



Universidad Nacional de San Martín

Construyendo realidades y otredades: islamofobia y mujeres
Un análisis de *Vetas de Ilustración. Reflexiones Sobre Feminismo e Islam*
de Celia Amorós.

Tesina de investigación

Licenciatura en Relaciones Internacionales

Estudiante: Jazmín García Rodellas

Tutora: Mariela Cuadro

2022

Resumen

Los discursos islamofóbicos y las representaciones orientalistas no son una novedad en el escenario académico internacional. Los mismos han ido transformándose y evolucionando de acuerdo a las diversas coyunturas globales. El presente trabajo parte de los sucesos posteriores al 11 de septiembre de 2001, momento en el que se da inicio a la “Guerra Global contra el Terror” y a las sucesivas intervenciones en Estados de mayoría musulmana. Estos acontecimientos exacerbaron los discursos islamofóbicos que giran en torno a la representación del musulmán como fundamentalista y como una amenaza terrorista global.

En este contexto, acompañado por otros discursos coloniales, el feminismo occidental ocupará un rol central articulando un discurso constitutivo de las mujeres musulmanas y de la necesidad de su liberación de la sujeción al hombre musulmán. Así, “la mujer musulmana con hiyab” es construida como víctima de opresión por parte del sistema patriarcal islámico. De este modo, a través de esta figura se representan las diversas realidades árabes y musulmanas. Al mismo tiempo, estos discursos (re)producen la invisibilización y negación de prácticas y resistencias feministas alternativas al modelo occidental, como puede ser el caso del feminismo islámico.

La presente investigación apunta a analizar desde una perspectiva feminista poscolonial cómo se desarrollan y operan estos discursos islamofobos en producciones académicas del feminismo occidental. Específicamente, se enfoca en la obra *Vetas de Ilustración. Reflexiones Sobre Feminismo e Islam* de Celia Amorós. Para ello, en primera instancia, da cuenta de los principales debates en torno al término “islamofobia”. Luego se desarrollan las distintas perspectivas feministas en las Relaciones Internacionales, centrándose particularmente en la caracterización del feminismo occidental y del feminismo poscolonial. A continuación, se detallan los aspectos metodológicos, especificando las técnicas de recolección de fuentes y cómo se lleva a cabo el análisis del discurso.

Palabras claves: Islamofobia, Feminismo Poscolonial, Feminismo Occidental, Orientalismo, Identidades, Otriedades, Islam, mujeres musulmanas.

Índice	
1. Introducción	4
2. Repensando la islamofobia: discursos e identidad	7
3. Relaciones Internacionales, género y colonialidad	16
3.1 Feminismo Occidental	19
3.2 Feminismo Postcolonial	22
3.3 Críticas poscoloniales al feminismo occidental	25
4. Islamofobia y feminismo occidental: un análisis de <i>Vetas de Ilustración. Reflexiones Sobre Feminismo e Islam</i> de Celia Amorós	28
4.1 Aspectos metodológicos	28
<i>Demonizando el Islam</i>	31
<i>Construyendo a la mujer musulmana</i>	35
<i>La cuestión del velo</i>	37
<i>Feminismo islámico, ¿un oxímoron?</i>	41
5. Reflexiones finales	44
6. Referencias bibliográficas	47

1. Introducción

«[...] Para los lectores del llamado Tercer Mundo, este estudio pretende ser un paso hacia la comprensión no tanto de la política occidental hacia el mundo no occidental, como de la fuerza del discurso cultural occidental, un discurso que, con demasiada frecuencia, ha sido erróneo, meramente decorativo o «superestructural». Espero haber descrito la formidable estructura de la dominación cultural y haber mostrado, particularmente a los pueblos que fueron colonizados, los peligros y las tentaciones de emplear esa estructura sobre ellos mismos o sobre otros»
(Said, 1978:46).

A partir de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 (11-S) se marca un punto de inflexión en la realidad internacional. A través de estos sucesos, cuestiones vinculadas a la religión, la racialización y la identificación nacional han sido resignificadas, poniendo a los musulmanes en el centro de álgidos debates. En este contexto, se han exacerbado los discursos islamofóbicos que giran en torno a asociaciones del Islam y de Medio Oriente con la violencia, la misoginia, la anti-modernidad y la representación del musulmán como fundamentalista y como una amenaza terrorista global (Maira, 2011). Estas prácticas de marginalización y demonización del Islam y los musulmanes comenzaron mucho antes del 11-S, contando con una larga historia que se entrelaza con el colonialismo, el orientalismo, la modernidad y la globalización (Maira, 2011).

De acuerdo con Sirin Adlbi Sibai (2016), la Guerra Global contra el Terror como marco de intervenciones en Estados de mayoría musulmana como Afganistán e Irak se sustentó sobre tres grandes enunciados: la necesidad de la instauración de la democracia en esos países, las supuestas seguridad y estabilidad que emergerían de este establecimiento, y el mandato de liberación de las mujeres consideradas oprimidas por el Islam. Adlbi Sibai afirma que dichos argumentos se encuentran fundados en una estructura islamófoba que, constituida por diferentes discursos coloniales desarrollistas, orientalistas y feministas -entre otros-, producen un objeto homogeneizado: *la mujer musulmana con hiyab* (Adlbi Sibai, 2016). Así, a través de este discurso, se representan las realidades árabes y musulmanas y se crea un objeto de análisis e intervención que tiene como foco central la condición de víctima de la mujer musulmana oprimida por el sistema patriarcal islámico (Adlbi Sibai, 2016).

Este discurso no es nuevo. Como sostiene Hisham Arquero (1990), el imaginario occidental ha constituido históricamente a la mujer musulmana como

prototipo de la marginación en una sociedad dominada por el hombre: oculta tras su velo vive una existencia en la que carece de protagonismo, siendo representada como víctima de opresión y sometimiento a los hombres, a las costumbres tribales y a leyes del Islam, presentado como totalitario y tiránico. En este contexto, Occidente aparece con la misión de liberar a las musulmanas de su “triste” realidad (Arquero, 1990).

Como puede deducirse, este discurso occidentalocéntrico plantea la incompatibilidad entre el feminismo y el Islam. En este sentido, desde el feminismo occidental se sostiene que únicamente se puede ejercer un posicionamiento feminista desde la laicidad, la cual aparece como sinónimo de libertad. De este modo, se busca fundar un feminismo aparentemente universal sobre las bases normativas de la Modernidad y la Ilustración occidental. Así, todo discurso feminista que no se ajuste a los cánones occidentales es categorizado como “otro” y tildado de “atrasado”, “pre-moderno”, “anti-ilustrado”. De esta manera, se legitima y nutre la invisibilización y negación de prácticas y resistencias feministas alternativas al proyecto occidental como es el caso de los feminismos islámicos, invistiendo a discursos islamofóbicos con ideales feministas benevolentes de salvación y liberalización de las mujeres musulmanas (Adlbi Sibai, 2016).

Frente a la continua invisibilización, acallamiento y exclusión del escenario internacional de las voces de las mujeres musulmanas, es menester realizar un abordaje que identifique las prácticas islamofóbicas dentro de discursos académicos rotulados bajo el feminismo occidental. Más aún cuando no existen amplios espacios de debate y problematización de estas cuestiones en las Relaciones Internacionales (RRII) en general, y en América Latina, en particular. En las escasas oportunidades en que los estudios de género y feminismo han abordado problemáticas vinculadas a Medio Oriente, el Islam y los musulmanes, estos se ubican bajo marcos epistemológicos y ontológicos positivistas hegemónicos en la disciplina de las RRII, los cuales refuerzan posicionamientos orientalistas.

Ubicando la presente tesina de investigación al interior del cuarto debate de las Relaciones Internacionales¹ y partiendo de un paradigma epistemológico

¹ A partir de los años 80' diversas perspectivas analíticas ingresan a la arena de las Relaciones Internacionales oponiéndose al corpus ontológico, epistemológico y metodológico consolidado sobre las tradiciones realista e idealista (Kunz, 2018). Estas corrientes pospositivistas desafían las limitaciones de los modelos positivistas, racionalistas y científicos en el estudio de la política mundial, centrando su crítica en la importancia del lenguaje, el discurso, las ideas, el conocimiento, las identidades, las interpretaciones subjetivas, etc. (Lozano Vázquez, 2016).

pospositivista, la misma se funda en el siguiente interrogante: ¿Cómo se desarrollan y operan los discursos islamóforos en las producciones académicas del feminismo occidental? De modo tal, el objetivo que se perseguirá a lo largo de toda la investigación será explorar, en los discursos académicos del feminismo hegemónico occidental posteriores al acontecimiento del 11 de septiembre de 2001, cómo se desarrolla y opera la islamofobia. Con dicho propósito, se seleccionó la obra de Celia Amorós titulada *Vetas de Ilustración. Reflexiones Sobre Feminismo e Islam*, publicada en el año 2009. Nuestro trabajo se orientará a rastrear a lo largo de todo el libro significantes claves como: “Islam”, “mujer musulmana”, “hiyab” o “velo”, y “feminismo islámico”. A partir de ello, mediante el Análisis Crítico del Discurso (ACD), se buscará (re)pensar las formas de establecer significados, ya que de acuerdo al significado que se le dé a una identidad, ésta ocupará determinado lugar en la totalidad discursiva y, por tanto, habilitará determinadas acciones, también significadas de determinadas maneras (Cuadro, 2013b). Analizar estos mecanismos de adhesión de significado servirá para comprender cómo se crean imaginarios colectivos dentro de Occidente, cargados de estereotipos identitarios violentos sobre el Islam y los musulmanes.

Para ello, también nos serviremos de la crítica del feminismo poscolonial, perspectiva que se ha caracterizado por resaltar la naturaleza compleja de las identidades (De Lima Grecco, 2020). En términos de Chandra Mohanty (2008), este nos permitirá comprender cómo los escritos feministas occidentales colonizan discursivamente las heterogeneidades materiales e historias de las vidas de las mujeres del tercer mundo y por tanto producen/representan un compuesto singular, la “mujer del tercer mundo” -aquí la “mujer musulmana con hiyab”-: una imagen que parece construida de forma arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente (Mohanty, 2008). Así, como propone Adlbi Sibai (2012a; 2012b; 2016), se pretende aportar a la relectura de los discursos feministas occidentalocéntricos hegemónicos desde el feminismo poscolonial. Ello nos resulta de pertinencia puesto que los primeros difunden y constituyen globalmente, por un lado, un objeto pasivo, monolítico y atemporal de estudio e intervención (la mujer musulmana con hiyab), y, por otro lado, una única forma de resistencia y liberación feminista.

La tesina está estructurada en tres apartados. El primero de ellos apunta a

identificar y contrastar los principales debates en torno al término “islamofobia”, prestando específica atención a la construcción discursiva de identidades y otredades que esta supone. El segundo apartado se dispone a desarrollar las distintas perspectivas feministas presentes en las Relaciones Internacionales, centrándonos particularmente en la caracterización de los principales argumentos y fundamentos ontológicos y epistemológicos que sustentan al feminismo occidental y al feminismo poscolonial. Asimismo, se prestará fundamental atención a la construcción de la identidad de las mujeres musulmanas. En la tercera sección, se detallarán los aspectos metodológicos, especificando el método y las técnicas de recolección de fuentes. A continuación, se sistematizará en cuatro ejes para realizar un análisis del discurso del texto seleccionado. Por último, la presente tesina culminará con una sección de reflexiones en pos de articular todos los conceptos, análisis y afirmaciones sostenidos a lo largo de la investigación.

2. Repensando la islamofobia: discursos e identidad

“Una característica importante del discurso colonial es su dependencia del concepto de ‘fijación’ en la construcción ideológica de la otredad” (Bhabha, 2004: 94).

El concepto islamofobia no sólo cuenta con larga data histórica, sino que también se encuentra inmerso en numerosos debates epistemológicos y conceptuales los cuales aún no han concluido. En efecto, como sostiene la autora Gema Martín Muñoz (2012), el término islamofobia se abre paso en las sociedades occidentales sin que exista una definición consensuada o una aceptación definitiva sobre su pertinencia, provocando una importante controversia, incluyendo posturas que cuestionan su validez, emplean conceptos alternativos o que simplemente rechazan su existencia. Si bien el objetivo de la presente tesina no es realizar una exploración exhaustiva de dichos debates, debemos señalar que, a fin de poner luz sobre este enredo terminológico, múltiples estudios no solo han desarrollado diversos análisis y conceptualizaciones del término “islamofobia”, sino que también han esbozado recorridos históricos sobre las distintas obras y autores más influyentes vinculados a la reflexión del concepto². En líneas generales, dicho debate ha tenido lugar entre dos posturas polarmente diferenciadas. Por un lado, están quienes sitúan el concepto

² Véase, entre otros, Fred Halliday, 1996,1999; Runnymede Trust, 1997; Geisser, 2003; Werbner, 2005; Schiller, 2005; Allen, 2006, 2009; Zine, 2006a, 2006b; Ramírez Fernández y Mijares, 2008; Bravo López, 2009; Martín Muñoz, 2012.

en una perspectiva histórica y lo comprenden como una serie de “estereotipos negativos” enraizados históricamente. Por otro lado, aquellos que asocian el término “islamofobia” con manifestaciones recientes de discriminación del Islam y los musulmanes. Estos últimos proponen su análisis como fenómeno novedoso, claramente diferenciado de las viejas fórmulas racistas que aparecen en diferentes momentos históricos, sin encontrar ninguna interrelación ni una línea de continuidad entre unas y otras manifestaciones históricas (Adlbi Sibai, 2012a).

Ante ello, Ramón Grosfoguel y Eric Mielants (2006) proponen, desde el enfoque decolonial, superar el dicotómico debate de viejo-nuevo fenómeno, postulando un análisis profundo que afirma que cualquier debate sobre islamofobia necesariamente debe partir de la discusión relacionada a las “viejas” estructuras racistas con más de 500 años de duración y a las “nuevas” prácticas vinculadas a las formas de colonialidad, racismo cultural y epistémico. Todo ello implicaría la descolonización del concepto y permitiría un análisis renovado de la cuestión (Grosfoguel y Mielants, 2006).

Continuando en esta línea, Adlbi Sibai (2012a) coincide en que continuar realizando planteamientos binarios impide concebir un enfoque complejo para abordar la cuestión. Así, pone el acento en que las viejas estructuras racistas y coloniales se reproducen actualmente bajo renovadas formas discursivas, sociopolíticas, jurídicas e institucionales. Afirma que, planteado así el debate, podríamos superar las explicaciones dicotómicas para trasladarnos hacia una concepción compleja donde caben ambas posibilidades –la novedad y la antigüedad-. Según afirma la autora, es a partir de esta concepción propuesta que se desvelan las lógicas de los mecanismos de producción de poder y dominación de los otros como lógicas complejas y heterárquicas, poniendo fundamental atención a los mecanismos de funcionamiento discursivo, complejo, heterogéneo y multivariado del poder (Adlbi Sibai, 2012a).

Siguiendo estas ideas, estamos muy lejos de comprender a la islamofobia simplemente como el miedo infundado y la hostilidad hacia el Islam. La islamofobia será aquí entendida como un discurso que refiere a un modo específico de construcción de identidades y otredades construido en torno a diferentes tipos de discursos coloniales orientalistas, occidentalistas y de género. Lo entenderemos así apoyadas en el post-estructuralismo.

Este enfoque centra su preocupación en cómo el saber, la verdad y los significados son constituidos y cuáles son las relaciones entre saber y poder en el ámbito de la política mundial (Cuadro, 2013a). Así, a partir del “giro lingüístico” en las Ciencias Sociales, entendido por François Debrix como “una reinterpretación del lenguaje, de sus usos, poderes y estrategias (una nueva comprensión de cómo ciertos usos del lenguaje habían contribuido al poder de las construcciones positivistas)” (Debrix, 2003:4), las perspectivas post-estructuralistas tomaron al lenguaje como uno de sus principales objeto de estudio, concibiéndolo como performativo. Es decir que, a través del lenguaje, no solo se representan sujetos y objetos, verdades y realidades, sino que estos son también producidos generando efectos de poder en la práctica social y política.

Siguiendo esta línea de ideas, es imposible concebir que el lenguaje tenga una función de representación de una realidad considerada como dada, verdadera, objetiva y naturalizada. En cambio, desde el post-estructuralismo se busca romper con dichas afirmaciones y relaciones establecidas dando cuenta de que éstas son producto de condiciones de posibilidad particulares, sistemas específicos de producción de conocimiento y, por lo tanto, de circunstancias históricas concretas (Cuadro, 2013b). A partir de estos cuestionamientos ligados a las relaciones entre saber, poder y sujeto, el discurso cobra un rol fundamental. Concebido desde su carácter performativo, el discurso será entendido como constructor de realidades (Cuadro, 2013a) y de identidades.

En relación a la concepción del discurso aquí propuesta, tomaremos algunas ideas de Roxanne Doty para profundizar en ello. Doty (2002) indica que cuando hablamos de un discurso podemos referirnos a un grupo específico de textos, pero también, y de manera importante, a las prácticas sociales a las que esos textos están inextricablemente vinculados. Referirse a un discurso como una "totalidad estructurada" no quiere decir que esté cerrado, estable y fijado de una vez por todas. Por el contrario, un discurso es inherentemente abierto e incompleto. Sus límites exteriores están constituidos por otros discursos que también son abiertos, intrínsecamente inestables y siempre en proceso de articulación. El hecho de que los discursos se construyan implica que los diferentes discursos se superponen. Por lo tanto, cualquier fijación de un discurso y de las identidades que se construyen con él sólo puede ser de naturaleza parcial. Es la naturaleza desbordante e incompleta de los

discursos la que abre espacios para el cambio, la discontinuidad y la variación. La fijación parcial dentro de un discurso permite dar sentido a las cosas, permite "saber" y actuar sobre lo que "se sabe". En este sentido, "las relaciones internacionales están intrínsecamente ligadas a prácticas discursivas que ponen en circulación representaciones que se toman como 'verdad'" (Doty, 1996:5). Así, el objetivo post-estructuralista sobre el "cómo" se analizan los modos de producción de los significados y cómo estos se asignan a los distintos sujetos y objetos sociales (constituyendo así disposiciones interpretativas particulares que crean ciertas posibilidades y excluyen otras), no es revelar verdades esenciales que han sido oscurecidas, sino más bien examinar cómo ciertas representaciones subyacen a la producción de conocimiento e identidades y cómo estas representaciones hacen posibles varios cursos de acción. Tal afirmación no niega la existencia del mundo material, sino que sugiere que los objetos y sujetos materiales se constituyen como tales dentro del discurso y no por fuera de él (Doty, 1996).

Por su parte, debemos señalar aquí que la cuestión de la identidad ha obtenido su fuerza en el campo de las Relaciones Internacionales gracias a la corriente constructivista, presentando dicha noción como uno de los ejes centrales de su corpus teórico. Sin embargo, la significación y tratamiento de la identidad que realiza el constructivismo nos resultan ambiguos. Alexander Wendt, uno de los principales exponentes del constructivismo "moderado", sostiene que las identidades son socialmente construidas, es decir que son configuradas por estructuras y por patrones de interacción intersubjetivos y significados colectivos (Wendt, 1995). Sin embargo, abogando por un enfoque alejado de las perspectivas materialistas-racionalistas, Wendt también afirma que la identidad es una propiedad que supone una determinada auto-concepción que debe ser refrendada por los otros. De esta manera, las identidades están constituidas tanto por estructuras internas como externas (Wendt, 1999: 224). Entre las primeras, que responden a propiedades subjetivas, exclusivamente "domésticas", se encuentran tanto aspectos materiales como representacionales. Las segundas, derivadas de la interacción entre unidades ya constituidas, son aquellas que modificarán (hasta cierto punto) esas características intrínsecas de los actores (Porcelli, 2013:82). De este modo, el autor da cuenta de una concepción esencialista de la identidad la cual tomará el rol de variable independiente en su corpus teórico.

En esta concepción hay dos cuestiones fundamentales en las cuales nos gustaría hacer énfasis por su ambigüedad. En primer lugar, el “olvido” del rol que juegan las relaciones de poder (entendiéndolas como un complejo de poder y saber) en la política internacional y, en segundo lugar, el modo de concepción de la identidad y el rol que ésta juega en la delimitación y posterior efectuación de los intereses nacionales (Cuadro, 2010). Siguiendo con lo propuesto por Mariela Cuadro (2010), ambos puntos están fuertemente vinculados, pues son los que posibilitan una teoría que para ser desplegada precisa comenzar por suponer una suerte de “estado de naturaleza” en el que Alter y Ego, en tanto individualidades pre-dadas, se encuentran. Según Wendt, ambas no acuden al encuentro vacías, sino que traen consigo su materialidad bruta (cuerpos y necesidades asociadas) y un bagaje “representacional en la forma de algunas ideas a priori acerca de quiénes son” (Wendt, 1999: 328). Este último bagaje funciona como el “punto de inicio” para la interacción que posibilitará la constitución de identidades y, por tanto, de intereses. Cómo se construye ese núcleo duro y primero de la identidad del “yo” y el “otro” que luego será moldeada a través de la interacción social, permanece en el constructivismo wendtiano como un misterio (Cuadro, 2010). De acuerdo con Maja Zehfuss, esto se explica por su falta de atención al lenguaje (Zehfuss, 2006). Así, la identidad, al mismo tiempo que aparece como algo socialmente construido, también aparece como algo “dado”. Es por ello que Zehfuss (2006) sostiene que la teoría constructivista depende de una concepción de identidad que resulta profundamente problemática. De este modo, al continuar utilizando principios epistemológicos positivistas, Wendt arriba a una concepción esencialista de la identidad que le permite acercarse a las corrientes tradicionales.

Ahora bien, ante esta concepción ambigua de las identidades, las perspectivas post-estructuralistas sostienen que no hay, en ninguna instancia, factores identitarios naturales porque las identidades son, por definición, sociales. Asimismo, no sólo indagan en el “cómo” se construyen las identidades sociales, sino también en qué prácticas y políticas se hacen posibles y efectúan a partir de ello. Esta noción post-estructuralista encuentra fundamento, en primer lugar, en su concepción social del lenguaje (las identidades se consideran como inescindibles del lenguaje representativo), y en segundo lugar, en la idea de que no existe identidad –Yo- que no tenga por función establecer una diferenciación respecto de un otro (Cuadro, 2010). Es por ello que afirman que no se puede pensar la identidad sin, al mismo tiempo,

estar pensando la otredad. Esta construcción tiene lugar en el marco de relaciones sociales de poder, lo que da cuenta de su naturaleza eminentemente política (y, por tanto, contingente, histórica) basada en prácticas de diferenciación y exclusión (Cuadro, 2010).

Por su parte, Stuart Hall sostiene que las identidades se construyen en ámbitos históricos e institucionales específicos al interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas, es decir, bajo juegos de modalidades específicas de poder (Hall, 2003). A su vez, en su formación participarán mecanismos tanto de inclusión como de exclusión (Laclau y Mouffe, 2004). Es por ello que será imposible pensar la identidad sin, al mismo tiempo, pensar la diferencia. Como podemos observar, la construcción de la identidad parte de la diferencia, ya que “ninguna identidad refleja el ser como tal, ninguna identidad es la verdadera identidad porque toda identidad es particular, construida y relacional” (Connolly, 1991:46). Es decir, la identidad solo puede construirse a través de la relación con el Otro, lo que no necesariamente significa su negación absoluta, pero remite a una serie de prácticas de diferenciación y marcación de un ‘nosotros’ con respecto a unos ‘otros’ (Restrepo, 2007), implicando el establecimiento de fronteras que sirven para delimitar un adentro de un afuera, en relación con otros que pueden ser incluidos –anulándose sus diferencias- o, por el contrario, excluidos (Cuadro, 2013b). Identidad y otredad son dos caras de la misma moneda (Restrepo, 2007). De este modo, las identidades son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que un signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida (Hall, 2003). En este sentido, William Connolly sostiene que las definiciones de identidad interna y del otro externo se complementan mutuamente y ambas acaban filtrándose en la definición que se le da al otro en el interior de uno mismo (Connolly, 1991). Por lo tanto, la identidad y la diferencia deben pensarse como procesos mutuamente constitutivos (Restrepo, 2007). En resumen, la formación de una identidad es discursiva ya que es producto de una contingencia que agrupa homogéneamente una multiplicidad bajo un mismo significante que será lo que le dará a la primera sus rasgos específicos de acuerdo al contexto histórico (Cuadro, 2013b).

Si identidad y otredad deben pensarse como procesos mutuamente constitutivos, la concepción de identidad occidental³ y de la identidad oriental no son

³ Occidente no es aquí entendido como un espacio geográfico, sino más bien como un concepto ficticio que refiere a una identidad cultural unitaria y homogénea. En este sentido, tomamos las nociones propuestas por Adlbi Sibai quien,

la excepción. En su obra *Orientalismo*, Edward Said (1978) postula que el orientalismo es un sistema complejo de conocimiento que crea y propaga representaciones de Oriente y del Otro oriental. Lejos de ser neutrales o imparciales, estas son el resultado final de un proceso que refleja intereses particulares y una visión del mundo centrada en Occidente (Kerboua, 2016). De este modo, el orientalismo es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción y oposición ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y Occidente. En este sentido, Said sostiene que la invención identitaria de Oriente –por parte de Occidente– ha servido para que Occidente se defina en contraposición a su imagen, idea, personalidad y experiencia (Said, 1978). Así, el discurso orientalista ha creado un imaginario antagónico de las realidades de Oriente, sus gentes, sus costumbres, su “mentalidad”, su destino, basado, más o menos exclusivamente, en una conciencia occidental soberana (Said, 1978).

A partir de esta diferenciación binaria, Occidente produjo un cuerpo de conocimiento específico que, por oposición, le permitió construir sus bases identitarias –“Occidente es normativo y Oriente es otro” (Beck, 2017:67)–, determinando así la relación de poder y dominación sobre Oriente (Kerboua, 2016). En este sentido, Said ejemplifica la fijación de significados a una identidad proponiendo que el orientalismo establece una diferenciación dicotómica entre Occidente y Oriente. Mientras que los occidentales son descritos como racionales, pacíficos, liberales, lógicos, capaces de mantener valores reales y no son desconfiados por naturaleza, los orientales no tienen ninguna de estas características (Said, 1978). Así, Oriente fue homogeneizado en sus valores e imágenes y se presentó como un objeto que podía ser analizado y comprendido. Dicha objetualización lo convirtió en un espacio estático, invariable, frente a un Occidente dinámico y variable (Córcoles Tendero, 2013). De este modo, la función del orientalismo no es solo construir al oriental, sino también al occidental. En este marco, el espacio político denominado Oriente Medio es constituido como Otro a través de un discurso en oposición al cual Occidente define su propia identidad (Cuadro, 2019: 219). En este sentido, Grosfoguel afirma que “la condición de posibilidad histórica y política del surgimiento del orientalismo es el occidentalismo” (Grosfoguel, 2014:95).

a través de las ideas de Chandra Mohanty, indica que “Occidente es un posicionamiento ideológico, geopolítico y socio-cultural; es una forma específica de relacionarse con los otros o, más bien, de crear a los otros como límites definidores de la identidad occidental (el nosotros superior occidental), 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).

Autores como Fernando Coronil (1996) y Walter Mignolo (2002), entre otros, han abordado el concepto de occidentalismo como un modo de discurso colonial y de la modernidad para construir una mismidad (Occidente) que aparece por oposición al resto del mundo –como construcción de la otredad (Oriente)- (Mignolo, 2002). De este modo, 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 occidentalismo refiere al conjunto de prácticas y estrategias cognoscitivas representacionales ligadas al poder que participan en la producción de concepciones del mundo, que separan los componentes del mundo en unidades acotadas, desagregan sus historias relacionadas, convierten la diferencia en jerarquía, naturalizan estas representaciones y, así, intervienen en la reproducción de relaciones de poder asimétricas existentes (Coronil, 1996; Mignolo, 2002).

En esta línea, Grosfoguel (2014) hace hincapié en que el occidentalismo creó el privilegio epistémico y la política de identidad hegemónica de Occidente desde la cual se juzga y produce el conocimiento acerca del “Otro”. Justo aquí se da este emplazamiento epistémico hegemónico desde donde los pensadores occidentales (re)producen discursos orientalistas caracterizado por imágenes exóticas, racistas y esencialistas del Islam, como si los musulmanes fueran pueblos sin historia y el Islam una cultura congelada en el tiempo (Said, 1978). De este modo, la autoridad de la epistemología occidental permite construir la imagen del “otro” musulmán como inferior y atemporal, configurando lo que Grosfoguel define como islamofobia epistémica (Grosfoguel, 2014).

Así, signada por discursos orientalistas-occidentalistas, podemos afirmar que la islamofobia aparece como un dispositivo del poder colonial que otrifica, inferioriza y subalterniza al Islam y subhumaniza a los musulmanes con el fin de convertirlos en poblaciones dominables y colonizables justificando “racionalmente” este hecho (Adlbi Sibai, 2017). De este modo, Adlbi Sibai indica que:

La “islamofobia” [...] es una de las manifestaciones multiformes de un aparato de poder complejo que se manifiesta en formas variadas y variables de violencia, producto y productoras, simultáneamente del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal

blanco “Cristianocéntrico” y “Occidentalocéntrico” (Adlbi Sibai, 2012a:63).

Ahora bien, Said no ofrece una visión de género al interior del corpus teórico del orientalismo. No obstante, es relevante señalar las ideas de Chizuko Ueno (1996) quien postula la posibilidad de plantear una intertextualidad entre los conceptos de Orientalismo y la construcción patriarcal de las mujeres. La autora asevera que al igual que Oriente es producto de una fantasía de poder occidental, las mujeres son criaturas de una fantasía de poder masculina. Ambos fueron creados por el discurso masculino occidental como "el Otro" (Ueno, 1996). En este sentido, Lydia de Tienda Palop (2018) profundiza dicha vinculación emprendida por Ueno y expone que las actitudes orientalistas que, consciente o inconscientemente, reproducen determinados estereotipos dotándolos de estatuto de verdad universal –despreciando cualquier tipo de divergencia particular- capaz de generar esencias reales y aceptadas de facto, opera de igual modo en la configuración de la esencia femenina y los ideales en torno a ella (Tienda Palop, 2018). De este modo afirma que:

La mujer construida por las narrativas [orientalistas] 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).

De este modo, como mencionamos anteriormente, la islamofobia, como aquí la entendemos, se encuentra íntimamente vinculada no sólo a los discursos coloniales orientalistas, sino que también se halla intrínseca, transversal y estructuralmente atravesada por el género, es decir, no hay islamofobia sin género (Adlbi Sibai, 2017). En este sentido, Adlbi Sibai postula que el sistema que genera la islamofobia es intrínsecamente sexista y patriarcal y que, por lo tanto, todos los mecanismos de producción de su poder, de subalternización, subhumanización, control y subyugación son igualmente sexistas y patriarcales. De ahí que la islamofobia se produzca a través de una construcción sexuada y feminizada bajo el objeto colonial denominado por la autora como “la mujer musulmana con hiyab” (Adlbi Sibai, 2012a, 2012b, 2016, 2017).

A través de esta figura se crea un objeto pasivo, monolítico y atemporal de estudio e intervención que tiene como foco central la condición de víctima y opresión por parte del sistema patriarcal islámico de la mujer musulmana (Adlbi Sibai, 2016). De este modo, se reduce la pluralidad y heterogeneidad de millones de musulmanas en el mundo bajo estereotipos vinculados al subdesarrollo, la pasividad, el analfabetismo, el tradicionalismo retrógrado, entre otros. Asimismo, la generización de la islamofobia desde su construcción en torno a la invención de la “mujer musulmana con hiyab” implica necesariamente la construcción positiva de otro objeto colonial: el hombre musulmán sexista, patriarcal, opresor, violento y radical. Todo ello lo pudimos ver ejemplificado en los acontecimientos recientes vinculados a la toma de Kabul por parte del Talibán y la inundación de imágenes, reportes periodísticos, entre otros, que caracterizaban la situación del país y, particularmente, la situación de las mujeres afganas.

Así, estos modos de colonización discursiva y una cierta forma de apropiación y codificación de la “producción académica” y del “conocimiento” acerca de las mujeres en Medio Oriente por medio de categorías analíticas homogeneizantes particulares, invisibilizan, otrifican y subalternizan las múltiples y diversas realidades de las mujeres musulmanas (Mohanty, 2008). Estos modos de construcción islamofóbicos de las mujeres musulmanas serán identificados y analizados en el mencionado texto de Celia Amorós, lo cual se realizará en el apartado analítico. Antes de ello, abordaremos las distintas perspectivas que nos permitirán enmarcar teóricamente la tesina al interior de la disciplina de las RI.

3. Relaciones Internacionales, género y colonialidad

Tal como afirma Daniel Peres Díaz (2017), la historia de las ideas feministas está marcada desde sus inicios por la tensión conceptual que caracteriza a todo proyecto incompleto, histórico o contingente. Así, al estar el feminismo en un proceso constante de reformulación y crítica, no es posible pensar al feminismo como un solo cuerpo teórico. Para aportar claridad, en el presente apartado se esbozarán los principales fundamentos teórico-ontológicos de los feminismos y sus respectivos debates al interior de las Relaciones Internacionales. De esta manera, partiendo de los contextos históricos presentes en la disciplina, abordaremos la conceptualización del feminismo occidental y del feminismo poscolonial desde los cuales realizaremos el análisis propuesto.

Durante la década de los 80' del siglo pasado, irrumpieron en el escenario del análisis de la política internacional herramientas de interpretación alternativas a las de la tradición positivista (Lozano Vázquez, 2012). En este contexto de mayor pluralidad teórica en la disciplina, conocido como el “Cuarto Debate”, ingresan las corrientes feministas. Anais Moreno Rodríguez (2019) indica que la epistemología feminista constituye uno de los grandes pilares de la crítica del pospositivismo a las formas de constituir la universalidad de la verdad desde los juicios de valor del positivismo. Ante la preocupación por la forma en la que pensamos, discutimos y hacemos ciencia social, los feminismos se esfuerzan por ubicar dicha producción de conocimiento reconociendo al investigador/a como sujeto/ agente observable-observante, relevante en su papel como productor/a de narrativas discursivas y prácticas epistémicas (Moreno Rodríguez, 2019). Así, las corrientes feministas comenzaron a establecerse en la disciplina cuestionando las bases sobre las cuales se ha erigido la ciencia moderna y poniendo de manifiesto el rol de la ciencia en la legitimación del orden patriarcal, presentado como una realidad natural explicada de “manera científica” (Contreras Hernández y Trujillo Cristoffanini, 2017). Desde estas críticas, se denunciaron la supuesta objetividad, universalidad y neutralidad ontológica apolítica de los paradigmas clásicos de las Relaciones Internacionales, así como el androcentrismo, las dicotomías rígidas y jerarquizadas que se desprendían de los análisis tradicionales (De Lima Grecco, 2020) y el papel que el sistema internacional ha mantenido en la perpetuación de ventajas de los hombres sobre las mujeres (Lozano Vázquez, 2012). Ejemplo de ello es la denuncia de Ann Tickner quien hace más de tres décadas manifestó: “la política internacional es un mundo de los hombres” (Tickner, 1988), apuntando contra las teorías dominantes de la disciplina, particularmente contra el realismo.

Para comprender estas relaciones de poder a nivel global, el feminismo introdujo a las Relaciones Internacionales el concepto de género⁴ como herramienta analítica y categoría empírica relevante (Lozano Vázquez, 2012). Dicho concepto se hizo extensivo para comprender cómo el sistema de género forma parte de las relaciones interpersonales y constituye la organización de las estructuras políticas,

⁴ El género es definido como categoría analítica socialmente construida, es decir que trasciende la definición biológica basada en el sexo. El “género” aparece como un conjunto de valores y creencias, normas y prácticas, símbolos y representaciones acerca de la manera en que se comportan hombres y mujeres a partir de su diferencias sexuales, con significados sociales, psicológicos y culturales impuestos a partir de jerarquías y relaciones de poder (Fernández Poncela, 1998)

socioeconómicas, culturales, militares, sexuales, entre otras (De Lima Grecco, 2020). Así, Sepideh Labani Motlagh (2015) indica que las relaciones de género condicionan nuestras concepciones del conocimiento, del sujeto y de los métodos de investigación. Estas concepciones y prácticas desfavorecen sistemáticamente los intereses de las mujeres, invisibilizándolas en las investigaciones o tomándolas en cuenta sólo cuando sirven a los intereses de los hombres, desvalorizando su autoridad epistemológica y su falta de cientificidad. Ante ello, Tickner (2006) afirma que la experiencia personal de las mujeres se considera una ventaja para la investigación feminista, indicando que: “El reconocimiento del elemento subjetivo en el propio análisis, que existe en todas las investigaciones en ciencias sociales, aumenta la objetividad de la investigación” (Tickner, 2006:34).

En años recientes, sin embargo, estas ideas han sido cuestionadas por diferentes perspectivas desde los márgenes del feminismo, que englobaremos bajo el término de *feminismos subalternos*⁵. Estos feminismos sostienen que el punto de vista de una mujer no garantiza una relación recíproca con el/la Otro/Otra, sino más bien puede ejercer una relación jerárquica al no considerar las diferentes formas de *ser* mujer (Ware, 1992). De este modo, estas feministas comienzan a cuestionar el carácter occidentalocéntrico de los feminismos, tanto en lo atinente a sus objetivos políticos como a sus categorías analíticas. De esta manera, señalarán la universalización de una experiencia particular del ser mujer, evidenciando las diferencias de privilegio, poder y exclusión entre las mujeres de todo el mundo (De Lima Grecco, 2020).

El desarrollo y comprensión de las ideas vinculadas a las categorías, jerarquías y dicotomías Occidente-Oriente/Masculino-Femenino/Yo-Otro, asociadas a la construcción discursiva de las mujeres, sus cuerpos, las identidades y las otredades, cobran un rol fundamental para la presente investigación. Las mismas serán abordadas, desarrolladas y criticadas en los apartados subsiguientes desde el feminismo occidental y el feminismo postcolonial, entendidos como discursos que no se corresponden con fronteras geográficas, sino que pueden emerger desde distintas latitudes del globo.

⁵ Tomamos la expresión "feminismos subalternos" de Luciana Ballestrin (2015) la cual alude a la subalternidad dentro del propio feminismo y refiere a una doble construcción: al mismo tiempo que denuncian el silenciamiento de diversas expresiones del feminismo, los diversos feminismos subalternos agencian un antagonismo irreconciliable hacia un feminismo "elitista", hegemónico (occidental, blanco, universalista, eurocéntrico y del Primer Mundo).

3.1 Feminismo Occidental

A modo de aclaración preliminar debemos señalar que, lejos de ser una autopercepción de las propias feministas que comparten dichos postulados y análisis, la categoría *feminismo occidental* es una conceptualización especialmente desarrollada por académicas y académicos desde marcos teóricos disidentes como el poscolonialismo o decolonialismo. De este modo, dicha categoría es aquí empleada no como un mero término homogeneizador o monolítico que busca reducir la amplia diversidad de feminismos que podrían “hallarse” en Occidente, sino para referirnos precisamente a las producciones discursivas y analíticas de estos feminismos que codifican al Otro como no occidental y, por tanto, e implícitamente a sí mismas como “occidentales” (Mohanty, 2008). En este sentido, pese a su variedad de vertientes, en su mayoría, estos feminismos no difieren a la hora de estudiar a la *otra* mujer no-occidental conducidos por un etnocentrismo occidental (Adlbi Sibai, 2016).

La teoría feminista occidental ha atravesado distintos estadios –divididos en períodos temporales denominados “olas”– y ha sido abordada desde diversas perspectivas. En las décadas de los 60’-80’ del siglo pasado, el escenario internacional dio lugar al surgimiento de nuevas expresiones y vertientes feministas, fenómeno que fue conocido como “segunda ola”. Bajo el lema “lo personal es político”, las feministas contemporáneas a dichas décadas pusieron en marcha un proceso crítico en miras de “asumir un nuevo sujeto colectivo, no sólo como sujeto de demanda sino como sujeto de crítica y producción teórica” (Belluci, 1999: 42). En este sentido, la “segunda ola” “se acerca a un discurso desde las mujeres, sobre las mujeres y para las mujeres” (Belluci, 1999: 43).

Dichos feminismos confluyen con el “Cuarto Debate” en la las Relaciones Internacionales y el ingreso a la disciplina de la idea de quela teoría es constitutiva de la realidad y contribuye a dar forma al mundo (Tickner, 2006). Es en este contexto en el cual emerge la perspectiva denominada por autoras y autores poscoloniales⁶ y decoloniales como *feminismo occidental*.

Desde esta corriente se plantearán una serie de cuestionamientos postpositivistas a los fundamentos científicos sociales de las Relaciones

⁶ Entre estas podemos destacar particularmente a Chandra Mohanty (2008) quien ha sido pionera en el desarrollo de dicha conceptualización en su obra “Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales”.

Internacionales, visibilizando los sesgos androcéntricos o masculinos presentes históricamente en las formas en que se ha construido el conocimiento en la disciplina (Tickner, 2006). De este modo, el feminismo occidental ha mostrado cómo las grandes teorías que proclaman la universalidad son particulares y se basan en normas masculinas (Blazquez Graf, 2010). Ante ello, Sandra Harding sostiene que “el movimiento de las mujeres necesitaba conocimiento que fuera *para* las mujeres” (Harding, 2010:46). Es en este sentido que las feministas occidentales han abogado por una epistemología de posicionamiento o de Punto de Vista.

Tickner (2006), una de las principales exponentes de dicha perspectiva en las Relaciones Internacionales, afirma que construir conocimiento desde el punto de vista de las mujeres proporciona no sólo una perspectiva más amplia y compleja, sino que también aporta una perspectiva única que puede revelar aspectos de la realidad oscurecidos por enfoques más ortodoxos de la construcción del conocimiento, ofreciendo así el potencial de enriquecer e incluso transformar la disciplina. Así, los estudios de Punto de Vista:

Cuestiona(n) las suposiciones fundamentales del método científico, sus corolarios de objetividad y neutralidad, así como sus implicaciones; pone(n) en duda la utilidad de algunas mediciones cuantitativas y cuestiona(n) los métodos que ponen distancia entre quien conoce y lo que se conoce, destacando el conocimiento situado basado en la experiencia de las mujeres que les permite un Punto de vista del mundo distinto (Blazquez Graf, 2010: 29).

Tickner (2006) sostiene que desde la epistemología de Punto de Vista se ha sugerido que la desigualdad de género, así como otras relaciones sociales de dominación y subordinación, ha sido uno de los pilares fundamentales sobre los que, en mayor o menor medida, se ha construido la ciencia. En este sentido, la cuestión básica que más ha preocupado a las feministas es por qué, en casi todas las sociedades, las mujeres están en desventaja política, social y económica con respecto a los hombres y de qué manera estas estructuras jerárquicas de desigualdad pueden contribuir a la distribución desigual de la riqueza y los recursos a nivel mundial. Ante la existencia de estructuras sociales patriarcales, cuyas relaciones y desigualdades

están marcadas por el privilegio de determinadas masculinidades y por la subordinación y dependencia de las mujeres con respecto a los hombres (Enloe, 1990), desde el feminismo occidental se han impulsado estrategias para ubicar e integrar a las mujeres en espacios de poder, como forma de combatir la desigualdad de género enmarcadas al interior del patriarcado. Ejemplo de ello fue el cuestionamiento realizado por Cynthia Enloe décadas atrás, en su ya clásica obra feminista *Bananas, Beaches and Bases Making Feminist Sense of International Politics* (1990) en la cual apunta "*¿Dónde están las mujeres?*", poniendo el acento en la necesidad de hacer visibles y audibles a las mujeres en la escena internacional.

De este modo, el patriarcado como macro-sistema de dominación y de opresión universal, es decir, opresor por igual de todas las mujeres en todos los territorios (Trujillo, 2016), y el género como categoría homogénea, serán las lentes de análisis de la realidad global del feminismo occidental (Labani Motlagh, 2015). En este marco, la idea de sororidad o hermandad universal va a articular las bases de sus fundamentos teóricos de liberación que supone universal. En este sentido, Marcela Lagarde (2006) define a la sororidad como una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones de eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío y empoderamiento de cada mujer. Así, dicha estrategia de liberación a través de la "hermandad universal", impulsada por las feministas occidentales, buscará ser exportada e implementada como parámetro único de emancipación para todas las mujeres del globo.

Como veremos en el próximo apartado, dichas nociones son cuestionadas por distintos grupos de mujeres que denunciarán el sesgo, la invisibilización y la discriminación al interior del feminismo occidental de otros modos de ser mujer (Labani Motlagh, 2015). Dichos colectivos consideran que, aunque los fundamentos teóricos de dicha perspectiva teórica pretenden ser universales, recaen en ser totalizantes, normalizadores y excluyentes, reflejando solamente la experiencia de las mujeres occidentales, blancas, heterosexuales, de clase media (Labani Motlagh, 2015) y laicas. En este sentido, Adlbi Sibai (2016) sostiene que la particular configuración del feminismo occidental se produce en respuesta a necesidades concretas y en íntima

relación con las constricciones impuestas por la iglesia católica y con los procesos de secularización europeos. Con este telón de fondo, se consolidó un movimiento feminista secular que impulsa una supuesta idea universal de incompatibilidad entre el movimiento feminista y la religión: “solo desde el laicismo puede producirse un discurso *verdaderamente* feminista” (Adlbi Sibai, 2016:136).

3.2 Feminismo Postcolonial

El feminismo poscolonial se encuentra ubicado al interior de las corrientes pospositivistas y los feminismos críticos de las Relaciones Internacionales. Sin embargo, antes de proceder al desarrollo de sus bases teóricas, debemos destacar algunas consideraciones previas referidas a la perspectiva poscolonial de la cual dicha corriente feminista recoge varios de sus principales fundamentos. Walter Mignolo (1995) sostiene que la expresión poscolonialismo refiere al conjunto de narrativas que cuestionan los conocimientos impuestos por el colonizador y los replantean a partir de los saberes y experiencias del colonizado. En este sentido, Boaventura de Sousa Santos (2006) agrega que el término poscolonialismo es utilizado no como un período político e histórico que sucede al proceso de descolonización, sino como un modo de narración –un relato– que cifra su núcleo teórico en el cuestionamiento de los legados del colonialismo, sus experiencias y sus saberes, y permite establecer respuestas críticas periféricas a los problemas originados desde el conocimiento colonial impuesto. Así, desde la experiencia y denuncia del colonialismo y neocolonialismo, los feminismos poscoloniales emprenden la búsqueda incesante de un paradigma social, político y epistemológico que problematice las relaciones desiguales entre lo hegemónico y lo contrahegemónico y cuestione quién produce el conocimiento, en qué contexto y para quién lo produce (Ron Erráez, 2014).

El feminismo poscolonial es definido por Suárez Navaz y Hernández Castillo (2008) como una serie de trabajos que han marcado, desde distintas perspectivas, un giro en los debates de la teoría de género al cuestionar visiones feministas etnocéntricas que no habían considerado la articulación entre género y raza o entre identidades culturales e identidades de género y el estrecho vínculo entre el racismo, el imperialismo y las prácticas e ideologías patriarcales. Su desarrollo intelectual se ha servido de las propuestas teóricas de pensadores como Edward Said, Homi

Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, entre otros, de quienes recuperan la preocupación por analizar los efectos del imperialismo, colonialismo y racismo en sus manifestaciones textuales y de resistencia que producen estas formas de saber-poder.

De este modo, los feminismos poscoloniales pretenden transformar las relaciones asimétricas de opresión entre los sexos-géneros a partir del cuestionamiento de categorías e ideas sexistas con la finalidad de proponer nuevos significados que consideren las experiencias invisibilizadas de mujeres provenientes de realidades no-occidentales (Ron Erráez, 2014). Estos feminismos, si bien coinciden con el feminismo occidental en que el conocimiento es producido y dominado por varones bajo lógicas patriarcales, discrepan de la idea de instalar a las mujeres –generalmente occidentales, blancas y burguesas- en posiciones de poder dentro de las relaciones internacionales y en espacios de producción de conocimiento como único mecanismo solucionador de desigualdades de género. Esto se debe a que, al no contemplar en su teorización la persistencia del colonialismo y la colonialidad, continuarán reproduciendo y disfrazando dichas lógicas coloniales bajo supuestos modos de “luchas feministas universales”. En efecto, el enfoque feminista postcolonial ofrece una comprensión del mundo que incluye voces silenciadas y narrativas invisibilizadas, desvelando relaciones de poder ocultas y dando lugar, por tanto, a nuevas estrategias políticas más allá de los propios imaginarios y cartografías de la disciplina de Relaciones Internacionales, en general (Estévez, Mato y Rubio Grundell, 2014), y del feminismo occidental, en particular.

Así, el feminismo poscolonial se sitúa en la periferia del feminismo occidental (Mohanty, 2008), es decir que critica los postulados analíticos y conceptuales de dicho feminismo desde la experiencia de las mujeres no-occidentales (Peres Díaz, 2017), haciendo énfasis principalmente en la predominancia de un único sujeto con voz y de la invisibilización del otro/otra dentro del régimen represivo de las relaciones coloniales (De Lima Grecco, 2020). En este sentido, el feminismo postcolonial ha sido importante para resaltar la naturaleza compleja de la construcción de las identidades y las otredades. La exposición sistemática de los feminismos poscoloniales nos va a ofrecer las condiciones de posibilidad de una crítica de las nociones fundamentales del pensamiento categorial y binario de la filosofía occidental (Medina Martín, 2014). Para ello, rechazan la noción de que el

género es una categoría universal y homogénea y, por lo tanto, no necesariamente todas las mujeres comparten las mismas necesidades y opresiones en función única de la variable de género (De Lima Grecco, 2020).

Peres Díaz (2017) sostiene que desde los feminismos poscoloniales se entiende que la opresión ejercida sobre la mujer por las estructuras del poder fluctúa en virtud del contexto social y cultural. De este modo, las diversas formas de opresión y sus eventuales soluciones (institucionales, políticas, económicas, educativas y de otra índole) no pueden, en modo alguno, ser universalizables, es decir, no pueden exportarse fuera de cada uno de esos marcos concretos. En la medida en que el feminismo hegemónico ha intentado universalizar su análisis, estaría operando como otra fuerza más de discriminación hacia aquellas mujeres que habitan en contextos de marginación no representables en los términos del pensamiento filosófico feminista occidental. En otras palabras, los feminismos poscoloniales plantean que no es posible un trato universal a las categorías “género”, “mujeres” o “patriarcado” sino que estas deben entrecruzarse con otras variables como raza, clase, o cualquier otra forma local o global de estratificación social, cuyo resultado será ciertamente una pluralidad de formas de opresión en distintos contextos y disímiles soluciones para afrontarlas (Oyewumi, 2002).

Aquí es donde la noción de interseccionalidad⁷, uno de los aportes conceptuales fundamentales en la articulación del feminismo poscolonial, cobra un rol fundamental para examinar las diferentes dimensiones de la vida social de las mujeres, permitiendo tener en cuenta las particularidades de la situación de cada una de ellas en sus diferentes contextos (Adlbi Sibai 2016). En este sentido, María Lugones (2008) sostiene que frente a esta visión universalista, propia de la modernidad ilustrada y de claro corte colonial, conviene revitalizar un enfoque interseccional. Es decir, un enfoque que vincule los puntos de conexión entre los conceptos de raza, clase, género y sexualidad para denunciar, con ello, las diferentes fisonomías de la violencia a la que se ven sometidas las mujeres no-occidentales, víctimas de un patriarcado de diferente naturaleza y caracterizado por el inseparable

⁷ El término interseccionalidad fue acuñado por Kimberle Crenshaw, académica jurista afroestadounidense, en 1980. Dicha noción surge en el contexto de la difusión del feminismo de la primera ola en Estados Unidos y Europa, donde comenzaron a aflorar críticas procedentes de mujeres que se sentían excluidas por los discursos usados por las feministas de la primera ola. Sobre todo, la pretensión de representación universal de las mujeres fue cuestionada por mujeres que sentían que sus experiencias eran muy diferentes de la mujer promedio blanca, occidental, de clase media, que constituía el grueso del movimiento feminista de la primera ola (Salem, 2016).

vínculo entre colonialidad del poder y género.

A través de las ópticas del feminismo poscolonial, podemos comprender lo que Adlbi Sibai (2016) explica, siguiendo las reflexiones propuestas por Spivak (1988) en “¿Puede hablar el subalterno?”. La autora sostiene que, a la vez que se impone quién puede hablar (mujeres blancas, de clase media, laicas), el sistema (colonial) marca simultáneamente cómo se puede hablar o en qué términos es posible hacerlo, determina cuáles son los conceptos y significantes (agenda feminista occidental y bajo determinados estándares y principios occidentales de emancipación) que se pueden utilizar y dentro del marco de qué construcción determinada de una realidad concreta. Sólo y exclusivamente desde la enunciación en y desde el marco de esta realidad es posible tener voz y, por tanto, la posibilidad de ser sujeto.

En síntesis, estas aportaciones proponen un cuestionamiento al pensamiento binario y oposicional, al tiempo que ponen de relieve la necesidad de repensar categorías sociopolíticas fundamentales e ir más allá de un análisis de género. En este sentido, el feminismo poscolonial implica un cambio de tendencia en la hegemonía global (Peres Díaz, 2017), partiendo de la historización, el reconocimiento de los contextos, las localizaciones, las experiencias vividas y los conocimientos autóctonos (Contreras Hernández y Trujillo Cristoffanini, 2017). Esa hegemonía es, ante todo, cultural y colonial, pues impone un “modo correcto” de entender los conceptos que vertebran las sociedades y sistemas políticos. Ante ello, el feminismo poscolonial ofrece posibilidades para resignificar, más allá de las categorías de sexo-género, conceptos como el de raza, clase o poder que proporcionan algunos lineamientos para articular formas diferentes de entender los distintos tipos de opresión patriarcal, así como múltiples y diferentes formas de resistencias y luchas por la emancipación social (Peres Díaz, 2017).

3.3 Críticas poscoloniales al feminismo occidental

Las críticas y las reflexiones metodológicas del feminismo poscolonial lejos están de ser singulares, uniformes y concluidas. Sin embargo, Suárez Navaz las sintetiza de la siguiente manera:

Estos planteamientos críticos rompen en gran medida con la noción de la categoría de "mujer" como sujeto epistemológico y político unificado; con una concepción del poder (de género y más en general) dicotómica y de resistencia unidimensional; con una idea de cultura como esencia heredada intocable y ahistórica, e incluso con la idea misma de la necesidad de sujeto social detrás de los movimientos de mujeres (Suárez Navaz, 2008: 57).

En este sentido, los feminismos poscoloniales se enfrentan a un doble desafío, vinculado a cómo formular una metodología para los estudios de mujeres desde una perspectiva feminista que, por un lado, no sea partícipe de la reproducción y el mantenimiento de estructuras sociales jerárquicas androcéntricas y que, al mismo tiempo, no sea cómplice de la mirada hegemónica del feminismo occidental (Gargallo, 2010). En este sentido, numerosas autoras como Gayatri Chakravorty Spivak, Saba Mahmood, Chandra Talpade Mohanty, Liliana Suárez Navaz, Rosalva Aída Hernández Castillo, entre otras, emprendieron reflexiones teóricas críticas con el objetivo de desvincular al feminismo de las raíces occidentales.

Spivak (1998), autora precursora en la crítica poscolonial, sostiene que las mujeres no-occidentales son estudiadas, analizadas, percibidas y construidas a partir de los patrones y criterios del feminismo hegemónico occidental bajo la idea de que la única variable que oprime a las mujeres de todo el mundo es el género –inserto en un sistema patriarcal-. De este modo, en la construcción y percepción que se hace de la mujer no-occidental se está reproduciendo no sólo el colonialismo, sino también un paternalismo patriarcal. Así, dicho feminismo hegemónico no sólo no cuestiona cómo se produce y constituye de formas muy diferentes a la mujer como sujeto en distintos contextos socio-culturales, sino que tampoco cuestiona la categoría patriarcal. Este último es presentado por el feminismo occidental como una suerte de sistema natural ahistórico y universal. Ante ello, los feminismos poscoloniales argumentarán que se trata, en cambio, de una relación moderna producto del colonialismo que marca una serie de normativas sexo-género particular.

Por su parte, una de las principales críticas postulada por Mohanty en su obra "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" (2008 [1988])

sostiene que el feminismo occidental es un posicionamiento ideológico, geopolítico y socio-cultural, es decir, una forma específica de relacionarse con los otros/otras o, más bien, de crear a los otros/otras como límites definidores de la identidad occidental. Es una forma característica de producción y construcción del conocimiento y de la realidad que se instituye en la modernidad occidental, ignorando de este modo las experiencias femeninas de otros contextos socio-culturales. Así, arriban a conclusiones generalizadoras sobre las mujeres no-occidentales que acaban por caer en un universalismo etnocéntrico. Ante ello, la crítica poscolonial de Mohanty (2008) argumenta que el feminismo occidental es un discurso que al mismo tiempo que construye y categoriza homogéneamente como un sujeto monolítico singular a todas las mujeres no-occidentales como la otredad, refleja la propia identidad política de las mujeres occidentales. En este sentido, Adlbi Sibai (2016) afirma que la desafortunada representación que estas estrategias discursivas occidentales construyen de las *otras* mujeres –caracterizadas como víctimas, oprimidas, subordinadas, ignorantes, pobres, tradicionales, sin agencia o posibilidad de actuar-, automáticamente nos devuelve una imagen identitaria muy gratificante de las mujeres occidentales como agentes activos, libres y emancipados. Este “ideal” a alcanzar solo es posible y válido a través del feminismo de corte occidental. Esta construcción de identidad y otredad no implica una comprensión de las diferencias presentes, sino el intento de su anulación, es decir, convertir a esa otredad en la identidad dominante.

De este modo, el feminismo occidental se basa en una doble estrategia. Por un lado, se apropia, oculta y silencia las pluralidades y formas de ser de los diferentes grupos de mujeres, robándoles así su agencia histórico-política y su capacidad de auto-representación (Mohanty, 2008) y, por otro lado, establece quién puede hablar (mujeres blancas, occidentales, de clase media/alta, laicas) y, por ende, cómo llevar adelante acciones concretas de reivindicación (una agenda feminista pretendida universal que persigue valores como los de igualdad, libertad, modernidad, progreso, desarrollo). Estas teorizaciones, lejos de tener en cuenta las variables que atraviesan a nivel individual y cultural cada una de las mujeres no-occidentales, llevan consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente (Mohanty, 2008). Es decir, ante un contexto *a priori* patriarcal, hostil y opresor del cual las mujeres no-occidentales son víctimas pasivas, incapaces de llevar adelante una agenda

feminista de liberación, se afirma que necesitarán que otras hablen por ellas para ser representadas y salvadas. Sin embargo, de esta manera, reproducen, consciente o inconscientemente, las mismas relaciones patriarcales que en la teoría buscan eliminar (Mignolo, 1995), reforzando de este modo una retórica colonial, paternalista y misionera sobre las mujeres no-occidentales (Abu-Lughod, 2002).

En estrecha relación con la serie de críticas mencionadas, Sara Salem (2016) afirma que si bien el feminismo occidental se presenta como un movimiento neutral, objetivo y universal, con frecuencia se pasa por alto su ontología secular subyacente, la cual, precisamente, crea tensiones entre el feminismo y la religión. En este sentido, el feminismo occidental ha situado a las religiosas —y a las musulmanas en particular— como desprovistas de agencia. Esto tiene relación con la visión teleológica del momento en que las sociedades deben moverse de la religiosidad hacia el secularismo para ser vistas como progresistas. De este modo, si no se adecuan a los principios occidentales y no se respeta la evolución de lo religioso a lo secular, se están traicionando los presupuestos occidentales subyacentes que sustentan al movimiento feminista, por ende, no se aceptará como modernas (y liberadas) a las mujeres no-occidentales religiosas. Lo clave aquí es que la religión es encuadrada —de manera abierta o sutil— muchas veces como opresiva.

4. Islamofobia y feminismo occidental: un análisis de *Vetas de Ilustración. Reflexiones Sobre Feminismo e Islam* de Celia Amorós

4.1 Aspectos metodológicos

Para identificar y analizar los discursos islamofóbicos presentes en las producciones académicas enmarcadas dentro del feminismo occidental, particularmente dentro de la obra de Celia Amorós “*Vetas de Ilustración. Reflexiones Sobre Feminismo e Islam*”, a fines metodológicos se utilizarán técnicas fundamentadas en el análisis crítico del discurso (ACD). Si bien el ACD no posee una metodología sistematizada y homogénea, éste cuenta con diversos enfoques, diferentes observaciones teóricas y empíricas, así como una amplia gama de instrumentos utilizados para analizar el discurso (Wodak, 2003). Es por ello que nos serviremos de éste como una herramienta flexible de comprensión de relaciones, mecanismos y ejercicios de poder, poniendo nuestra atención en un análisis centrado

en la significación. A partir de ello, se buscará (re)pensar las formas de establecer significados, ya que de acuerdo al significado que se le dé a un hecho, éste ocupará determinado lugar en la totalidad discursiva y, por tanto, habilitará determinadas acciones, también significadas de determinadas maneras (Cuadro, 2013). En este sentido, nos centraremos en analizar los modos de significación específica que desarrolla Amorós en su obra, ya que a partir de esta relación entre significado y significante se construyen discursivamente subjetividades, identidades y otredades. Con este fin, se buscará interpretar los significados que no necesariamente estarán manifestados explícitamente. Sin embargo, tampoco estarán ocultos y podrían encontrarse contruidos indirectamente, vinculados a cadenas de significantes, contextos enunciativos o “hilos discursivos” (Cuadro, 2013b).

Esta actividad se sustenta en una previa revisión de literatura e investigación de un amplio número de publicaciones académicas desarrolladas bajo la perspectiva feminista occidental. De este modo, por razones de extensión y profundidad del análisis, se seleccionó una de las obras académicas influyentes en la teorización y reflexión de la corriente del feminismo occidental: *Vetas de Ilustración. Reflexiones Sobre Feminismo e Islam* (2009) de la filósofa Celia Amorós. Académica en la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Madrid, investigadora en el Instituto de Estudios de Género del Instituto Universitario de Investigación y primera directora del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, Amorós es una de las pensadoras feministas más importantes de los últimos años y abanderada del llamado "feminismo de la igualdad". Sus objetos de estudio se centran en el feminismo, la ilustración y el existencialismo (Stipo, 2018). La autora es reconocida por el Ministerio de Cultura de España como “una de las teóricas del feminismo más prestigiosas”⁸.

La obra analizada se inserta al interior de un Proyecto I+D de la Secretaría General de Políticas de Igualdad y el Instituto de la Mujer de España, que lleva por título “Feminismo y multiculturalismo. Procesos de Ilustración en el Islam y su impacto sobre las mujeres”. El mismo ha sido dirigido por la autora durante tres años. Así, Amorós sitúa su libro al interior del feminismo ilustrado, corriente a la cual adscribe, debido a que, según la autora, el vínculo recurrente y esencial que existe entre feminismo e Ilustración ha permitido poner en cuestión roles estereotipados y

⁸ Véase: *España es cultura*. Portal de promoción de la cultura de España. Ministerio de Cultura y Deporte http://www.xn--espaescultura-tnb.es/es/artistas_creadores/celia_amoros.html

subordinados de las mujeres (Amorós, 2009:154). En este contexto, dedica más de 200 páginas de dicho libro a explicar qué es el multiculturalismo y por qué existe una tensa relación entre este y el feminismo, concluyendo que el primero es negativo para el segundo. En este sentido, afirma que el establecimiento de los derechos que preservan a algunas minorías culturales puede ir en contra de los intereses de las mujeres de esas culturas. Así, su preocupación se centra en el hecho de que se puedan legitimar prácticas que en Occidente parecen aberrantes de acuerdo al sentido que toman dentro de la cultura y la religión islámicas.

A partir de esta premisa, no solo cuestiona la compatibilidad entre feminismo e Islam, poniendo énfasis en la supuesta controversia de recurrir a la religión islámica como un proyecto liberador, sino que también despliega una serie de desarrollos y calificaciones acerca de la realidad de las mujeres musulmanas y sus implicancias vivenciadas en contextos socio-culturales islámicos. De este modo, la autora afirma que su condición de teórica feminista la obliga a “civilizar el conflicto de civilizaciones” (Amorós, 2009: 9), el cual será el objetivo de trasfondo que perseguirá durante toda su obra. El mismo se encuentra influenciado, según indica la autora, tanto por las conclusiones a las que arribó Samuel Huntington en *El choque de civilizaciones*, como también por la “profunda relación” que tiene el feminismo con el proyecto de la modernidad y la ilustración occidental (Amorós, 2009: 221).

Con el objetivo de identificar lazos entre ciertos supuestos del feminismo occidental y el discurso islamofóbico, nuestro trabajo se orientará a rastrear a lo largo de todo el libro los significantes “Islam”, “mujer musulmana”, “hiyab” o “velo”, y “feminismo islámico”. A partir de su identificación, procederemos a analizar los significados que se les adosa a los mismos. Para ello, se tendrán en cuenta algunas de las cuestiones propuestas por Ruth Wodak (2003)⁹. Entre las preguntas que guiarán el análisis, se destacan: ¿De qué modo se nombra a las personas (musulmanas) y de qué modo se hace referencia a ellas? Específicamente, ¿de qué manera se menciona y describe a las mujeres musulmanas? ¿Qué rasgos, características, cualidades y particularidades se les atribuyen? ¿Por medio de qué argumentos y de qué esquemas argumentativos tratan de justificar y legitimar la discriminación?

Perseguir esta estrategia analítica se considera relevante ya que lo desarrollado

⁹ Estas son consideradas por la autora como uno de los múltiples instrumentos que se utilizan para discriminar de forma étnica o racista a las personas. Por ello mismo son considerados pertinentes para tener en cuenta a la hora de llevar adelante el rastreo y análisis de discursos islamofóbicos al interior de producciones académicas feministas.

en esta obra no es solamente una cuestión exclusivamente académica o intelectual, sino que estos discursos generan efectos simbólicos y materiales concretos, constituyendo una realidad política internacional particular y, por defecto, prácticas sociales y políticas particulares.

Demonizando el Islam

Celia Amorós comienza su libro *Vetas de Ilustración. Reflexiones Sobre Feminismo e Islam* (2009) aclarando que “no es una experta en el Islam” (Amorós, 2009: 9). Sin embargo, ello no le impide elaborar a lo largo de toda la obra un corpus teórico-conceptual sobre dicha temática. Dicha afirmación de la autora nos permite identificar un discurso orientalista en funcionamiento, en tanto permite crear una coherencia y constelaciones de ideas tomadas por verdaderas sobre Oriente, más allá de cualquier correspondencia empírica con un Oriente “real” (Said, 1978). De este modo, el imaginario occidental establece ideas generales sobre quién o qué es un oriental de acuerdo a una lógica detallada y gobernada por una serie de deseos, represiones, inversiones y proyecciones de Occidente sobre Oriente (Said, 1978). Así, el discurso orientalista remite menos a Oriente que a “nuestro” mundo (Said, 1978). En este sentido, puede afirmarse siguiendo esta lógica que lo desarrollado por Amorós a lo largo de toda su obra tiene menos que ver con Oriente y más que ver con su idea occidental proyectada de lo que imagina como Oriente.

Así, utilizando el pensamiento de Taha Husany, Amorós pregunta:

[...] ¿cómo explicar la diferencia entre Oriente y Occidente? La respuesta remite a la distinción entre dos sistemas cognitivos, uno fundado en la razón y el otro en la poesía. «La razón produce la filosofía, que a su vez produce la libertad, que genera regímenes políticos diversos y cambiantes..., mientras que la poesía genera la visión profética, que engendra la religión, que a su vez crea la monarquía de la que resulta el despotismo.» (Husany, s/f en Amorós, 2009: 132)

Es a partir de esta idea que la autora lleva adelante una doble estrategia: al mismo tiempo que sienta las bases de la propia identidad occidental –vinculada a la

razón y la libertad- desde la cual elabora y enuncia todo su análisis, desarrolla una otrificación del Islam –vinculado al despotismo irracional-. Como ha indicado Connolly (1991), las identidades a la vez que se definen internamente, son un producto de la marcación de la diferencia. Por lo tanto, como hemos desarrollado, identidad-otredad y orientalismo-occidentalismo son dos caras de la misma moneda.

Sin embargo, el foco de la autora no es Oriente o el oriental en general, sino específicamente, las mujeres musulmanas. A través de su caracterización, construye una identidad feminista occidental basada en el paradigma de la modernidad y la ilustración occidental y los principios que de estas devienen. Para ello, sostiene que desde los valores ilustrados tales como los principios de libertad, de igualdad y de fraternidad, se transita en línea recta desde el rechazo de las heterodesignaciones patriarcales a la conciencia feminista (Amorós, 2009: 283). De este modo, afirma que “el feminismo es una radicalización de la Ilustración en tanto que proyecto normativo de la modernidad, no su impugnación” (Amorós, 2009:150). Partiendo de estas bases, este proyecto feminista aboga, según la autora, por “una fémica igual al varón, en tanto que individua, ciudadana y sujeta” (Amorós, 2009:178). Con ello se apunta a la construcción de un canon de mujer moderna occidental, donde Occidente es el escenario que brinda las condiciones de posibilidad para que dicho proyecto feminista pueda llevarse adelante. De este modo, para la autora “es teóricamente concebible así como históricamente viable que se trasplante la mujer moderna tal como la hemos caracterizado a otros medios sociales y culturales [...]” (Amorós, 2009: 178). Este intento de universalismo vinculado a la superioridad epistemológica y ontológica feminista occidentalocéntrica es justificado por la autora de la siguiente manera:

¿Qué es lo que nos autoriza, nos interpela, a proponer criterios para establecer el canon [feminista]? No somos, sin duda, infalibles, pero podemos alegar que nos respaldan años –décadas- de militancia, de contrastaciones teóricas tanto en investigaciones como en participaciones polémicas. Nos basamos para proponer nuestros criterios en una voluntad universalista que es algo muy distinto a un “acéptalo todo” (Amorós, 2009: 18-19).

De este modo, la identidad feminista occidental es descripta por la autora con

un corpus basado en principios de libertad e igualdad de género, cuyo objetivo se orienta a “civilizar el conflicto de civilizaciones”. En este sentido Amorós afirma que:

[...] esta tarea estará guiada por la hipótesis de que los proyectos emancipatorios para las mujeres se constituyen en los procesos de Ilustración. Así, del mismo modo que hemos podido establecer este vínculo entre la Ilustración europea y nuestro feminismo vindicativo, podemos rastrear significativas conexiones entre «vetas de Ilustración» en otras culturas y puesta en cuestión de la condición femenina tradicional vigente en las mismas (Amorós, 2009:286).

Así, en oposición a la identidad feminista occidental ilustrada, condición aparentemente hallable únicamente en Occidente –ya que en el resto del mundo solo se encontrarían “vetas” de la misma-, la autora elabora una sistematización definitoria del Islam que reduce a Oriente a la otredad. Construido como una esfera inmutable en el tiempo y en el espacio, el Islam será categorizado como atrasado y conservador, en tanto no responde a los cánones modernos e ilustrados de Occidente. Para ello pone de ejemplo el caso de la agrupación Hermanos Musulmanes, calificándola de conservadora y retrógrada (Amorós, 2009: 128). Obliterando los múltiples matices, vertientes y lecturas presentes al interior del Islam, la autora asevera que “el pensamiento árabe moderno y contemporáneo es, en su mayor medida, de tendencia fundamentalista” (Amorós, 2009: 162). De este modo, encierra múltiples realidades e identidades en una categoría monolítica, inmutable y ahistórica del Islam, bajo el calificativo “fundamentalista”. Es a partir de esta significación determinista que cualquier vinculación que se establezca o se busque establecer con el Islam aparecerá como aprensiva, imposible e indeseable. Es a partir de ello que niega la posibilidad de invocar al *Corán* como una fuente que, “mediante una lectura adecuada”, podría proporcionar bases para el cambio de la relación entre los sexos¹⁰ (Amorós, 2009: 271).

Ante la idea de un Islam “radical y fundamentalista” (Amorós, 2009: 289), Amorós no concibe como posible la (re)interpretación de los textos sagrados islámicos, afirmando que “el discurso de un Islam tradicional que quiere adaptarse y

¹⁰ En la presente obra analizada, Amorós no explicita una clara distinción entre los términos género y sexo.

que, en lo que concierne a las mujeres no resulte particularmente opresivo, pasa a ser una imposición de una feminidad normativamente asfixiante” (Amorós, 2009:280). De este modo, hace hincapié en que “la imposición del discurso religioso” solo profundiza la sumisión de las mujeres, por lo cual sería inútil abogar por una reinterpretación actualizada del Islam. Además, agrega: “este “Islam de los sótanos”¹¹ (tomando el concepto de Fadela Amara, 2004) y su intolerante propaganda religiosa proporcionaron a los chicos un marco teórico y unas herramientas para oprimir a las chicas” (Amorós, 2009:280). Así, da a entender que la religión islámica funciona como una herramienta al servicio de los varones musulmanes para perpetuar la subordinación de las mujeres musulmanas.

En esta línea, Amorós sostiene que toda modernidad se caracteriza por el “espíritu crítico”, la apreciación del propio pasado bajo mediaciones selectivo-reflexivas en función de un proyecto de configuración histórica del propio presente (Amoros, 2009: 166). De este modo, indica que para que el fenómeno de la modernidad tome cuerpo, se tiene que dar una separación de la esfera religiosa como referente totalitario de sentido (Amoros, 2009: 166). Así, concluye que, en contextos islámicos, la modernidad será posible solo si se vacía y despoja de su propio sentido al Islam (Adlbi Sibai, 2016), conduciendo al Islam atrasado y patriarcal al ideal alcanzable: la adopción de los “valores republicanos y de la laicidad” (Amorós, 2009:280). De este modo, al afirmar que la laicidad significa libertad (Amorós, 2009: 283) asume que la religión es eminentemente opresiva para las mujeres, declarando la laicidad como el único contexto, tanto teórico como práctico, para pensar la liberación femenina (Stipo, 2018). En este sentido, Salem (2016) señala que, si bien el feminismo occidental se presenta como un movimiento neutral y universal, tiene supuestos profundamente arraigados que estructuran la manera como se acerca a las mujeres no occidentales. El secularismo es clave entre estas presuposiciones, y tal supuesto quiere decir que cuando surgen movimientos feministas vinculados a la religión, la respuesta ha sido etiquetarlos como una prueba más de la falsa conciencia o no relacionarse con ellos de ninguna manera (Salem, 2016).

Como pudimos observar a lo largo de su obra, Amorós utiliza el significante “Islam” para asignarle calificativos cargados de estereotipos negativos y destinados a

¹¹ Tomando el concepto de Amara Fadela (2004). “*Ni putas ni sumisas*”, Madrid: Cátedra

marcar una clara diferencia identitaria entre Occidente y Oriente que le servirá para articular el resto de su corpus teórico, como veremos más adelante. Esta diferenciación, lejos de ser inocente, evidencia un claro discurso islamofóbico, donde Occidente es presentado como el canon normativo ideal a alcanzar y Oriente es reducido de su extensa pluralidad y diversidad a una sola religión, el Islam, al cual se lo subalterniza, hasta cierto punto sugiriendo su *abandono* o su *desaparición*. Al respecto, Grosfoguel (2014) indica que la representación racial estereotipada sobre el Islam que hace a todos los hombres “fundamentalistas musulmanes” el foco de potenciales abusos contra las mujeres en el mundo, es un argumento islamófobo incoherente, inconsistente y falso que sólo sirve a los propósitos occidentales globales/imperiales.

Construyendo a la mujer musulmana

Íntimamente vinculado a lo dicho anteriormente y retomando las ideas de Salem (2016), el feminismo occidental ha creado un vínculo directo entre las mujeres religiosas –particularmente las musulmanas- y la construcción de sujetos pasivos, desprovistos de agencia y de una agenda “verdaderamente” feminista. De este modo, la mujer musulmana aparece en la obra de Amorós como una víctima pasiva de la opresión del sistema patriarcal islámico. Así, al mismo tiempo que se describen y caracterizan la realidad de miles de mujeres musulmanas, implícitamente, se construyen al sujeto perpetrador y causante de dichas situaciones, es decir, el hombre musulmán: sexista, patriarcal, opresor, violento y radical (Adlbi Sibai, 2016: 179). En este sentido, el significante “mujer musulmana” aparece directamente ligado a la idea de “esposas idóneas y mujeres domésticas” reducidas a la esfera privada y a la devoción de sus maridos e hijos (Amorós, 2009: 180). De este modo, la autora enfatiza el rol pasivo de las mujeres musulmanas, poniendo de ejemplo a los flujos migratorios. Así, afirma:

Como “fósiles vivientes”, en expresión de Marcela Lagarde, viajan con la frontera puesta: las musulmanas, tapadas con sus velos, desplazan con ellas mismas los muros de sus casas, la asignación estructural al espacio privado de que se las hace objeto (Amorós, 2009: 78).

Como sostiene la crítica feminista poscolonial, la idea que se plantea de la mujer musulmana se construye desde una epistemología feminista occidental donde la categoría de género –fundamento clave de su concepción- pretende ser universal (pese a no tener en cuenta diversas variables como raza, etnia, cultura, clase, ni contextos socio-políticos) , por ende el sistema patriarcal que oprime a todas las mujeres del mundo por igual es presentado como un sistema natural y ahistórico (Spivak, 1998), negando su profunda raíz colonial. Esta idea se encuentra evidenciada en la obra de Amorós cuando afirma que “el patriarcado no es un subtexto de la lógica colonial de la dominación occidental” (Amorós, 2009:151). A lo cual agrega que

Las formas de dominación masculina con efectos sistémicos, pues es a eso a lo que llamamos “patriarcado”, no son desde luego una caracterización específica, y todavía menos, exclusiva de la lógica occidental de poder [...] Entendemos por “pactos patriarcales” aquellos que traman entre sí varones de distintas clases, razas o culturas y que les permiten en su conjunto dominar a las mujeres (Amorós, 2009:151).

No es casual el modo en que aquí se presenta y define a las mujeres musulmanas. Mostrarlas como sujetos completamente carentes de agencia que deben ser salvadas de su contexto patriarcal y retrógrado, les permite desde su posicionamiento de feministas occidentales dar tanto su respaldo teórico como su asentimiento práctico para las intromisiones de Occidente en las sociedades islámicas (Stipo, 2018). En este sentido, Adlbi Sibai (2016) afirma que esta desafortunada representación que los discursos occidentales construyen de las *otras* mujeres, automáticamente nos devuelven una imagen identitaria ideal de las mujeres occidentales: agentes activos, libres y emancipados, donde el feminismo occidental aparece como el único camino posible y válido a seguir para lograr la emancipación.

Esta construcción de identidad y otredad, no implica una comprensión de las diferencias presentes, sino el intento de anulación y silenciamiento del *otro*. Esta estrategia la podemos ver ejemplificada en la obra de Amorós cuando toma el pensamiento de Fatima Mernissi (una de las voces precursoras y más reconocida en

materia de género e Islam) y desacredita sus argumentos. De este modo, Amorós le “sugiere” a la autora musulmana que para dar “pedigrí indígena” a las reivindicaciones feministas lo importante no es demostrar que las bases de su legitimidad estaban en el comienzo (refiriéndose a los orígenes de la tradición coránica). En cambio, le indica que debería desplazar dichos parámetros correspondientes a una legitimación tradicional –aludiendo a los valores islámicos– a los propios de una legitimación racional –aludiendo a la “cosmovisión ilustrada”–. Esto último no solo sería más fácil, sino también adecuadamente convalidados con los feminismos internacionales que articulan sus vindicaciones en base a los derechos humanos y la democracia (Amorós, 2009: 219). En pocas palabras, Amorós insta a la autora musulmana a romper cualquier vinculación entre el feminismo y el Islam, obligándola a la asimilación de valores y principios occidentales desde el cual construir un corpus teórico feminista. Volveremos sobre esta idea.

Así, el feminismo occidental de Amorós, monopoliza la palabra, se basa en una concepción orientalista de la situación del mundo islámico, constituye a la mujer musulmana como un objeto de estudio y define en términos morales las relaciones sociales y de género del mundo islámico, sin preocuparse por atender a la opinión de dichos sujetos respecto a su propia situación. Un ejemplo paradigmático, el cual exploraremos en mayor detalle en el apartado siguiente, es la constitución del velo islámico como un símbolo universal de opresión, sin molestarse en tomar en cuenta los motivos, tradiciones o significados que sus usuarias le asocian (Stipo, 2018).

La cuestión del velo

En la obra de Amorós el significante “velo” aparece mencionado 68 veces, convirtiéndose en uno de los ejes más enfáticos de su crítica al Islam. De este modo, afirma que su intervención y desarrollo sobre el velo islámico se realiza desde un análisis del “fenómeno” desde el punto de vista de la semiótica, tomando al velo como un símbolo (Amorós, 2009:79), aludiendo a realizar un análisis “objetivo” despojado de opiniones personales. Sin embargo, líneas más adelante, la autora afirma:

[...] Supongo que entre mis posibles lectores hay un

consenso en lo que se refiere al rechazo del velo por parte de las mujeres en tanto que imposición de los fundamentalistas (Amorós, 2009: 80).

Con dicha afirmación, Amorós desecha cualquier intento de realizar un análisis objetivo e imparcial, evidenciando, una vez más, que su discurso está guiado más que por evidencia empírica sobre el asunto, por presuposiciones orientalistas, dirigidas por la creencia de que evidentemente existe un consentimiento colectivo sobre el significado negativo del velo, por ende su rechazo.

Así, el velo es definido por la autora como una “siniestra prenda” (Amorós, 2009:86), ya que lo vincula particularmente con la idea de sumisión y opresión de las mujeres musulmanas a la esfera privada, a los varones, a los esposos y a sus familias en contextos islámicos. En este sentido, la estrategia emprendida, en pos de su análisis, es clasificar los distintos intentos de resignificación del velo por parte de las mujeres musulmanas en la actualidad. Así, identifica cuatro estrategias:

- “Resignificación prudencial” (Amorós, 2009: 84): sostiene que la utilización del velo forma parte de una estrategia que busca la aceptación por parte del entorno islámico de la mujer que lo utiliza;
- “Refuncionalización del velo” (Amorós, 2009: 84): aquí la autora entremezcla dos estrategias. Por un lado, afirma que el velo es adoptado por las mujeres como una connotación militante y una resistencia al consumismo de Occidente, y por otro lado, sostiene que el velo es utilizado por las mujeres como una estrategia para evitar el acoso sexual. Así, Amorós señala:

Mujeres han adoptado el velo como atuendo particularmente funcional en medios mixtos de trabajo donde, así, le dejan a una de dar la lata mirándole las piernas cuando no toca. He leído que una mujer que trabaja en un espacio público como la televisión había adoptado por estas razones el burka. No me lo creo. Aquí no pueden valer razones de funcionalidad. (Amorós, 2009:84).

- “Estrategia estoica” (Amorós, 2009: 84): la utilización del velo responde a una marca de castidad y a un modo de desprecio por

una visión superficial de la valía femenina centrada en su aspecto físico;

- “Utilización estetizante” (Amorós, 2009: 85): aquí indica que el velo es tomado como un accesorio estético sujeto a los devenires de la moda.

Ante estas cuatro estrategias de resignificación del velo propuesta por la autora, la misma afirma que, teóricamente, es difícil modificar el significado de los símbolos, aunque, en ningún momento logra demostrar la imposibilidad de esta tentativa (Stipo, 2018). De este modo, desecha uno por uno dichos motivos de resignificación a la utilización del velo con argumentos tales como “no me lo creo” (Amorós, 2009:84) o que es una prenda incómoda y disfuncional, agregando:

Si ni siquiera en la actualidad podemos decir que el uso de pantalones depende de meras preferencias estéticas o funcionales, ¡qué decir del velo islámico! Quizás algún día su uso llegue a ser realmente potestativo: en ese caso la pragmática disolvería la carga semántica ancestral. Pero, por ahora —y, por desgracia, me temo que por mucho tiempo—, la pretensión de que se usa el velo por razones puramente estéticas no puede ser sino de mala fe (Amorós, 2009:86).

En este contexto, y en estrecho vínculo a su preconcepción de la existencia de un consenso universal en rechazo del *hiyab*, hace explícita su total oposición al uso del velo. Así, reafirma su posición tomando argumentos de otras autoras feministas occidentales como Elizabeth Badinter, quien sostiene que “Si aceptamos esa simbólica (la que el uso del velo conlleva) olvidémonos de la igualdad de los sexos” (Amorós, 2009:86) y de Fadela Amara, la cual propone que “no... cabe la menor duda de que el velo representa el símbolo político contra el que hay que luchar, cueste lo que cueste, si no queremos caer en el oscurantismo” (Amorós, 2009:87). Sin embargo, en ningún momento se da el trabajo de tomar algún proyecto teórico realizado por una académica musulmana que defienda el velo, de los cuales existen varios, para discutir de forma horizontal (Stipo, 2018). Así, a través de simples aseveraciones como “no me lo creo”, silencia y desacredita voces de mujeres musulmanas.

De este modo, concluye que, pese a que las mujeres musulmanas pretendan llevar adelante una resignificación del velo, abogando por razones vinculadas a que “el uso del velo es inocuo, que se lleva ora por prudencia, ora por estética, o por ambas cosas a la vez, y que la intencionalidad de su portadora tendría la capacidad de desactivar los significados sedimentados de la práctica histórico-social” (Amorós, 2009: 88), sería una maniobra imposible de efectuar, ya que dicho artículo de vestir se encuentra encarcelado en significados históricos–patriarcales que este ha adquirido y que se mantendrían, a pesar de la arbitrariedad de los significados, gracias a su inserción en “plexos sintácticos”, así como por correlaciones de fuerza social simbólica (Amorós, 2009: 82) y a su “semántica ancestral” (Amorós, 2009: 86). Una vez más, nos tropezamos en la obra de Amorós con argumentos orientalistas e islamofóbicos que eliminan la capacidad de agencia y decisión de las mujeres musulmanas.

Así, encontramos el análisis de la autora profundamente problemático. Por un lado, porque Amorós lleva a cabo una discusión con ella misma, sin dar el correspondido lugar de enunciación a quienes son usuarias del velo. De este modo, habla por ellas y diagnostica cómo deben habitar y vestir sus propios cuerpos (Stipo, 2018). Esta estrategia concuerda perfectamente con lo postulado por Mohanty (2008): el feminismo occidental se apropia, oculta y silencia las pluralidades y formas de ser de los diferentes grupos de mujeres, robándoles así su agencia histórico-política y su capacidad de auto-representación. A su vez, también podemos vincularlo a la pregunta de Spivak (1988) de si puede hablar el subalterno. Como podemos observar en la obra de Amorós, la respuesta es no: la mujer musulmana subalterna no puede hablar; no en el sentido estricto de que no sea capaz de hacerlo, sino debido a que no se le permite, no tiene un lugar de enunciación o una voz desde los cuales hacerlo (Adlbi Sibai, 2016).

Por otro lado, y en estrecho vínculo a lo mencionado, la autora en ningún momento toma en cuenta el argumento según el cual las mujeres islámicas utilizan el velo en cuanto lo consideran parte tradicional de la religión a la que adscriben. Esta desacreditación encuentra sustento en afirmaciones como “El uso del velo se vuelve una imposición despótica” (Amorós, 2009:297) para señalar su respeto a “su varón” (Amorós, 2009: 67) o “Si llevan velo, aparecen así como “las sumisas” (Amorós,

2009:281). De modo tal, las mujeres musulmanas que utilizan el velo aparecen en la obra de Amorós como sometidas al sistema patriarcal que las oprime, sin ningún poder de decisión —agencia—, ni opinión respecto a la utilización de esta prenda, aún cuando ellas afirmen lo contrario (Stipo, 2018). Así, se lleva adelante una reproducción de discursos islamofóbicos, vinculados no sólo a la desconfianza, desacreditación e infantilización de la capacidad de las mujeres musulmanas para reflexionar acerca de sus propios cuerpos y prácticas, sino también al silenciamiento y marginación de aquellas mujeres que afirman estar eligiendo utilizar el velo sin ningún tipo de imposición mediante y sea cual sea el motivo o (re)significación que ellas mismas quieran darle.

Feminismo islámico, ¿un oxímoron?

Podemos encontrar en la obra de Amorós el significante “feminismo islámico” directamente vinculado al extremismo religioso. Así, afirma que “en las filas de los fundamentalismos islámicos están apareciendo una especie de secciones femeninas que se autodenominan ‘feminismos islámicos’” (Amorós, 2009: 18). Además de concebir al feminismo islámico como una teoría unificada, sin atender a los matices que existen entre sus teóricas, esta vinculación entre fundamentalismo y feminismo islámico es lo que le permite emprender un rechazo total a la existencia de un tipo de feminismo vinculado a la religión. De esta manera, sostiene:

No es un prejuicio racista lo que nos lleva a rechazar la autodenominación de “feminismos” [islámicos] por parte de estas organizaciones femeninas: si las excluimos del club de los feminismos, lo hacemos por las mismas razones por las que nos negamos a incluir en él la “sección femenina” de Falange Española¹² [...] (Amorós, 2009: 18).

A ello, agrega:

[...] ¿y las que podemos exhibir credenciales históricas y biográficas de feminismos vamos a ser las únicas que no podemos decir qué es feminismo y qué no lo es? Sólo nos

¹² Con esta ejemplificación, Amorós establece un paralelismo entre el feminismo islámico con dicho movimiento católico al servicio del franquismo.

faltaba esa discriminación (Amorós, 2009: 19).

De este modo, desde una identidad feminista, Amorós se considera con autoridad para trazar líneas entre lo que es y lo que no es feminismo. Así, sostiene que existe una contradicción fundamental en la posibilidad de un feminismo islámico, es decir, un feminismo que encuentre fundamentos y validez en los valores significativos dentro de un marco de referencia islámico. No sorprende entonces que, en su libro, igualdad y libertad femenina aparezcan como sinónimo de laicismo (Amorós, 2009: 283-284). Como hemos señalado al inicio de nuestro análisis, en la obra de Amorós la religión subyace como un concepto negativo que nada tiene que ver con el feminismo. Esta concepción de imposibilidad a la hora de tender puentes entre la religión y el feminismo, la cual forma parte de la crítica feminista poscolonial, es explicada por Elina Vuola (2001). La autora indica que existe una especie de "ceguera" feminista respecto a la importancia de la religión para las mujeres, especialmente en sus posibles aspectos positivos o liberadores, incluso cuando las mujeres de diferentes tradiciones religiosas afirman que esto es cierto para ellas. De este modo, se niega la verdadera importancia histórica, social, política y ética de una determinada tradición religiosa porque se considera que la secularización ha ganado la partida a la religión en las sociedades modernas, cuando en realidad el tipo de secularización que los científicos sociales, en general, y las feministas occidentales, en particular, han predicho que iba a producirse a nivel global, ha ocurrido sólo en Europa Occidental (Vuola, 2001).

En este sentido, Amorós afirma: “[...] el (los) feminismo(s) no son una planta que pueda arraigar y crecer en cualquier terreno. El feminismo es un producto de la modernidad y de lo que consideramos aquí su proyecto normativo: la Ilustración” (Amorós, 2009:202). De este modo, podemos ver presente en la obra de la autora, que el *único* fundamento posible del feminismo se halla en las reflexiones generadas por la Ilustración europea, por ende, separadas de cualquier religión. No obstante, argumenta, la ilustración no sería un monopolio europeo, sino que es posible encontrar “vetas de ilustración” en todas las culturas, vetas que deben ser puestas en diálogo (Amorós, 2009: 155)- Sin embargo, agrega que “el rango de paradigma se lo debemos otorgar a la ilustración europea: mientras no se demuestre lo contrario, es la

más *potente*, y, sin duda, por nosotros la más conocida” (Amorós, 2009: 230)¹³. Así, estas “vetas de ilustración” son tomadas por la autora como una concesión *limitada* a otras culturas. En este sentido, dichas restricciones se deben no sólo a que, según Amorós, el desarrollo “completo” de la ilustración únicamente habría tenido lugar en Europa, sino también a que la autora no concibe la posibilidad de que la historia y cultura locales impongan fundamentos, necesidades o demandas que difieran del canon establecido, por lo que la lucha debe seguir necesariamente los fundamentos, necesidades y demandas formulados en Occidente para las mujeres (Stipo, 2018), es decir, bajo los términos de un feminismo ilustrado. Ello es evidenciado cuando la autora sostiene:

El proyecto [...] de fundamentar un feminismo islámico autóctono y sin “contaminaciones” *made in Occident* [...] no deja de ser paradójico. Reconstruye una tradición de rebeldías y la legítima (*sic*) de la paradójica conclusión de que rebelarse es de algún modo ser fiel al Islam. Sería más coherente, para dotar de pedigrí islámico a las vindicaciones feministas, no tanto remitirse a los orígenes prístinos del Islam –lo que no deja de ser una excesiva concesión a la misma lógica que emplean los fundamentalistas- sino buscar [...] en algún tramo de su historia los requerimientos para fundamentar el feminismo sobre las bases racionalistas, universalistas y democráticas (Amorós, 2009: 217).

Así, como sostiene Camila Stipo (2018), se rechaza y desecha cualquier evidencia proporcionada por la exegesis coránica, según la cual la religión sí constituiría un fundamento legítimo para consolidar el respeto a valores tales como la justicia o la igualdad dentro de las relaciones de género. De este modo, despoja a las feministas islámicas de su lugar de enunciación, generando un diálogo solo con aquellos que se amoldan a los fundamentos occidentales del feminismo. En este sentido, las mujeres que suscriben al feminismo islámico quedan entonces representadas como atrasadas respecto a sus ilustradas hermanas occidentales, preocupándose de cuestiones poco relevantes e, incluso, contraproducentes en

¹³ La cursiva agregada a la cita es mía.

términos emancipatorios —tales como la interpretación del texto sagrado o la búsqueda de modelos femeninos de acción en la historia islámica— y llevando a cabo operaciones completamente irracionales como la legitimación de una estructura que las mantiene en estado de opresión (Stipo, 2018).

La negación y subalternización de estos modos de expresión feminista, etiquetándolos como “protofeminismo” (Amorós, 2009: 278) es un ejercicio de poder que se traduce en una profunda violencia simbólica y material al quitarles la capacidad de auto-proclamarse y auto-representarse como tales –feministas islámicas-, lo que deriva en su marginalización de espacios de reflexión político-académico feminista. En relación a ello, Stipo (2018) sostiene que este tipo de violencia se basa en una acción que no admite formas de conocimiento alternativas a las propias, desacreditándolas, muchas veces, por medio del acto de “hablar por el otro”. Esta forma de violencia se traduce en discursos (aquí entendidos como islamofóbicos) que pretenden representar mejor las necesidades de los otros, sin siquiera consultar su opinión. Esto se legitima a través de alegatos tales como que el otro no conoce realmente bien su situación, o bien la conoce pero sus condiciones particulares no le permiten una articulación coherente de ésta. Como ha referido Said en *Orientalismo* (1978: 387) a través de las palabras de Karl Marx: “No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados”.

5. Reflexiones finales

« [...] 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).

La presente tesina ha tenido como objetivo contribuir al ejercicio reflexivo de poner luz sobre las relaciones de poder y dominación al interior del discurso feminista occidental, el cual muchas veces se ha presentado como “el ideal universal a alcanzar”. Sin embargo, encontramos en algunos de estos discursos argumentos islamófobos. La obra de Celia Amorós es un ejemplo de ello. Dichas construcciones islamófobas, como las diversas cargas peyorativas contra el Islam y los musulmanes, el discurso de la construcción de la mujer musulmana con *hiyab* como objeto monolítico de estudio carente de capacidad de agencia ante el contexto patriarcal

islámico que la rodea, como así también la incompatibilidad entre feminismo e Islam, ha tenido un amplio eco dentro de la academia y del activismo feminista en Occidente. En muchos casos, este ha legitimado y alimentado lecturas patriarcales en nombre de un liberalismo laicista emancipatorio que reproduce el bloqueo, la invisibilización y la negación de las posibilidades de las interpretaciones de diferentes grupos de mujeres musulmanas que ven en el Islam un modelo de liberación en diferentes niveles que no solo permite, sino que exige el pleno desarrollo de las mujeres como individuos autónomos y responsables de sus actos (Adlbi Sibai, 2012b).

En el imperante sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal blanco “Cristianocéntrico” y “Occidentalocéntrico” (Adlbi Sibai, 2012a), autoras feministas como Amorós, entre muchas otras, logran consolidar locus de autoridad para (re)producir y legitimar corpus teóricos orientalistas sobre el Islam y los musulmanes, a pesar de su absoluta ignorancia sobre el tema, difundiendo así prejuicios islamófobos. Esto es posible gracias a la posición de privilegio en la que se encuentran. En el caso de Amorós, como académica europea reconocida dentro de la teoría feminista en importantes centros de investigación y universidades. Este estatus le permite posicionarse como una interlocutora válida y contar con una posición privilegiada de enunciación, quitándoles así espacios de producción teórica y agencia política a mujeres musulmanas.

En este sentido, Mariana Alvarado (2020) afirma que, mas allá de los intentos del feminismo occidental por universalizar el conocimiento desde la mirada de las mujeres, lo 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). Así, como señala Stipo (2017), pese a que estos discursos pretenden disminuir la subordinación femenina, su estrategia se centra en desacreditar las capacidades de las propias mujeres musulmanas de, en primer lugar, constituirse como interlocutoras válidas en el debate de las estrategias emancipatorias, en segundo lugar, de tener el control de sus propios cuerpos y el modo de vestirlos y, finalmente, de elegir las vías por las cuales constituyen su identidad y fundamentan sus luchas. De este modo, podemos afirmar que estas posturas ejercen discursivamente islamofobia. A la vez que legitiman posiciones de

superioridad occidental –lo que coincide con políticas neocolonialistas reproductivas de la sujeción centro-periferia-, desacreditan a las mujeres musulmanas, acusándolas de minimizarse a sí mismas bajo el velo real y metafórico de la religión musulmana, perdiendo así el derecho a llevar a cabo una reflexión personal –con origen en sus experiencias particulares y en lo que consideran significativo o parte constitutiva de su identidad– que tenga como consecuencia una mejoría real de su situación de opresión (Stipo, 2018).

Con lo dicho no se está negando la existencia de la subordinación y opresión de las mujeres por parte de sistemas patriarcales (los cuales, de diversas maneras, nos atraviesan a todas en todas las latitudes del mundo), sino que se busca evidenciar cómo, a través de discursos islamofóbicos, maquillados de “feminismo ilustrado”, se refuerzan posicionamientos paternalistas que generan escenarios, los cuales lejos de “salvar” o “ayudar” a las mujeres musulmanas, los empeoran, infantilizando sus propias realidades, quitándoles sus propias voces e impidiendo desplegar sus propias capacidades de acción, reivindicación y resistencias.

Continuar reproduciendo, desde posicionamientos feministas, discursos violentos para las mujeres es profundamente contradictorio y peligroso. En este sentido, estamos hablando de la gran empresa epistemológica arraigada en discursos coloniales orientalistas-occidentalistas que ha sido llevada a cabo por Occidente, ubicándose a sí mismo en el centro del saber y justificando sus modelos de dominación –política, económica– a través del descrédito de las formas de conocimiento locales (Stipo, 2018). De este modo, al mismo tiempo que el feminismo occidental emprende proyectos e ideales de liberación femenina, asume posicionamientos de autoridad para hablar, no sólo, por las otras mujeres, sino también, sobre sus cuerpos, sus deseos, sus realidades, etc.

En contraposición a estas teorías dominantes en el escenario internacional, compartimos los esfuerzos del feminismo poscolonial por trabajar desde enfoques interseccionales que recojan y vinculen cuestiones como raza, clase, religión, sexualidad y género en alianzas híbridas, multclasistas, transnacionales, para potenciar un movimiento feminista transformador de la vida de las mujeres del sur (Suárez Navaz, 2008). Así, será fundamental emprender un feminismo el cual amplíe

y complejice conceptos como mujer, sexo, género, patriarcado, entre otros, y atiende a las particularidades de cada escenario, a partir de un conocimiento situado que reconozca desde dónde hablamos, evitando reduccionismos y homogenizaciones. Como sostiene Suarez Navaz (2008), esta es una invitación a reconsiderar la herencia del colonialismo en nosotras mismas y en nuestro entorno, en nuestras elaboraciones teóricas y en nuestras prácticas como feministas. Finalmente, culminamos este trabajo de investigación reabriendo el interrogante propuesto por Mayra Soledad Valcarcel (2019): ¿podremos en lugar de fetichizar y obsesionarnos con el pañuelo de otras mujeres, reconocer y desprendernos de nuestros velos epistemológicos?

6. Referencias bibliográficas

Abu-Lughod, Lila (2002). "Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others", *American Anthropologist*, n°.104(3), pp. 783-790.

Adlbi Sibai, Sirin (2012a). "La cooperación no gubernamental española en Marruecos y la construcción de la 'islamofobia' en las relaciones internacionales", *Relaciones Internacionales*, n°. 19, pp. 57-81

Adlbi Sibai, Sirin (2012b). "Colonialidad, feminismo e Islam", *Viento Sur*, n°. 122, pp. 57-67.

Adlbi Sibai, Sirin (2016). "*La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*", España: Akal.

Ali, Zahra (2019). "*Feminismo e Islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*", Buenos Aires: Capital intelectual.

Amorós, Celia (2009). "*Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*", Madrid: Cátedra.

Allen, Christopher (2006). "*Islamophobia: contested concept in the public space*", Tesis doctoral, Departamento de Teología, Universidad de Birmingham, Birmingham.

Allen, Christopher (2010). "The 'first' decade of Islamophobia: 10 years of the Runnymede Trust report «Islamophobia: a challenge for us all»", en *Islamophobia*, Allen, C. United Kindom: Ashgate.

- Alvarado, Mariana (2020). *“Feminismos del Sur. Recorridos, itinerarios, junturas”*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.
- Arquero, Hisham (1990). *“Acerca del Islam: “La mujer en el islam”*, Córdoba: Universidad Islámica Internacional Averroes de Al-Andalus
- Ballestrin, Luciana María (2015). “Feminismos subalternos: contribuições, tensões e limites. Conferencia presentada em el seminario “*democracia e desigualdades*”- ANPOCS- UFPel, Brasil.
- Belluci, Mabel (1999). “Alrededor de la identidad. Las luchas políticas del presente”. *Revista Nueva Sociedad*, pp.40-63.
- Beck, Elizabeth, Charania, Moon, Abed-Rabo Al-Issa, Ferdoos y Wahab, Stéphanie (2017). “Undoing Islamophobia: Awareness of Orientalism in Social Work”, *Journal of Progressive Human Services*, n°. 28, pp. 58-72.
- Blazquez Graf, Norma (2010). “Epistemología feminista: temas centrales”, en *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (coords.) N. Blazquez Graf, F. Flores Palacios, M. Rios Everardo. México: UNAM.
- Bravo López, Fernando (2009). “Islamofobia y antisemitismo: la construcción discursiva de las amenazas islámica y judía”. Tesis doctoral inédita, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales. Universidad Autónoma de Madrid.
- 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*, vol.17, n°. 1, pp. 145-162.
- Córcoles Tendero, José E. (2013). “Oriente desde Occidente. Una visión histórica”. *Revista digital Sociedad de la Información*, n°. 44, pp. 1-8.
- Coronil, Fernando (1996). “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”. *Cultural Anthropology*, vol. 11, n°. 1, pp. 51-87.
- Cuadro, Mariela (2010). “De identidades y Relaciones Internacionales: Crítica al constructivismo, relaciones de poder y el lugar de los intereses nacionales”. Actas del V Congreso de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de La Plata.
- Cuadro, Mariela (2013a). “El posestructuralismo en las Relaciones Internacionales:

una perspectiva alternativa”. En Llenderrozas, Elsa. *Relaciones Internacionales: Teorías y debates*. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 107-130.

Cuadro, Mariela (2013b). “Matar para mejorar la vida. Racismo religioso o la constitución del sujeto exterminable durante la Guerra Global contra el Terror”. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de La Plata.

Cuadro, Mariela (2019). “Relaciones Internacionales y orientalismo periférico: lecturas sectarias desde América Latina”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, n°.122, pp.213-233.

Connolly, William E. (1991). *IdentityDifference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Debrix, François (2003). *“Language, Agency and Politics in a Constructed World”*. New York: M.E Sharpe.

De Lima Grecco, Gabriela (2020). “Feminismos y género en los Estudios Internacionales”, *Revista Relaciones Internacionales*, n°. 44, pp.127-145.

Doty, Roxanne Lynn (1996). *“Imperial Encounters The Politics of Representation in North-South Relations”*. Minnesota: Borderlines.

Enloe, Cynthia (1990). *“Bananas, Beaches and Bases Making Feminist Sense of International Politics”*. California: University of California Press.

Estévez, Jorge, Mato, Marta, y Rubio Grundell, Lucrecia (2014). “Feminismos en las Relaciones Internacionales, 30 años después”, *Relaciones Internacionales*, n°. 27, pp.5-13.

Fernández Poncela, Anna (1998). “Estudios sobre las mujeres, el género y el feminismo”, *Nueva Antropología*, vol. XVI, n°. 54, pp. 79-95.

Gargallo, Francesca (2010). “Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano y caribeño”, en *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, N. Blazquez Graf, F. Flores Palacios y M. Ríos Everardo (Coords). México D. F: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 155-175.

Geisser, Vincent (2003). *“La nouvelle islamophobie”*. Paris: La Découverte.

Grosfoguel, Ramón y Mielants, Eric (2006). "The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/ Colonial Capitalist/Patriarchal World-System. An Introduction", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, n°. 1, pp. 1-12.

Grosfoguel, Ramón (2014). "Las múltiples caras de la islamofobia", en *Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, vol. 1, n°. 1, pp. 83-114.

Hall, Stuart (2003) "¿Quién necesita 'identidad'?", en Hall, S. y du Gay, P. (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Halliday, Fred (1999). "Islamophobia reconsidered", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n°.5, pp. 892-902.

Harding, Sandra (2010). "¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista". En *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, (coords.) N. Blazquez Graf, F. Flores Palacios, M. Rios Everardo. México: UNAM.

Kerboua, Salim (2016). "From Orientalism to neo-Orientalism: Early and contemporary constructions of Islam and the Muslim world". *Intellectual Discourse*, n°. 24 (1), pp. 7-34.

Kunz, Daniela (2018). "Poder saber en RRII. Notas sobre el Cuarto Debate", *Serie Breviario en Relaciones Internacionales*, n°. 43, pp. 1-12.

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.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2004). "*Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*". Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Lagarde, Marcela (2006). "Pacto entre Mujeres: Sororidad". *Revista Aportes para el Debate*, n°. 25, pp. 123-135.

Lozano Vázquez, Alberto (2012). "El feminismo en la teoría de las Relaciones Internacionales: un breve repaso". *Revista Relaciones Internacionales UNAM*, n°.114, pp.143-152.

- Lozano Vazquez, Alberto (2016). "Debate y dialogo entre positivismo y pospositivismo en Relaciones Internacionales". En Schiavon, J et al. *Teorias de Relaciones Internacionales en el siglo XXI. Interpretaciones criticas desde Mexico*, Mexico: CIDE, pp. 165-183.
- Lugones, María (2008). "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, n°. 9, pp. 73-101.
- Maira, Sunaina (2011). "Islamophobia and the War on Terror: Youth, Citizenship, and Dissent", *Islamophobia The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, en J.L Esposito y I. Kalin (eds.). Reino Unido: Oxford University Press Inc, pp. 109-126.
- Martín Muñoz, Gema y Grosfoguel, Ramón (2012). "*La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*". España: Casa Árabe.
- Medina Martín, Rocío (2013). "Feminismos periféricos, feminismos-otros: Una genealogía feminista decolonial por reivindicar", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol.8, pp. 53-79.
- Mignolo, Walter (1995). "Occidentalización, Imperialismo, Globalización: Herencias Coloniales y Teorías Postcoloniales", *Revista Iberoamericana*, n°. 61, pp. 27-40.
- Mignolo, Walter (2002). "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas", *Revista Iberoamericana*. vol. LXII, n°. 176-177, pp. 679-696
- Mohanty, Chandra (2008) [1988]. "Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales", *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, en L. Suárez Navaz y R. Hernández Castillo (eds.). Madrid, Cátedra-Universitat de Valencia- Instituto de la Mujer, pp. 7-163.
- Moreno Rodríguez, Anais (2019) "Pensamientos críticos en las Relaciones Internacionales: Herramientas para revisar la teoría en la disciplina", *Relaciones Internacionales*, n°. 40, pp. 233-241.
- Nielsen, Joyce McCarl, (1990). "*Feminist Research Methods: Exemplary Readings in the Social Sciences*". Boulder: Westview Press.
- Oyewumi, Oyeronke (2002). "Conceptualising Gender: Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies", *Jenda*, vol. 2, pp. 1-5.

- Peres Díaz, Daniel (2017). "Feminismo poscolonial y hegemonía occidental: una deconstrucción epistemológica". *Dossiers Feministes*, n.º. 22, pp. 157-177.
- Porcelli, Emanuel (2013). "Lo esencial es invisible a los ojos. El Constructivismo en las Relaciones Internacionales". En Llenderozas, E. (coord.). *Relaciones Internacionales: Teorías y debates*, pp. 65-105.
- Ramírez Fernández, Ángeles y Mijares, Laura (2008). "Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión", *Anales de Historia Contemporánea*, n.º. 24, pp. 121-135.
- Restrepo, Eduardo (2007). "Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio", *Jangwa Pana*. Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena, vol. 5, pp. 24-35.
- 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, n.º. 1, pp. 36-60.
- Said, Edward W. (1978). "*Orientalismo*", Barcelona: DeBolsillo.
- Salem, Sara (2016). "Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad", en *Feminismos islámicos*, Grosfoguel, Ramón (coord.), Venezuela: Editorial el perro y la rana-Centro Simón Bolívar.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006). "*A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*". São Paulo: Cortez Editora.
- Schiller, Nina G. (2005). "Racialized nations, evangelizing christianity, police states, and imperial power: missing in action in Bunzl's new Europe", en *American Ethnologist*, vol. 32, n.º 4, pp. 526-532.
- Spivak, Gayatri (1988). "Subaltern studies: deconstructing historiography", en R. Guha y G. Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford: Oxford University Press, pp. 37-43.
- Spivak, Gayatri (2010). "*Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*". Madrid: Akal.
- Suárez Navaz, Liliana (2008). "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos

poscoloniales" en *Descolonizando el feminismo teorías y prácticas desde los márgenes*, (eds.) L. Suárez Navaz y R. Hernández Castillo, Madrid, Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer.

Stipo, Camila (2018). "Violencia e injusticia epistémica en las relaciones discursivas dentro del feminismo", *Castalia - Revista De Psicología De La Academia*, n°. 29, pp. 42-58.

Tickner, Ann J. (1988). "Hans Morgenthau's Principles of Political Realism: A Feminist Reformulation", *Millennium: Journal of International Studies*, vol.17, n°. 3, pp. 429-440.

Tickner, Ann J. (2006). "Feminism meets International Relations: some methodological issues". En *Feminist Methodologies for International Relations*, (eds.) B. A. Ackerly, M. Stern y J. True. Estados Unidos: Cambridge University Press.

Tienda Palop, Lydia M. (2018). "Cultura y cuerpo femenino. Aplicación de las categorías orientalistas a la obra Viento del este, Viento del oeste de Pearl S.Buck", *Asparkia: investigación feminista*, n°. 33, pp.151-167.

Ueno, Chizuko (1996). "Orientalismo y Género". *Revista Debate Feminista*, vol.14, pp. 165-186.

Valcarcel, Mayra S. (2019). "Alí, Zahra (comp.) (2019 [2012]) Feminismo e islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado", *Zona Franca*, n°. 27, pp. 358-362.

Vuola, Elina (2001). God and the government: Women, religion, and reproduction in Nicaragua. Documento para el Encuentro de *Latin American Studies Association (LASA)*. Washington DC, pp.6-8.

Wendt, Alexander E. (1995). "Constructing international politics", *International Security*, n°. 20 (1), pp.71-81.

Wendt, Alexander E. (1999). "*Social theory of international politics*". Cambridge: Cambridge University Press.

Werbner, Pnina (2005). "Islamophobia: incitement to religious hatred - legislating for a new fear?" en *Anthropology Today*, vol. 21, n°. 1, pp. 5-9.

Ware, Vron (1992). "Moments of Danger, Race, Gender and memories of Empire". *History and Theory*, n° 31 (4), pp.116-137.

Wodak, Ruth y Meyer, Michael (2003). "*Métodos de análisis crítico del discurso*". España: Gedisa.

Zine, Jasmin (2006a). "Between Orientalism and Fundamentalism: The Politics of Muslim Women's Feminist Engagement", *Muslim World Journal of Human Rights*, vol. 3, n° 1, pp. 1-24.

Zine, Jasmin (2006b). "Unveiled sentiments: Gendered islamophobia and experiences of veiling among Muslim girls in a Canadian Islamic school", *Equity & Excellence in Education*, vol. 39, n° 3, pp. 239-252.