

Subalternidad femenina como espacio en el que se (re)produce el racismo

Islamofobia generalizada e instrumentalización de los discursos de liberación

Aya Jebari

Para iniciar este ensayo recuperaremos tres obras fundamentales que aúnan lo que buscamos transmitir. Primeramente, volvemos a *¿Puede hablar el subalterno?* (Spivak, 1988) para sugerir que existe un discurso hegemónico sobre las mujeres musulmanas que las excluye de la propia creación discursiva; también recuperaremos *Orientalismo* (Said, 2003) para puntualizar que Occidente, en un ejercicio de relación de poder, es quien representa y crea el Oriente siguiendo una lógica binarista y antagónica entre ambas construcciones, situando en un plano de superioridad ontológica y epistemológica al primero; y, por último, retornamos a *¿Necesitan las mujeres musulmanas ser salvadas?* (Abu-Lughod, 2002) para aludir a que este discurso, que la propia autora refiere como salvacionista, a su vez sirve para la reproducción del racismo.

Si nos situáramos en otro contexto, con probabilidad otras serían las palabras y otro el discurso; sin embargo, es en el contexto europeo o, si se permite, en el denominado Occidente, donde nos situamos. En estas latitudes, la islamofobia funciona como un dispositivo que subalterniza al islam y lo relacionado con él. Así, la *musulmanidad*¹ –que desde las sociedades no musulmanas evalúa el grado de adecuación de una persona musulmana al islam– sirve para determinar qué cuerpos e identidades difícilmente se prestan a la asimilación, presuponiendo en el imaginario hegemónico y desde una visión orientalista que la del islam es una «concepción del mundo incompatible con la europeidad» (Balibar, 1988, p. 42).

Por supuesto, la islamofobia no trabaja de forma independiente respecto de otros dispositivos, por lo que cabe hablar de una islamofobia generalizada que, sin plantear una esfera aparte, concibe que la islamofobia está atravesada por el dispositivo de género. La implicación de esto es que incidirá de forma específica en hombres y mujeres, resucitando las categorizaciones orientalistas (construyendo la dualidad opresor/víctima) y estructurando una opresión doble sobre las mujeres musulmanas, describiéndolas como «retrasadas, oprimidas, políticamente menores de edad, y que

¹ Término que utilizan S. Adlbi Sibai (2016), D. Gil-Benumeya y L. Mijares (2018), o S. Sayyid (2018) (aunque este último utiliza el término *muslimness*, en inglés).



buscan imperiosamente la liberación y el ser rescatadas a través de las intervenciones imperialistas» (Mijares y Ramírez, 2008, p. 127).

En *Orientalismo*, Edward Said ya hablaba de la construcción de una *Mujer oriental* como un sujeto monolítico que «nunca hablaba por sí misma» (Said, 2003, p. 25). Chandra Talpade Mohanty la concebiría como *La Mujer del Tercer Mundo* (cit. en Adlbi Sibai, 2016), quien puede ser «estudiada, analizada, percibida y construida a partir de los patrones y criterios del feminismo hegemónico occidental» (Adlbi, 2016, p. 55), mientras que Adlbi Sibai (2016) describiría el constructo *Mujer Musulmana con Hiyab*, simbolizada siempre como portadora de un velo que se presenta como estandarte de su opresión; siendo a través de esta representación cómo se percibirán «todas las realidades árabes y musulmanas» (Ibid. p. 134). Este último constructo, necesario para sostener la islamofobia como dispositivo y dentro de un contexto histórico en el cual los discursos para la liberación de la mujer se han *etnificado* y lanzado fundamentalmente sobre las mujeres musulmanas (Farris, 2021, p. 57), representa a las mujeres musulmanas como el tipo ideal de mujer no occidental oprimida (Ibid. p. 56) y crea constantemente mujeres que necesitan ser salvadas de su propia cultura.

Es un argumentario útil de múltiples maneras: fuera de Occidente, servirá como pretexto para intervenciones políticas y/o militares, ocultando los intereses geopolíticos que hay detrás y, dentro de Occidente, en relación con las mujeres musulmanas se legitimará la adopción de legislaciones y formas de control sobre sus cuerpos, los cuales se consideran «no normativos y, por tanto, sospechosos». Asimismo, «será invisibilizada» —excluida de espacios públicos, trabajos de cara al público, etc.— pero, al mismo tiempo, también será «hipervisible» (Mustafa, 2020, p. 6), al verse sus asuntos convertidos en foco de discusión pública y ellas en una diana sobre la cual se lanzan delitos de odio. Además, desde ciertos sectores de la izquierda (Gil Flores, 2019), y también de los feminismos, se considerará a las musulmanas como menos de izquierdas, «menos mujeres y, desde luego, como menos —o no— feministas solo por ser musulmanas» (Ramírez y Mijares, 2021, p. 14). En contraste, sobre la mujer occidental² se desarrollará la imagen opuesta, presentándola como «educada, moderna, que tiene el control de su cuerpo y su sexualidad y la libertad de tomar sus propias decisiones» (Mohanty, 2008, p. 5).

Esta instrumentalización de los derechos de las mujeres no occidentales (especialmente con las musulmanas) será conceptualizado bajo el término *feminacionalismo* (Farris, 2021), señalizando que existe una relación entre sexismo y racismo que permite la paradoja de «la exclusión del *Otro* y la inclusión (condicionada) de las *Otras*» (Farris, 2021, p. 126), lo cual posibilita, al mismo tiempo, la criminalización del hombre musulmán y el paternalismo (o dígase también maternalismo) sobre la mujer musulmana, al presentar al primero como el agresor por excelencia y a la segunda como la víctima por excelencia.

² Téngase en cuenta que, al hablar de mujer occidental/mujer musulmana como realidades antagónicas, lo hacemos referenciando el discurso *otrificador* del islam, sin acogernos a este esencialismo.

Además, y siendo esta la tesis de Farris (2021), este feminacionalismo será doblemente funcional para los países europeos, tanto para la (re)producción cultural como para la economía política. En cuanto a la primera función, esto será porque se asume que son las mujeres quienes portan y reproducen esas *otras* culturas antagónicas a la propia, por lo que los esfuerzos asimilacionistas se centrarán fundamentalmente en ellas, de tal manera que, en consecuencia, los efectos se extenderán a la totalidad de la comunidad migrante no occidental (Farris, 2021, p. 166-169). Asimismo, y en cuanto a la segunda función, Farris observa que, debido a las exigencias del Estado del Bienestar actual, se requiere la integración de los migrantes (sobre todo *las* migrantes) en el mercado laboral europeo y, en particular, en el sector de cuidados y servicios. Estos son trabajos muy precarizados, desregularizados y profundamente feminizados, precisamente aquellos de los cuales «las feministas de Europa Occidental querían escapar» (Farris, 2021, p. 218).

Por tanto, y como ya indicaron Mijares y Ramírez (2021), aquí creemos que conviene hablar «más de racismo e islamofobia y menos del *hiyab*», y analizar la construcción del discurso, comprendiendo que nada es inocente, ni neutro. Si verdaderamente nos interesan los asuntos de las mujeres musulmanas (y tras habernos preguntado el porqué), solo nos queda leer la producción teórica de estas, teniendo en cuenta la desigual relación de poder entre Occidente y Oriente –o entre el Norte Global y el Sur Global–, así como que, y aunque no hacía falta ni decirlo, el islam está presente en ambas construcciones pero se relega a la segunda, encontrándose racializado al ser imposible considerar la identidad religiosa «como algo ontológicamente distinto de la raza» (Gil Flores, 2019, p. 70).

BIBLIOGRAFÍA

- A. RAMÍREZ, L. MIJARES, *Los feminismos ante el islam, el velo y los cuerpos de las mujeres*, 2021, Catarata.
- A. RAMÍREZ, L. MIJARES, "Mujeres, Pañuelo e Islamofobia en España: un estado de la cuestión", *Anales de Historia Contemporánea*, 2009, 24.
- D. GIL FLORES, "Islamofobia, racismo e izquierda: discursos y prácticas del activismo en España", *Universidad Complutense de Madrid*, 2019, Tesis doctoral.
- E. BALIBAR, "¿Existe un neorracismo?", *Raza, Nación, Clase, Las Identidades Ambiguas*, 1988, IEPALA, pp. 31-48.
- E. SAID, *Orientalismo*, 2003, Debolsillo.
- L. ABU-LUGHOD, "Do muslim Women Really Need Saving?", *Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others, American Anthropologist*, 2002, 104(3), pp. 783-790.
- M. TALPADE, "Bajo los ojos de Occidente", *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, 2008, ed. Cátedra.
- N. MUSTAFA, "Muslim Women don't need saving. Gendered Islamophobia in Europe", 2020, *Transnational Institute*. Disponible en: https://www.tni.org/files/publicationdownloads/gendered_islamophobia_online.pdf
- S. ADLBI, *La cárcel del Feminismo. Por un pensamiento islámico decolonial*, 2016, Madrid, España: Akal
- S. FARRIS, *En Nombre de los Derechos de las Mujeres. El auge del feminacionalismo*, 2021, Traficantes de Sueños (obra original publicada en 2017).
- S. SAYYID, "Islamophobia and the Europeanness of the Other Europe", *Patterns of Prejudice*, 2018, 52(5), pp. 420-435.