y Zein, 2012: 193 en Ribas 2017). Las mujeres de clases medias y populares visualizaron en la revolución la posibilidad de acceder a la vida política. Hasta ese momento, la emancipación había afectado solamente a las clases más altas con el intento de occidentalización llevada a cabo por el Shah Reza Pahleví (Merinero Martín, 2007: 161). Por su parte, el Ayatollah Jomeini –líder religioso del proceso revolucionario- impuso el uso del *hijab* obligatorio como un símbolo de reapropiación del islam no sólo como religión sino como identidad cultural (Merinero Martín, 2007). El *hijab* se tornó, de esta manera, en una muestra de la afirmación identitaria y cultural iraní frente a la occidentalización forzada:

Conscientes que la libertad y el progreso de las mujeres no residen en el tamaño del velo sino en el acceso en igualdad de condiciones que el hombre, al trabajo y a las restantes funciones, muchas mujeres islamistas adoptaron, de buen grado, el *hijab* que las permite estar activas y presentes en la vida pública (Merinero Martín, 2007: 164).

De este modo, uno de los efectos de la Revolución Islámica en Irán fue el surgimiento de nuevas voces que comenzaron a propiciar el diálogo entre la tradición jurídica islámica y el feminismo. Esto estuvo acompañado por una extensión en la educación y políticas de alfabetización masiva que permitieron la presencia de mujeres en las universidades, además del acceso a ciertos puestos que hasta el momento se encontraban prohibidos (Merinero Martín, 2007).

⁸ Para más información sobre la Revolución Islámica ver: Ribas Ferrer, Ana. 2017. La evolución de la mujer en Irán. El islam y el Feminismo. Tesis de Grado. Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, España. Pp. 12-16.

Como consecuencia, a fines de la década del 80 surgieron nuevos movimientos de mujeres de la mano de una rama del feminismo que toma al islam como fuente de legitimidad. Estas voces cuestionan las interpretaciones hegemónicas de la *shari'a* a las que caracterizan como patriarcales (Badran, 2019:57). Como se afirmó, la voluntad de separar el patriarcado de los textos sagrados islámicos -que aparentan gobernar la vida de las mujeres por tener origen en la autoridad divina- es la razón de ser de lo que actualmente conocemos como feminismo islámico contemporáneo.

Desde el punto de vista de las feministas islámicas, la imposición del *hijab* en 1979 no fue considerada como regresiva sino como una manifestación del compromiso político ante la lucha contra una modernización forzosa. En contraposición y desde otras perspectivas feministas el uso obligatorio del *hijab* fue rechazado. Entre estas últimas se encuentra el Movimiento Miércoles Blancos impulsado por Masih Alinejad. La periodista de Voice of America publicó en *Facebook* durante 2017, una fotografía propia sin utilizar *hijab* en las calles de Londres, acción que luego replicó en Teherán. Así surgió la campaña *My Stealthy Freedom* (Mi sigilosa/discreta libertad) desde donde se lanzó la iniciativa *White Wednesdays* que cuenta en la actualidad con gran cantidad de seguidores en redes sociales. Este movimiento tiene como consigna principal oponerse al código de vestimenta obligatorio en Irán y otros países musulmanes, y procura que, mediante la utilización de diversos *hashtags*, las mujeres musulmanas publiquen fotos y videos en los que aparezcan ya sea sin el *hijab* obligatorio o colocándose un *hijab* de color blanco a modo de protesta contra lo que la fundadora del movimiento denomina sistema islámico patriarcal. Desde este espacio se criticará al islam y a las normas impuestas desde la Revolución Islámica de 1979, indicando que en este momento las mujeres perdieron los derechos previamente adquiridos por la Revolución Blanca llevada a cabo por el Shah Reza Pahleví que traía ideas de modernización y desarrollo guiadas por Occidente.

Desde la conformación del Movimiento My Stealthy Freedom en 2014 –antecesor de la campaña Miércoles Blancos- diversas académicas y académicos de distintas partes del mundo analizaron sus bases y metodologías. Por un lado, están quienes aseguran que a futuro es un movimiento prometedor que puede llegar a producir cambios en el sistema político y

patriarcal iraní y, por otro, que no llegará más allá de la comodidad del espacio de las redes sociales.

De esta manera, hay quienes aseguran que gracias a las publicaciones que se comparten en redes sociales, mayor cantidad de gente se concientizó sobre temas de actualidad a los que de otra forma no podrían acceder, además de permitir que las campañas consigan una difusión que no alcanzarían de otra manera. Por otra parte, autores como Morozov (2011) opinarán que este “activismo virtual” puede recaer en un simple caso de *slacktivism*⁹, es decir, un activismo que no tiene impacto político y/o social aunque, sin embargo, genera la ilusión de estar produciendo cambios. Quienes defienden esta postura dirán que los usuarios pueden intercambiar información pero no se involucran real y personalmente con las causas.

Dentro del primer grupo se encuentra Ghoreishi (2017), que asegura que el movimiento en contra del *hijab* obligatorio recibió una respuesta positiva por parte de la sociedad iraní: mujeres y hombres, sin importar generaciones y religiones, acompañaron la campaña siguiendo sus páginas en las redes sociales como modo de protesta. Indica, a su vez, que la cantidad de comentarios observados evidencia que este *cyber-citizenship*¹⁰ permite la participación de sectores sociales y minorías que, de otra manera, no podrían hacerlo.

Otras autoras como Sara Talebian (2016), sin embargo, aseguran que este movimiento social, que puede vincularse a organismos de derechos humanos “del Norte” no logrará modificar leyes dentro de Irán. Las páginas en las redes sociales no serían más que un mero caso de *slacktivism* que solo existe en el ciberespacio y no tiene ningún poder de generar efectivamente cambios en la sociedad en relación al uso del *hijab* obligatorio. A su vez, indica, citando a Malcom Gladwell la frase: “*the revolution will not be tweeted*” y acompaña diciendo que si bien las redes sociales pueden proveer un espacio de intercambio sobre temas de interés público, no logran alcanzar resultados revolucionarios (Talebian, 2016: 5).

⁹ “El término describe un cúmulo de actividades políticas que no tienen impacto en la vida real, pero sirven para aumentar la sensación de bienestar de los ciudadanos que las realizan” (Christensen, 2011; Glenn, 2015; Morozov, 2009 en Córdoba Hernández, 2017)

¹⁰ Ciudadanía digital / Ciberciudadanía

En el marco de la repasada historia iraní, es de destacar el hecho de que las manifestantes deban vestirse con prendas de color blanco, ya que este color remite a la Revolución Blanca. En efecto, mediante la utilización del blanco no sólo se hace referencia a “la paz” sino también al programa de reformas occidentalista impulsado por Pahleví en 1963. La referencia es importante puesto que nos permite comenzar a caracterizar a Miércoles Blancos como un movimiento feminista de corte occidental.

En el siguiente apartado se abordará el Movimiento Miércoles Blancos. Se introducirán, en primer lugar, las metodologías a utilizar y luego se realizará un análisis detallado del discurso de los *tweets* de Masih Alinejad en su perfil oficial de Twitter teniendo en cuenta conceptos y categorías fundamentales para los efectos de la investigación.

4. Debate y análisis: el movimiento Miércoles Blancos

4.1 Aproximaciones Metodológicas

Junto con los nuevos enfoques alternativos que surgieron en los años 80s dentro de las Relaciones Internacionales –en su mayoría críticos al *mainstream* de la disciplina-, el lenguaje y el discurso dejaron de pensarse como un instrumento de representación. Como se afirmó, la llegada de perspectivas constructivistas y pos-estructuralistas, tomaron al lenguaje como una práctica social constitutiva de la realidad (Cuadro, 2013):

(...) estas nuevas corrientes descartaron las nociones estrechas de materialismo y empirismo que hasta el momento dominaban en la disciplina (dominada por el fetichismo de los “hechos”, entendidos como pre-discursivos). Lo que se sostiene desde estas perspectivas es que el lenguaje no se limita a re-presentar una realidad ya-dada, verdadera, sino que la forma, la constituye (Cuadro, 2013: 14).

En este sentido, para Epstein, el lenguaje cuenta con estructuras abiertas, que se regeneran constantemente y se encuentran siempre cargadas de relaciones de dominación (Epstein, 2013: 502)

Actualmente, son muchos los modos de concebir al discurso y analizarlo. Para los fines de la investigación, será entendido como una práctica social que lo coloca como un constructor de verdad y de distintas realidades y, por ende, como reproductor y creador de relaciones de poder (Cuadro, 2013). De esta manera, Wodak indicará que la importancia del análisis discursivo radica en que permite investigar de forma crítica las desigualdades sociales constituidas y legitimadas en el discurso (Wodak, 2003: 19).

Haciendo hincapié en el rol del discurso como constructor de verdad y, a la vez como constitutivo de identidades/otredades, se seleccionaron *tweets* de la cuenta oficial de la fundadora del movimiento Miércoles Blancos, Masih Alinejad, vista -como indica, por ejemplo, Amnistía Internacional¹¹- como la representante del movimiento feminista iraní hacia dentro y fuera de Irán. Los mismos fueron elegidos con el objetivo de identificar cómo a través de ese discurso se constituye la identidad de las mujeres -y de las mujeres iraníes en particular- y cuál es el rol que ocupa en este discurso el *hijab*. Además, permitirán entender las dicotomías y jerarquías Occidente/Oriente, desde donde Occidente implanta como discurso una ideología con superioridad a nivel cultural.

La importancia de analizar discursos aparecidos en redes sociales radica en que, en las últimas décadas, el crecimiento del alcance de estas plataformas dio la posibilidad a nuevos tipos de activismo y movilizaciones sociales que ya no sólo iniciaban y ocurrían en las calles sino que también podían organizarse de manera virtual. Estos espacios permitieron la divulgación de videos, mensajes e imágenes a nivel inter y transnacional y configuraron nuevas formas de comunicación. En muchas ocasiones, el avance digital fue utilizado por mujeres para impulsar movimientos y acciones vinculadas a la lucha contra la desigualdad de género, dando lugar así a un “cyberfeminismo” (Koo, 2016).

En este sentido, y específicamente en el caso de *Twitter*, el uso de *hashtags* permite la divulgación de discursos dirigidos a un determinado público y promueve, además, la adopción de consignas que refuerzan la adhesión a ciertas posturas generando de manera casi inmediata dinámicas de interacción que suelen tener consecuencias (tanto negativas como

¹¹ “Irán: Las defensoras de los derechos humanos de las mujeres detenidas por protestar pacíficamente contra el uso obligatorio del velo deben quedar en libertad “ <https://amnistia.org.ar/iran-las-defensoras-de-los-derechos-humanos-de-las-mujeres-detenido-por-protestar-pacificamente-contra-el-uso-obligatorio-del-velo-deben-quedar-en-libertad/>

positivas) para quienes participan del intercambio (Pano Aleman, 2014). Por su parte, Pérez Bejar (2014) afirma que una de las principales estrategias utilizadas para crear identidades en *Twitter* es el uso de la coloquialidad, reconocido como forma discursiva habitual de esa red social, logrando de esta manera que el seguidor (a quien está dirigido el discurso) se refleje e identifique con el emisor. A su vez, la restricción de una determinada cantidad de caracteres (280) otorga eficacia y rapidez comunicativa.

El criterio de selección de los *tweets* se estableció teniendo en cuenta dos *hashtags* relevantes que dan nombre y son utilizados para divulgar las actividades de Miércoles Blancos: *#WhiteWednesdays* y *#MyStealthyFreedom* que permitieron que la campaña *anti-hijab* tenga espacio en la esfera virtual internacional. Por último, para comprobar la relevancia de la campaña, de qué manera y cómo fueron utilizados los *hashtags* a lo largo del tiempo, se utilizó la plataforma digital “Hashtagify”. Los resultados indicaron que, en primer lugar, la localización desde la cual se divulgan no corresponde al país al que aparenta ser destinada la campaña. Al comprobar *#WhiteWednesdays*, en la mayoría de los casos es replicado por países del Norte global: Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia. En el caso de *#MyStealthyFreedom*, también ocupó –aunque en menor medida- parte de Indonesia, Suecia y Canadá. En lo que respecta al idioma, el más utilizado es el inglés siendo el menor farsi, idioma oficial y hablado por grupos mayoritarios en Irán (Ver Anexo 2).

4.2 Más allá de *(des)velarse*

Con el fin de comprender la relevancia del contenido de los *tweets* seleccionados, se establecieron tres grandes grupos que ayudarán en el análisis y la comprensión de las ideas que divulga el movimiento Miércoles Blancos:

1. Identidad del Movimiento
2. *Hijab*
3. Dimensión Global

Cada *tweet* tendrá, a su vez, una nomenclatura/referencia que facilitará la lectura y el análisis.

- IDENTIDAD DEL MOVIMIENTO

Refiere a *tweets* que explicitan la posición del Movimiento Miércoles Blancos en relación al Régimen Iraní y a las mujeres en dicha sociedad.

Referencia	Contenido
Id1	@MasihAlinejad 16 oct. 2019 - #WalkingUnveiled in public is banned by Islamic Republic but public execution such as hanging is acceptable. Filming or taking photo of this simple act of protest & sending it to #WhiteWednesdays will be result up to 10 years prison but we won't give up our civil disobedience
Id2	Id2. @MasihAlinejad 23 oct. 2019 - Today is another #WhiteWednesdays. Our campaign against compulsory hijab in Iran is in full swing, despite authorities' threats. This brave woman confronted a security official harassing her for her hijab. She filmed the entire incident. Bravery is in the DNA of Iranian women.
Id3	Id3. @MasihAlinejad 10 abr. 2019 - 23 year old activist #YasamanAryani was arrested today in #Iran Crime: Protesting forced #hijab by handing out flowers to women who wears hijab in metro as peace gesture & invitation to support the anti-compulsory hijab movement on international women's day. #WhiteWednesdays.
Id4	Id4. @MasihAlinejad 14 nov. 2019 - For these students every day is #WhiteWednesdays. Iranian government ignores their request for reforming Hijab laws and they are #WalkingUnveiled exercising social disobedience as they voice is ignored by the Iranian regime . #MyCameraIsMyWeapon.
Id5	Id5. @MasihAlinejad 9 oct. 2019 - Today head of the police in Tehran announced that #WhiteWednesdays & anti compulsory hijab campaign in Iran has been vanquished & ended. Our response: We are #WalkingUnveiled every day & using #mycameraismyweapon to show our resistance . We never give up fighting gender apartheid .

En Id1 se puede observar el concepto de Desobediencia Civil. Para Francesco Biondo (2014), estas acciones comenzaron en Estados Unidos -luego fueron replicadas en Europa- y “constituyen una forma de protesta que es coherente con los principios democráticos y que es preciso, y está justificado, llevar a cabo cuando los cauces de participación institucional no logran eliminar aquellas normas que se consideran injustas” (Biondo, 2015: 216). En este sentido, Belen Castellanos agrega que

(...) la desobediencia civil contribuye a actualizar de manera ágil los contenidos del régimen político haciéndolo más estable. Si se estima que

la Constitución es un proceso, la desobediencia civil puede ser un buen instrumento de defensa de las constituciones. La progresiva complejidad de la sociedad civil y la ampliación de las relaciones que ésta mantiene con las instituciones estatales, son una propiedad singular de las sociedades occidentales (...) (Castellanos, 2008: 62)

Entonces, si el término es atribuido, generalmente, a sociedades occidentales, las palabras y el discurso divulgado por Masih Alinejad estarían demostrando, una vez más, el intento de “liberar” a Oriente desde Occidente, implementando –al igual que hacen con el cuerpo de las mujeres- un único modelo de desarrollo y sociedad posible, reflejando así, la colonialidad del Ser, del Saber y del Poder. Como Occidente es el referente democrático y de civilización, Masih Alinejad elige una forma de protesta occidental frente al régimen iraní atrasado y no-civilizado.

Asimismo, en el mensaje Id3 puede observarse una desproporción en la respuesta del gobierno iraní: dentro de sus acciones las mujeres iraníes reparten flores en espacios públicos de la ciudad como un “gesto de paz” y civilización, en contracara a los arrestos con los que responde el régimen iraní, representado como violento y atrasado. La desobediencia civil, tomada como forma de resistencia pública de este movimiento, lo coloca en contraposición al régimen iraní, asemejándose a las leyes impuestas por Reza Pahleví desde 1936 que buscaban alcanzar una identidad moderna y occidental.

Enfocándonos directamente en la figura de la mujer, Masih Alinejad indica que participar de las actividades impulsadas por su organización es sinónimo de coraje y que, como el coraje se encuentra en el ADN de las mujeres iraníes (Id2), es natural pensar que una mujer –la verdadera mujer iraní- quiera desvelarse y renunciar al uso del *hijab* obligatorio. Las mismas dicotomías que se observan entre Occidente-Oriente donde se presenta una única figura de mujer deseable, se reflejan al interior de las mujeres iraníes, donde se indicaría que, para ser una verdadera mujer de esa sociedad –que trae en su propio ADN los genes del coraje y la lucha- debe rebelarse –y *desvelarse*- contra el sistema.

A la vez, se indica que las mujeres iraníes tienen como *único arma* sus propias cámaras de fotos (Id4), lo que nuevamente las coloca como pacíficas frente a un régimen opresor. El

hijab es el elemento central en esta lucha y la acción de divulgar las imágenes se considera una desobediencia civil pública de la cual todos deben enterarse para apoyar las acciones.

La identidad de Miércoles Blancos se consolida en torno a posicionar al Régimen Iraní como un régimen opresor que estaría llevando a la práctica un apartheid de género (Id5). Este concepto puede ser visto como “la vulneración de los derechos de la mujer que suele ejercerse en nombre de la tradición, la religión, la cohesión social, la moral o algún conjunto de valores trascendentes” (Afkhami, 1999: 1).

Para los fines de este análisis es interesante traer la frase de Ernst al afirmar que Occidente se constituye a través de un “discurso eurocéntrico que supone una especie de régimen de apartheid intelectual que alega que occidente es superior y tiene que ser separado de un oriente inferior” (Ernst, 2009: 125). Este apartheid intelectual que coloca a *los otros-no occidentales* como inferiores, se asemeja al concepto que utiliza Masih Alinejad al indicar que las mujeres iraníes –*las otras-no occidentales*- estarían sufriendo un apartheid por parte del régimen iraní. De esta manera, al mismo tiempo que la fundadora del Movimiento denuncia la segregación sufrida por las mujeres iraníes, reproduce –indirectamente- las mismas lógicas coloniales –y de segregación- que desembocan en un apartheid social, esto es “la segregación social de los excluidos a través de una cartografía urbana que diferencia entre zonas salvajes y civilizadas” (Sousa Santos, 2014:34), donde el espacio de lo salvaje es ocupado por Oriente mientras que, en contraposición, Occidente es colocado como ejemplo de civilización.

En todos los mensajes se presenta una dicotomía ellos-nosotros que construye y refleja la identidad del movimiento: el Régimen Iraní se presenta como atrasado, violento y patriarcal mientras que las acciones llevadas a cabo por las mujeres y feministas que participan de Miércoles Blancos se vinculan a la paz, la igualdad y la modernidad, además de consolidarse como el representante de las verdaderas mujeres iraníes: aquellas que tienen coraje para ir en contra del régimen. Todo esto se vincula a las ideas de Chizuko Ueno (1996), que indica que los discursos, generalmente impulsados por hombres occidentales producen un determinado concepto de los cuerpos de las mujeres y los ideales entorno a ellas. De esta manera, la identidad del grupo es representar a las mujeres –como un todo homogéneo-, similar a lo que

ocurre con el feminismo occidental (Mohanty, 2008), el cual construye un ideal de mujer contrapuesto a otro.

- **HIJAB**

Tweets relacionados a la utilización del *hijab* obligatorio y el impacto que este tiene en la sociedad iraní.

Referencia	Contenido
Hjb1	@MasihAlinejad 22 feb. 2018 - They are not criminals. they just broke a bad law to protest compulsory #hijab . First they arreste Shima Babaei then Azam Jangravi, yesterday Shaparak Shajarizadeh. Now we are their voices .
Hjb2	@MasihAlinejad 30 ene. 2018 - #WhiteWednesdays gave Iranian women the domestic and international spotlight to air their grievances against compulsory veil. Thanks to the unstoppable popularity of #WhiteWednesdays inside Iran, we are witnessing waves of brave women publicly removing their veil, which was rare.
Hjb3	@MasihAlinejad 2 ene. 2018 - We call on all Iranian women who do not believe in compulsory hijab to participate in tomorrow's #WhiteWednesdays This time we take off our compulsory hijab to stand with girl who waved her white headscarf in "Enghelab" square. #چهارشنبه های سفید
Hjb4	@MasihAlinejad 21 feb. 2018 - Today another woman who was peacefully protesting forced hijab was arrested in Tehran. While these female politicians from Netherworlds obeying forced hijab without asking question about the situation of 29 #hijab protesters . Stand up for your own dignity #MyStealthyFreedom.

Masih Alinejad construye a un Oriente –tiránico y atrasado- opuesto al ideal occidental que se presenta como moderno y racional (Ernst, 2009:125). El discurso Hjb4 forma parte de la construcción de Oriente realizada por varias generaciones de académicos, artistas, comunicadores y escritores que lo posicionan como la otredad (Córcoles Tendero, 2013: 1). Aquí se vinculan las ideas de la Colonialidad del Saber, definidas en el apartado teórico, desde las cuales se hegemonizó el sistema de representación y conocimiento relegando a *los otros* a cumplir el rol de espacios/objetos sin voz ni poder de enunciación (Gómez-Quintero, 2010). En este mensaje se observan conceptos del occidentalismo, esto es, estrategias vinculadas a la colonialidad y a la producción –y reproducción- de relaciones asimétricas de poder.

Asimismo, se identifican rasgos del concepto de orientalismo de Edward Said puesto que en los *tweets* se expresan desde una mirada política, ideológica y cultural mensajes que construyen a un Oriente que aún no está desarrollado/modernizado, denominado como un espacio con “políticas de inframundo” (Hjb4). Definir como *inframundo* a las políticas y leyes vigentes en Irán, está vinculado a las bases y teorías del pensamiento occidental, caracterizado como

un pensamiento que avanza operando sobre líneas abismales que divide lo humano de lo subhumano (...). La creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivos de los principios y practicas hegemónicas (...). La civilidad legal y política en este lado de la línea se presupone sobre la existencia de una completa incivilidad en el otro lado de la línea (Sousa Santos, 2014: 28).

Teniendo en cuenta la reflexión de Sousa Santos, *al otro lado de la línea* se encuentra el inframundo y una completa incivilidad, contrapuesta a las lógicas Occidentales presentadas, una vez más, como ejemplo de desarrollo y modernidad.

El análisis sobre cada mensaje refleja adhesión al programa modernizador y Occidental de los Pahleví que llegaron al poder con el objetivo de llevar a cabo una serie de reformas en cuyo núcleo se encontraba la voluntad de romper con las tradiciones islámicas (Grosfoguel, 2016: 48). Al igual que ocurría en 1936 cuando fue ordenada la prohibición del *hijab*, la campaña Miércoles Blancos solamente significaría una modificación superficial vinculada al cuerpo de las mujeres. Así, una vez más, las mujeres cumplen el rol de ser objetos y arena de lucha de los debates islam/anti-islam.

A fines de vincular al movimiento Miércoles Blancos con una identidad feminista hegemónica, pueden observarse mujeres liberadas -simbólicamente- del régimen iraní y se refiere al feminismo con una única imagen posible:



En la imagen se observa a una mujer sin el hijab colocado, vistiendo una remera con la frase en inglés que indica “Así es como se ve una feminista/de esta manera es una feminista”

La campaña de desvelar a las mujeres, vistas como un todo homogéneo que por el hecho de compartir la utilización de un código de vestimenta sufren, de manera automática, la misma opresión, refleja conceptos feministas occidentales. Estas colocan en el centro de la cuestión a la utilización del *hijab* como problema principal de las mujeres iraníes y, por ende, establecen un mismo tipo de liberación para todas por igual. Es así que llaman a “todas las mujeres iraníes” a participar de la campaña (Hjb3) demostrando que esto pertenece a una lucha colectiva de un *nosotras –con coraje y capacidad de lucha (Hjb2)-* frente a *otras* que se encuentran atrasadas. Es importante destacar que la palabra *hijab* aparece siempre acompañada de adjetivaciones tales como “compulsivo, obligatorio, humillante y discriminator” (Hjb1, 2, 3, 4) que pertenecería, según la fundadora del movimiento, a una mala ley implementada por un régimen opresor.

Así, el movimiento Miércoles Blancos, coloca a la *mujer musulmana con hijab* como centro de la diferenciación cultural entre Occidente y Oriente (García, 2012) y el *hijab* es tomado como el principal –y visual- símbolo de opresión patriarcal. Esto da indicios a que el movimiento estudia a las mujeres desde patrones y criterios del feminismo occidental (Silva, 2016) desde donde, además por sus propios orígenes, no se cree posible que la pertenencia

religiosa de una (o unas) mujeres sea compatible con el feminismo y la emancipación (Vuola, 2001: 4). No utilizar el *hijab* es, para Masih Alinejad, un sinónimo de dignidad (Hjb4).

En síntesis, el discurso de esta organización construye a la *otredad*, en este caso representada por Oriente y por las Mujeres de Oriente, en contraposición a un único ideal de mujer occidental que es presentado como desarrollado, libre y moderno.

- DIMENSIÓN GLOBAL

Tweets que se aproximan a demostrar una idea de solidaridad de las mujeres a nivel global.

Referencia	Contenido
Dg1	<i>Dg1. @MasihAlinejad 8 sept. 2019</i> - This woman from Afghanistan removes her hijab in front of camera to support #WhiteWednesdays . Right now there are 10 Iranian women are in jail for protesting #ForcedHijab Celebrities, journalists, politicians! We need your sisterhood & support. Be our voice & make your video.
Dg2	<i>Dg2. @MasihAlinejad 26 ene. 2018</i> - Amnesty International calls #Iran compulsory hijab “abusive” and “humiliating.” Calls on Iran to halt harassment of #WhiteWednesdays women. Urges release of #VidaMovahed ¹² @amnesty @HassanRouhani #mystealthyfreedom
Dg3	<i>@MasihAlinejad_23 sept. 2019</i> - Today is the first day of school in Iran where girls are forced to wear hijab from the age of 7 when the start school. If they don’t wear hijab, then they won’t be able to get an education. #WhiteWednesdays call on global feminists to condemn this child abuse & gender apartheid.
Dg4	23 oct. 2019 - We joined #WhiteWednesdays campaign in our school where we are forced to wear hijab from the age of 7. No teacher and no books teach us how to respect other’s opinions. All we learn here is how to force even none Muslim women to wear hijab and follow our discriminatory laws.

¹² Vida Movahed fue de las primeras mujeres Iraníes en participar de la campaña y quitarse el *hijab* en las calles de Teherán

En el primer *tweet* seleccionado, Masih Alinejad hace un llamado a *celebrities*, periodistas y políticos pidiendo soporte y sororidad frente a la campaña White Wednesdays (Dg1). El concepto de sororidad es central para el feminismo occidental puesto que las mujeres son vistas como un grupo con intereses idénticos que se encuentran por igual oprimidas por su condición de género (Trujillo, 2016). Por este motivo, en Dg3 nuevamente convocan a las feministas globales, también bajo la premisa de la sororidad, con el fin de que la alianza de mujeres colabore con la campaña en contra del *hijab* obligatorio iraní y se logre un verdadero empoderamiento (Marcela Lagarde, 2006) debido a que la sororidad universal establece parámetros de emancipación y liberación que se adaptan a todas las mujeres por igual.

Citando a la “sororidad” (Dg1) y a las “feministas globales” (Dg3) el movimiento universaliza la categoría de mujer dejando de lado, por una parte, a la mujer como individuo con agencia propia y, homogeneizando, a la vez, un único feminismo posible. Estas ideas lo relacionan directamente a los fundamentos del Feminismo Occidental que se continúa reflejando no sólo en las redes sociales de Masih Alinejad sino también en diversas ponencias a las que asiste, como es el caso de su exposición en el *Democracy Council* de Washington donde indicó que las mujeres que deciden colocarse el velo para visitar Irán estarían colaborando con el régimen patriarcal en vez de solidarizarse con las mujeres de su país (Infobae, 2019).

Nombrando nuevamente a un apartheid de género y sumando información sobre abuso/maltrato infantil (Dg4) al indicar que las niñas con sólo 7 años comienzan a ser víctimas del sistema, refuerzan las ideas de opresión y de “obligatoriedad”, a la vez que incentivan a feministas de varias partes del mundo a hacer eco y divulgar lo que ocurre en Irán en relación a las mujeres.

Además, se respaldan en la figura de Amnistía Internacional –ONG global- para empatizar e indicar que el *hijab* es abusivo y humillante. Para esta organización, Masih Alinejad y quienes apoyan la campaña son defensoras de los derechos humanos de las mujeres y retoman la idea de la lucha pacífica de cada una de ellas, además de hacer hincapié en la idea de que “la comunidad internacional” está en contra del Régimen Iraní:

La comunidad internacional, incluida la UE, que mantiene un diálogo sobre derechos humanos con Irán, tiene un importante papel que desempeñar a la hora de expresar públicamente su apoyo a quienes defienden los derechos de las mujeres y utilizar todos los canales de comunicación para presionar a las autoridades iraníes a fin de que pongan fin al uso obligatorio del velo (Amnistía Internacional, 2019).

Tanto los mensajes divulgados por twitter como así también las declaraciones realizadas por organismos como Amnistía Internacional, refieren a las ideas del occidentalismo del cual habla Coronil (1996), esto es, la persistencia de estrategias que se vinculan a un discurso colonial que, como consecuencia, construyen a una otredad y, directa o indirectamente, reproducen relaciones asimétricas de poder (Mignolo, 2002: 857). Esto puede relacionarse, a la vez, con la Colonialidad del Saber (Gómez-Quintero, 2010) que constituye una “hegemonía cultural que no es fácilmente identificable” (Sousa Santos, 2006: 39).

Para finalizar, es importante destacar que la mayor cantidad de *tweets* se encuentran escritos en inglés, siendo que es el farsi el idioma que debería utilizarse para llegar a la mujer iraní a quien se pretende *liberar*. Esto produce aún más dudas sobre cuál es el público al que va destinada la campaña como así también qué es lo que se espera o se busca modificar.

Habiendo analizado la opinión de autoras como Goreishi (2017) y Talebian (2016) sumado esto al análisis personal de las redes sociales, las campañas impulsadas por Masih Alinejad se reducen, al menos en la actualidad, a ser publicaciones en redes –en su mayoría anónimas– que no demuestran manifestaciones sociales reales. Por otra parte, desde una visión feminista decolonial, los puntos anteriormente analizados vinculan al Movimiento Miércoles Blancos y al discurso divulgado en redes sociales con una postura similar a un feminismo occidental demostrando una vez más rasgos de colonialidad y otrificación y vinculando, nuevamente, a las mujeres que no cumplen con la imagen de feminidad hegemónica proliferable y deseable como mujeres oprimidas y sin capacidad de acción que, casi por mandato, deberían ser rescatadas por Occidente.

5. Reflexiones Finales

Desde el punto de vista occidental, el uso del *hijab* se ha tornado controversial puesto que asume que es una expresión de dominación sobre las mujeres sin analizar u observar los diversos contextos vinculados a su utilización. De esta manera, deja en evidencia que las mujeres musulmanas son estudiadas a partir de patrones y criterios del Feminismo Occidental, desde donde parece que la “expresión estética-individual” del uso del *hijab* se utiliza para reforzar a Oriente como su principal enemigo (Silva, 2016). En contraposición a estas teorías, el feminismo decolonial ampliará el panorama con el objetivo de conocer reflexiones, sentimientos y vivencias de cada mujer como individuo y ya no como colectivo, aún cuando compartan y tengan como característica común la utilización del *hijab*.

Más allá de los esfuerzos del feminismo occidental que buscaba, desde sus inicios, universalizar el conocimiento desde la mirada de *las mujeres* (Alvarado, 2020: 72), cierto es que el lenguaje nunca es utilizado de manera neutral sino que “siempre está orientado y conlleva las marcas de quien habla, de género, de clase, raza y de conflicto” (Alvarado, 2020: 72). Como indica Ramón Grosfoguel (en Sousa Santos, 2014)

Al desvincular la ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante, la filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que encubre quien habla, así como su ubicación epistémica geopolítica y corpo-política en las estructuras del poder/conocimiento coloniales desde las cuales habla (Sousa Santos, 2014: 376).

Por estos motivos, las teorías feministas decoloniales, guiadas por el vínculo conceptual racismo-imperialismo-colonialismo criticarán la pretensión del feminismo hegemónico de los países del Norte de determinar para las mujeres del Sur las mismas modalidades de su emancipación. El aporte de Kimberlé Williams Crenshaw sobre la interseccionalidad es fundamental para comprender que cada mujer cuenta con particularidades culturales y

diversas estructuras de poder que obligan a que los análisis sobre la vida social deban ser abordados multidimensionalmente (La Barbera, 2009-2010 en Adlbi Sibai 2016: 47-49).

En relación al Movimiento Miércoles Blancos, es interesante destacar que, si bien surge en territorio iraní, las bases del mismo refieren a un feminismo occidental, lo cual es posible ya que, el hecho de haber definido a Occidente -y al occidentalismo- como un posicionamiento ideológico y sociocultural, permite que puedan existir Feminismos Occidentales dentro de las fronteras geográficas de Medio Oriente (Adlbi Sibai 2016: 67). Es aquí donde se inscribe el pensamiento de Masih Alinejad que imparte teorías y bases del feminismo occidental:

El hecho de que se esté ubicado socialmente en el lado oprimido de las relaciones de poder, no significa automáticamente que se esté pensando epistemológicamente desde una posición epistémica subalterna o descolonial. Precisamente, el éxito del «Sistema-mundo moderno/colonial occidentalocéntrico/cristianocéntrico capitalista/patriarcal» consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial piensen epistémicamente como los que se encuentran en posiciones dominantes (Sousa Santos, 2014: 376-377).

Como pudo observarse a lo largo de la investigación, el Movimiento -desde una mirada decolonial- reproduce en sus publicaciones y mensajes, discursos asociados a una única identidad femenina considerada como verdadera y posible frente a otra no-occidental y opresora. Universalizar la categoría de mujer y de feminismo, refleja, a su vez, que los medios de emancipación deberían ser los mismos para todas las mujeres. Estas visiones olvidan a la mujer como individuo reflexivo, pensante, con cierto grado de agencia y que posee margen de acción dentro de la estructura social en la que se encuentra (Silva, 2016).

Es cierto que el crecimiento del acceso a internet durante las últimas décadas permitió mayor activismo feminista (ciberfeminismo) lo cual brindó la oportunidad de publicar ideas en un espacio no-censurado, logrando un alcance transnacional de diversos movimientos de mujeres y en muchas ocasiones esto se tradujo en verdaderos cambios sociales y políticos. Sin embargo, en el caso de Miércoles Blancos, parece ser que el objetivo principal es conseguir adeptos vinculados al *slacktivism*, que lejos están de poder producir

modificaciones reales en la sociedad. Es importante destacar que las imágenes, mensajes y *hashtags* divulgados en las redes sociales tienen, curiosamente, un alcance limitado en el país al que en apariencia intentan emancipar, dejando invisibilizadas –una vez más- las voces de esas mismas mujeres (Ver Anexo 2).

A modo de reflexión personal, enfocarse en la utilización del *hijab* obligatorio como principal motivo de desigualdad, puede considerarse una estrategia para ganar mayor cantidad de simpatizantes: en la mayoría de los países occidentales, el *hijab* es visto como la manifestación más tangible del patriarcado. Por su parte, resulta interesante trazar un paralelismo entre la elección del nombre “Miércoles blancos” y la Revolución Blanca de los Pahleví: en ambos casos se busca –mediante la adjetivación de “lo blanco” como lo bueno y deseable- provocar una modernización y occidentalización de las mujeres iraníes.

Como conclusión, puede afirmarse que reducir la opresión de la mujer -y por ende su posible liberación- a un código de vestimenta y a la superficialidad del uso del *hijab* permite seguir reflejando a la otredad como distinta y que debe ser modificada para lograr readaptarse a una modernidad deseable. Al mismo tiempo que las feministas occidentales hablan sobre el *velo físico –hijab-* de las mujeres musulmanas e intentan posicionarse como la única voz posible y con autoridad para hablar sobre el cuerpo de otras mujeres, esconden nuevos *velos* y modos de opresión: “El velo colonial se trama con otro más oscuro: el velo patriarcal de nuestros saberes” (Alvarado, 2020: 42). Al continuar empleando los conceptos mujer, sexo y género sin tener en cuenta que son construcciones sociales, seguimos encerrados tal como lo indica Adlbi Sibai (2016) en una cárcel epistemológica. Para finalizar y citando a Audre Lorde (1984 en Ali, 2019): “la sororidad se detiene allí donde el mismo Movimiento Feminista se vuelve racista y donde las diferentes condiciones de vida de las mujeres imponen reivindicaciones divergentes” (Ali, 2019: 27).

6. Referencias Bibliográficas

- Aboussi Jaafer, Mouna. 2016. La escritura autobiográfica de Nawal As-Saadawi. Política, religión e identidades femeninas. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Málaga. Málaga, España. Disponible en: https://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/12366/TD_ABOUSSI_JAAFER_Mouna.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and gender in islam: historical roots of a Modern Debate*. Newhaven: Yale University Press.
- Adlbi Sibai, Sirin. 2014. El *hijab* en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial. *Tabula Rasa*. Num. 21, pp.47-76.
- Adlbi Sibai, Sirin. 2016. *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- Afkhami, Mahnaz.1999. "Gender Apartheid and the Discourse of Relativity of Rights in Muslim Societies". En *Religious Fundamentalism and the Human Rights of Women*. Howland, Courtney. Pp. 67-77. Palgrave Macmillan.
- Ali, Zahra. 2019. Introducción. En Ali Zahra. *Feminismo e Islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*, 11-28. Buenos Aires, Argentina: Capital intelectual.
- Alinejad, Masih. 2018. *The wind in my hair: my fight for freedom in Modern Iran*. Nueva York: Little, Brown and Company.
- Alvarado, Mariana. 2020. (ed). *Feminismos del Sur. Recorridos, itinerarios, junturas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.
- Amnistía Internacional. "Iran: las defensoras de los derechos humanos de las mujeres detenidas por protestar pacíficamente contra el uso obligatorio del velo deben quedar en libertad". *Amnistía Internacional*. 6 de mayo de 2019. Disponible en <https://amnistia.org.ar/iran-las-defensoras-de-los-derechos-humanos-de-las-mujeres-detenidoas-por-protestar-pacificamente-contral-el-uso-obligatorio-del-velo-deben-queclar-en-libertad/> (Consultado el 12 de febrero 2021).
- Amorós, Celia. 2009. *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.

- Badran, Margot. 2019. Feminismo Islámico: ¿Qué significa?. En Ali Zahra. *Feminismo e Islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*, 49-62. Buenos Aires, Argentina: Capital intelectual.
- Bahri, Deepika. 2013. Feminismo e/no pos-colonialismo. *Revista Estudos Feministas*. Vol. 21, Num.2. Pp. 659-688.
- Bartra, Eli. 2010. “Acerca de la investigación y metodología feminista”.En Blazquez Graf, Norma., Flores Palacios, Fatima., Rios Everardo, Maribel, coords. *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Mexico: UNAM. Pp. 67-79.
- Ballestrin, Luciana M. 2015 *Feminismos subalternos: contribuições, tensões e limites*. Conferencia presentada em el seminario “*democracia e desigualdades*”- Octubre 2015. ANPOCS- UFPel. Brasil.
- Belluci, Mabel. 1999. Alrededor de la identidad. Las luchas políticas del presente. *Revista Nueva Sociedad*. Pp.40-63.
- Bidaseca, Karina. 2018. *La Revolución será feminista o no será: la piel del arte feminista descolonial*. Buenos Aires, Editorial Prometeo.
- Biondo, Francesco. 2015. Desobediencia civil y participación política. Algunas cuestiones abiertas que se plantean en las democracias constitucionales (y la teoría del derecho). *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Num.38. Pp. 215-236.
- Blazquez Graf, Norma. 2010. “Epistemología feminista: temas centrales”. En Blazquez Graf, Norma., Flores Palacios, Fatima., Rios Everardo, Maribel, coords. *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Mexico: UNAM. Pp. 21-39.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Botton, Lena de, Puigvert, Lidia y Taleb, Fátima. 2004. *El velo elegido*. Barcelona: El Roure.
- Bullock, Katherine. 2000. Challenging Media Representations of the Veil: Contemporary Muslim Women’s Re-veiling Movement. *American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 3 Num.17, Pp. 22-53.
- Buruma, Ian, Margalit, Avishai. 2004. *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. The Penguin Press.
- Castellanos, Belen. 2008. ¿Cabe la desobediencia civil en la Filosofía del Derecho de Hegel?. *Nómadas. Crítica Journal of Social and Juridical Sciences*. Vol. 18. Num.2. Pp. 41-63.

- Cobo Bedía, Rosa. 2008. *Educación en la ciudadanía. Perspectivas feministas*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Contreras Hernández, Paola y Trujillo Cristoffanini, Macarena. 2017. Desde las epistemologías feministas a los feminismos decoloniales. Aporte a los estudios sobre migraciones. *Revista Athenea Digital*. Num.1. Vol.17. Pp. 145-162.
- Córcoles Tendero, José E. 2013. Oriente desde Occidente. Una visión histórica. *Revista digital Sociedad de la Información*. Num.44. Pp. 1-8.
- Cotton, Jennifer. 2006. *Forced Feminism: Women, Hijab and the One-Party State in Post-Colonial Tunisia*. Tesis. Universidad de Georgia.
- Córdoba Hernández, Ana María. 2017. El slacktivism como recurso de movilización en redes sociales: el caso de #BringBackOurGirls. *Revista Comunicación y Sociedad*. Num.30. Pp.239-263
- Coronil, Fernando. 1996. Beyond Occidentalism: Toward Non imperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*. Num.1. Vol. 11. Pp. 51-87.
- Cuadro, Mariela. 2013. *Matar para mejorar la vida. Racismo religioso o la constitución del sujeto exterminable durante la Guerra Global contra el Terror*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata. Buenos Aires, Argentina.
- Cuadro, Mariela. 2019. Relaciones Internacionales y orientalismo periférico: lecturas sectarias desde América Latina. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. Num.122. Pp.213-233.
- Epstein, Charlotte. 2013. Constructivism or the eternal return of universals in International Relations. Why returning to language is vital to prolonging the owl's flight. *European Journal of International Relations*. Num.3. Vol.19. Pp. 499-519.
- Ernst, Carl. 2009. ¿El Occidente y el Islam?. Repensar el orientalismo y el occidentalismo. *Revista de Historia Internacional*. Num. 38. Pp.123-139.
- Fernández Camacho, Mariana. 2014. "Feminismo decolonial". En Rosillo Martínez, Alejandro, Navarro Sánchez, Urenda y Luévano Bustamente, Guillermo. *Coords. Feminismos y Derecho: diversas perspectivas del derecho, del género y la igualdad*. San Luis Potosí. Pp.75-93.
- Fonseca, Melody y Jerrems, Ari. 2018. "Decolonizar las Relaciones Internacionales. Un camino a medio recorrer". En Verdes- Montenegro Escáñez, Francisco y Comini, Nicolás.

Otras miradas y otras voces. Visiones críticas de las relaciones internacionales. Buenos Aires: Eduntref. Pp.42-74.

- García, A., Vives, A., Expósito, C., Pérez-Rincon, S., López, L., Torres, G., & Loscos, E. 2012. Velos, burkas. moros: estereotipos y exclusión de la comunidad musulmana desde una perspectiva de género. *Revista Investigaciones Feministas*, Vol. 2, Pp. 283-298.
- Ghoreishi, Samira. 2017. My Stealthy Freedom Facebook Page: An Opportunity for the current women's movement in Iran?. Paper presentado en la conferencia "New Zealand Political Studies Association". Otago. Nueva Zelanda.
- González Muñoz, Jenny.2018. El *hijab*: ¿Símbolo de opresión religiosa o de lucha anticolonial?. Conferencia presentada en el seminario "corpo, gênero e sexualidades". Septiembre 2018. Universidad Federal de Río Grande-FURG. Brasil.
- Gómez Quintero, Juan David. 2010. La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina. *Revista El Ágora USB*. Vol. 10. Num.1. Pp.87-105.
- Grecco, Gabriela. 2020. Feminismos y género en los Estudios Internacionales. *Revista Relaciones Internacionales*. Num.44. Pp.127-145.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Revista Tabula Rasa*. Num.4.
- Grosfoguel, Ramón, coord. 2016. *Feminismos islámicos*. Venezuela: Editorial el perro y la rana-Centro Simón Bolívar.
- Harding, Sandra. 2010. "¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista". En Blazquez Graf, Norma., Flores Palacios, Fatima., Rios Everardo, Maribel, coords. *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Mexico: UNAM. Pp.39-67
- Hatam, Nassim. 2017. "Why Iranian women are wearing white on Wednesdays". *BBC*. 14 de junio 2017. <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-40218711> (Consultado el 25 de abril 2018).
- Hernández Castillo (coord.). 2008. *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*, San Sebastián, Ankulegi- Elkartea, Pp. 21-38.
- Infobae. "Una activista iraní fustigó a las feministas que usan el velo musulmán por supuesta solidaridad: 'Es insultante decir que es cultural'". *Infobae*. 3 de abril de 2019. Disponible en:

<https://www.infobae.com/america/mundo/2019/04/03/una-activista-irani-fustigo-a-las-feministas-que-usan-el-velo-musulman-por-supuesta-solidaridad-es-insultante-decir-que-es-cultural> (Consultado el 12 de febrero 2021).

- Kanso, Heba. 2017. “How a hashtag on Wednesdays is fighting Iran's dress code for women”. *Reuters*. 28 de junio 2017. <https://www.reuters.com/article/us-iran-women-hashtag/how-a-hashtag-on-wednesdays-is-fighting-irans-dress-code-for-women-idUSKBN19J0ED> (Consultado el 23 de abril 2019).
- Kort, Alexis. 2005. Dar al-Cyber Islam: Women, Domestic Violence and Islamic Reformation on the World Wide Web. *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 25, Num.3, diciembre 2005.
- Labani Motlagh, Sepideh. 2015. Los movimientos de mujeres y feministas en Irán. Un análisis desde la perspectiva de la teoría crítica feminista. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, España. Disponible en https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/671359/labani_motlagh_sepideh.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- La Barbera, Maria Caterina. 2016. Interseccionalidad, un “concepto viajero”: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea. *Revista Inter Disciplina*. Vol.4 Num.8.
- Lagarde, Marcela. 2006. Pacto entre Mujeres: Sororidad. *Revista Aportes para el Debate*. Num. 25. Pp. 123-135.
- Lamrabet, Asma 2014. El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. *Tabula Rasa*. Num.21. Pp 31-46.
- Limic, Tijana. 2015. Para un dialogo interepistemico y decolonial entre feministas occidentales y no occidentales. *Revista Tabula Rasa*. Num.23. Pp. 133-156.
- Lozano Vázquez, Alberto. 2012. El feminismo en la teoría de las Relaciones Internacionales: un breve repaso. *Revista Relaciones Internacionales UNAM*. Num. 114. Pp.143-152.
- Lozano Vázquez, Alberto. 2016. “Debates y diálogo entre positivismo y pospositivismo en Relaciones Internacionales”. En Schiavon, J. et al. *Teorías de Relaciones Internacionales en el siglo XXI. Interpretaciones críticas desde México*. México: CIDE. Pp. 165-183.
- Lugones, Maria. 2008. Colonialidad y Género. *Revista Tabula Rasa*. Num.9. Pp.73-101.

- Mancera Rueda, A. y A. Pano Alamán. 2013. Nuevas dinámicas discursivas en la comunicación política en Twitter. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, Num. 56, Pp. 53-80.
- Marchand, Marianne. 2013. Género y Relaciones Internacionales: una mirada feminista postcolonial desde América Latina. En Legler, Thomas, Santa Cruz, Arturo y Zamudio González, Laura. *Introducción a las Relaciones internacionales: América Latina y la política global*. México: Oxford University Press. 62-73.
- Marotte, Javier. 2012. Velo islámico: la diferencia cultural como factor de identidad. *Revista de ciencia política- Cultura y Política*. Num.17.
- Medina, Arely. 2019. Feminismo islámico en la web 2.0: el caso de blogistán. PAAKAT. *Revista de tecnología y sociedad*. Vol 9. Num.17. Pp. 1-14.
- Merinero Martin, María Jesús. 2001. “Irán. Hacia un desorden prometedor”. Los libros de la Catarata. Madrid.
- Merinero Martin, María Jesús. 2007. *Resistencia creadora en Iran*. Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones.
- Mernissi, F. 2001. El harén en Occidente. Madrid: Espasa Calpe.
- Mernissi, F. 2011. *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Muslim Society*. New York: Saqi.
- Mignolo, Walter. 1995. Occidentalización, imperialismo, globalización: Herencias poscoloniales y teorías postcoloniales. *Revista Iberoamericana*. Vol. 170-171. Pp. 27-40.
- Mignolo, Walter D. 2002. Pos occidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (Latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*. N200. P. 847-864.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2019. El proyecto inconcluso: la búsqueda de igualdad de las mujeres musulmanas en Irán. En Ali Zahra. *Feminismo e Islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*, 103-128. Buenos Aires, Argentina: Capital intelectual.
- Mohanty, Chandra. 2008. “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”. En Suárez Navaz, L. y Hernández, R. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Moualhi, Djaouida. 2000. Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social. *Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d'Antropologia Social i de Prehistòria*. Pp. 291-304.

- Moghaddam, Valentine. 2005. Desengaños y Expectativas Del Feminismo Islámico. Ponencia presentada en el I Congreso Internacional De Feminismo Islámico, Barcelona.
- Moorhead, Joanna. 2018. “The wind in my hair: one Iranian woman’s courageous struggle against being forced to wear the *hijab*”. *The guardian*. 3 de junio 2018. Disponible en <https://www.theguardian.com/global/2018/jun/03/the-wind-in-my-hair-one-womans-struggle-against-being-forced-to-wear-hijab>. (Consultado el 25 de abril de 2019).
- Morozov, E. 2011. *The net delusion: The dark side of internet freedom*. New York: Public Affairs.
- Pano, A. & Mancera, A. 2014. La “conversación” en Twitter: las unidades discursivas y el uso de marcadores interactivos en los intercambios con parlamentarios españoles en esta red social. *Estudios de Lingüística del Español*. Num. 35. Pp.234-268.
- Pardo Abril, Neyla. 2005. *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, IECO.
- Pérez Bejar, V. 2014. Identidad individual y grupal en Twitter. *Discurso & Sociedad*, Num.8, vol 3. Pp.482- 500.
- Peres Díaz, Daniel. 2017. Feminismo poscolonial y hegemonía occidental: una deconstrucción epistemológica. *Dossiers Feministes*. Num.22. Pp. 157-177.
- Postigo Asenjo, Marta. 2001. El patriarcado y la estructura social de la vida cotidiana. *Contrastes: revista internacional de filosofía*. Num.6. Pp. 199-208.
- Quijano, Aníbal. 2014. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires.
- Ramírez, Ángeles. 2008. “Libres, fuertes y mujeres: diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos”. En Suárez Liliana, Martín Emma y Hernández Aída. *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. San Sebastián, Ankulegi-Elkartea. Pp.21-38.
- Ribas Ferrer, Ana. 2017. *La evolución de la mujer en Irán. El islam y el Feminismo*. Tesis de Grado. Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, España.
- Ron Erraéz, Ximena. 2014. *Hacia la desoccidentalización de los feminismos. Un análisis a partir de las perspectivas feministas poscoloniales de Chandra Mohanty, Oyeronke Oyewumi y Aída Hernández*. *Realis. Revista de estudios anti utilitarios tras e Poscoloniais*. Vol. 4, Num.1. Pp. 36-60.

- Rovetto, Florencia Laura. 2015. Violencia contra las mujeres: comunicación visual y sociopolítica en “ni una menos”. *Revista contratexto*. Num. 24. Pp.13-34.
- Rubio Grundell, Lucrecia. 2017. “Epistemología Feminista y Relaciones Internacionales: encuentros, desencuentros y transformaciones”. En Verdes Montenegro, Francisco J. y Comini, Nicolas, coords. *Otras miradas y otras voces, Visiones críticas de las relaciones internacionales*. Eduntref.
- Said, Edward. 1990. *Orientalismo*. Introducción. Madrid: Libertarias. Pp. 19-49.
- Salem, Sara. 2016. “Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad”. En Grosfoguel, Ramón, coord. 2016. *Feminismos islámicos*. Venezuela: Editorial el perro y la rana-Centro Simón Bolívar. Pp.135-152.
- Sadeghi, Fatemeh. 2010. Bypassing Islamism and Feminism: Women's Resistance and Rebellion in Post-Revolutionary Iran. *REMMM*. Num.128. Pp.209-228.
- Segato, Rita. 2010. *Las estructuras elementales en la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Editorial Prometeo.
- Segato, Rita. 2012. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial.
- Si Diop, M. y Magaña, M. 1999. El significado del velo en el Islam. *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*. Num. 14-15. Pp.271-280.
- Silva, Andrea. 2016. Feminismo e Islam: una perspectiva reflexiva decolonial en torno al controversial uso del velo en mujeres musulmanas. *Economía y Política* 3, Num.2. Pp. 119-147.
- Sousa Santos, Boaventura. 2006. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. UNMSM.
- Spivak, Gayatri Chakra. 1998. ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. *Orbis Tertius* 3. Num.6. Pp. 175-235.
- Sousa Santos, Boaventura., Meneses, María Paula (eds.).2014. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Editorial Akal.
- Suárez, Marina. 2013. Feminismo y Revolución en Irán. Artículo presentado en “VII Jornadas de Jóvenes Investigadores”. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

- Talebian, Sara. 2016. "My Stealthy Freedom" and Illusion of Activism; Take a photo and be an activist. Paper presentado en la Conferencia "ECPR Graduated Student Conference". Universidad de Tartu. Estonia.
- Tienda Palop, Lydia María. 2018. Cultura y cuerpo femenino. Aplicación de las categorías orientalistas a la obra Viento del este, Viento del oeste de Pearl S.Buck. *Asparkía: investigación feminista*. Num. 33. Pp.151-167.
- Tohidi, Nayereh. 2016. Los derechos de la mujer y los movimientos feministas en Irán. *Revista Sur* 24. Vol.13 Num.24. Pp. 75-89.
- Trujillo López, Mónica. 2016. Feminismo y género. *Teoría de las Relaciones Internacionales en el siglo XXI. Interpretaciones críticas desde México*. México: CIDE, AMEI, El colegio de San Luis, UANL, UPAEP. Pp. 493-511.
- Ueno, Chizuko. 1996. Orientalismo y Género. *Revista Debate Feminista*. Vol.14. Pp. 165-186.
- Valcárcel, Mayra Soledad y Rivera de la Fuente, Vanessa A. 2014. Feminismo, identidad e islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional. *Tabula Rasa*. Num.21. Pp.139-164.
- Valiña, Carmen V. 2018. ¿Cuál es la diferencia entre el feminismo hegemónico y el feminismo descolonial?. *Revista PeriFéricas*.
- Van Dijk, Teun. 2006. Ideología y análisis del discurso. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría social*. Num.29. Pp.9-36.
- Vázquez Laba, Vanesa. 2012. Las contribuciones del feminismo poscolonial a los estudios de género: interseccionalidad, racismo y mujeres subalternas.
- Velasco de Castro, Rocio. 2012. La revista Zanan, de la iraní Shahla Sherkat, y su contribución al feminismo islámico. *Cuestiones de género, de la igualdad y la diferencia*. Num.7. Pp. 137-156.
- Velayati, Masoumeh. 2001. El hejab (pañoleta islámica) en el Irán actual: una visión de las mujeres respecto a su uso. *Economía, sociedad y territorio*. Num.10, vol.3. Pp.337-353.
- Vuola, Elina. 2001. God and the government: women, religion and reproduction in Nicaragua. Artículo presentado en Latin American Studies Association de Washington DC. Septiembre 2001.

- Winker, Gabriele y Degele, Nina. 2011. Intersectionality as multi-level analysis: Dealing with social inequality. *European Journal of Women's Studies*, Num. 18. Pp.51-66
- Wodak, Ruth y Meyer Michel. 2003. Métodos de análisis crítico del discurso. Barcelona: Gedisa.
- Koo, Gi Yeon. 2016. To be myself and have My Stealthy Freedom: The Iranian Women's engagement with Social Media. *Revista de estudios internacionales mediterráneos*. Num.21. Pp.141-157

7. Anexo 1– Tweets recuperados de la cuenta de Masih Alinejad (@MasihAlinejad), fundadora del Movimiento Miércoles Blancos

2019

10 abr. 2019 - 23 year old activist #YasamanAryani was arrested today in #Iran Crime: Protesting forced #hijab by handing out flowers to women who wears *hijab* in metro as peace gesture & invitation to support the anti-compulsory *hijab* movement on international women's day. #WhiteWednesdays

23 sept. 2019 - Today is the first day of school in Iran where girls are forced to wear *hijab* from the age of 7 when they start school. If they don't wear *hijab*, then they won't be able to get an education. #WhiteWednesdays call on global feminists to condemn this child abuse & gender apartheid.

8 sept. 2019 - This woman from Afghanistan removes her *hijab* in front of camera to support #WhiteWednesdays . Right now there are 10 Iranian women are in jail for protesting #ForcedHijab Celebrities, journalists, politicians! We need your sisterhood & support. Be our voice & make your video.

9 oct. 2019 - Today head of the police in Tehran announced that #WhiteWednesdays & anti compulsory *hijab* campaign in Iran has been vanquished & ended. Our response: We are #WalkingUnveiled every day & using #mycameraismyweapon to show our resistance. We never give up fighting gender apartheid.

16 oct. 2019 - #WalkingUnveiled in public is banned by Islamic Republic but public execution such as hanging is acceptable. Filming or taking photo of this simple act of protest & sending it to #WhiteWednesdays will be result up to 10 years prison but we won't give up our civil disobedience.

23 oct. 2019 - We joined #WhiteWednesdays campaign in our school where we are forced to wear *hijab* from the age of 7. No teacher and no books teach us how to respect other's opinions. All we learn here is how to force even none Muslim women to wear *hijab* and follow our discriminatory laws.

23 oct. 2019 - Today is another #WhiteWednesdays. Our campaign against compulsory *hijab* in Iran is in full swing, despite authorities' threats. This brave woman confronted a security official harassing her for her *hijab*. She filmed the entire incident. Bravery is in the DNA of Iranian women.

14 nov. 2019 - For these students every day is #WhiteWednesdays. Iranian government ignores their request for reforming *Hijab* laws and they are #WalkingUnveiled exercising social disobedience as their voice is ignored by the Iranian regime. #MyCameraIsMyWeapon

2018

2 ene. 2018 - We call on all Iranian women who do not believe in compulsory *hijab* to participate in tomorrow's #WhiteWednesdays This time we take off our compulsory *hijab* to stand with girl who waved her white headscarf in “Enghelab” square. #چهارشنبه های سفید

26 ene. 2018 -Amnesty International calls #Iran compulsory *hijab* “abusive” and “humiliating.” Calls on Iran to halt harassment of #WhiteWednesdays women. Urges release of #VidaMovahed @amnesty @HassanRouhani #mystealthyfreedom <http://amnesty.org/en/documents/m...>

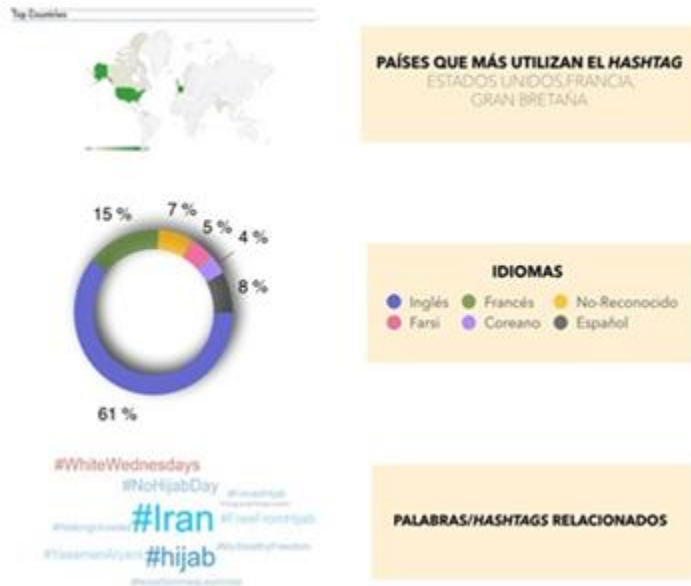
30 ene. 2018 - #WhiteWednesdays gave Iranian women the domestic and international spotlight to air their grievances against compulsory veil. Thanks to the unstoppable popularity of #WhiteWednesdays inside Iran, we are witnessing waves of brave women publicly removing their veil, which was rare

21 feb. 2018 - Today another woman who was peacefully protesting forced *hijab* was arrested in Tehran. While these female politicians from Netherworlds obeying forced *hijab* without asking question about the situation of 29 #*hijab* protesters. Stand up for your own dignity #MyStealthyFreedom

22 feb. 2018 - They are not criminals. they just broke a bad law to protest compulsory #*hijab*. First they arreste Shima Babaei then Azam Jangravi, yesterday Shaparak Shajarizadeh. Now we are their voices. #شاپرک_شجری_زاده #اعظم_جنگروی #شیما_بابایی #WhiteWednesdays #GirlsOfRevolutionStreet.

8. Anexo 2- Análisis de *hashtags* utilizados por la cuenta @MasihAlinejad

ANÁLISIS #WHITEWEDNESDAYS



ANÁLISIS #MYSTEALTHYFREEDOM

