

PLURALIDAD DE VOCES

# Descolonizar y renovar el feminismo

Fragmento del libro 'Feminismo e Islam: Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado' (Clave Intelectual)

Zahra Ali

10/02/2021 CTXT



Imagen de la portada del libro *Feminismo e islam. La lucha de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*. Eugenia Lardiés

Siempre reconoceremos la permanente actualidad de los trabajos de Edward Said sobre el orientalismo, que mostraron cómo se ha construido la imagen repulsiva de un Oriente, caracterizado por el arcaísmo y el oscurantismo, para crear la de un Occidente progresista, moderno e igualitario<sup>1</sup>. Esta representación de Oriente ha permitido justificar la dominación colonial, presentada como una misión civilizadora. Said mostró cómo el tema de la opresión de la mujer musulmana, sobre todo mediante la cuestión del velo, ha sido la punta de lanza de esta supuesta misión civilizadora<sup>2</sup>. Con la expresión «la batalla del velo»<sup>3</sup>, Frantz Fanon aborda el papel fundamental que adquirió el desvelamiento de las mujeres argelinas durante la dominación colonial francesa. El velo de las mujeres era considerado el símbolo por excelencia de la naturaleza retrógrada de la sociedad argelina. La colonización, en cambio, fue presentada como una misión civilizadora cuyo objetivo principal era «liberar» a las argelinas del patriarcado árabe-musulmán del que eran víctimas, quitándoles el velo. Algunas de las puestas en escena de las ceremonias de desvelamiento que tuvieron lugar en la plaza pública de Argel –la más famosa, la del 13 de mayo de 1958– recibieron amplia difusión y se presentaron como la prueba de legitimidad de la presencia francesa en Argelia.

El argumento de la emancipación y la liberación de la mujer musulmana ha ocupado un lugar central durante la colonización, y este feminismo colonial sirvió de fundamento para la aspiración a civilizar el «mundo musulmán». Los términos de la «batalla del velo», descrita por Said y Fanon, resuenan vívidamente en la manera en que se plantea hoy en día la cuestión del velo, y más en general, de la «mujer en el islam». Los trabajos de Leila Ahmed<sup>4</sup> muestran de manera clara que las actuales controversias sobre el islam y la temática de las mujeres musulmanas son producto del discurso colonial sobre el «mundo musulmán» elaborado en el siglo XIX. Ahmed demuestra que la forma en la que hoy el velo se define, redefine, cuestiona y reivindica, incluso por lxs musulmanxs, está vinculada con su designación en el discurso colonial como símbolo de la naturaleza opresiva, patriarcal y oscurantista del islam. En el Egipto de finales del siglo XIX, casi todas las mujeres usaban al velo, fueran judías, cristianas o musulmanas; sin embargo, los británicos –uno de cuyos representantes fue Lord Cromer– solo consideraban el velo de las musulmanas como símbolo de la opresión de las mujeres y del arcaísmo del islam. Desde entonces, los discursos y las prácticas en torno al velo –velamiento y desvelamiento– han sido elaborados, en gran parte, a partir de esta visión estigmatizadora. Por este motivo, el velo, además de poseer una lógica religiosa propia definida por la ortodoxia musulmana, ha sido utilizado por las argelinas como signo de resistencia a la colonización francesa y, más tarde, por las mujeres islamistas para manifestar tanto su rechazo al modelo occidental como su defensa de una modernidad islámica alternativa<sup>5</sup>. Incluso hoy en día, en Francia, las mujeres reislamizadas lo usan para protestar contra la conminación integracionista<sup>6</sup>.

La imposición de este discurso que instrumentaliza el feminismo con fines coloniales e imperialistas se volvió evidente en el período posterior al 11 de Septiembre, cuando la administración de Bush utilizó el tema de la «liberación de las mujeres» para justificar las guerras imperialistas en Afganistán e Irak<sup>7</sup>. La famosa frase de Gayatri Spivak «*White men are saving brown women from brown men*»<sup>8</sup> [Los hombres blancos salvan a las mujeres morenas de los hombres morenos] sigue considerándose justa, sobre todo porque la mayoría de las veces se trata de hombres que se muestran feministas solo frente al sexismo de los Otros. Por lo tanto, no es casual que Lord Cromer de Egipto<sup>9</sup>, quien exigía el desvelamiento de las musulmanas, haya sido presidente y miembro fundador de la Liga Masculina contra el Sufragio Femenino. Como tampoco lo es que en Francia, en 2004, una Asamblea Nacional constituida en casi un 90% por hombres haya votado una ley que prohíbe el uso del velo islámico, presentándola como una ley de defensa de los derechos de la mujer. Frente a este uso interesado del feminismo con fines racistas, y a pesar del peso histórico de una lógica respaldada por el tratamiento político y mediático de la temática de las mujeres musulmanas, se oyen pocas voces, sobre todo dentro de las diferentes corrientes del movimiento feminista, para denunciar esta lógica y distinguirse de ella.

En Francia, en los últimos años, las sucesivas polémicas en torno al velo, así como el conjunto de leyes, normas y debates parlamentarios sobre el uso del *niqab* en lugares públicos (desde las niñeras que llevan el velo hasta las madres con velo que acompañan a sus hijos a las excursiones escolares) ponen de manifiesto una agudización del discurso islamófobo. Estas medidas racistas y sexistas dirigidas contra mujeres y jóvenes, siempre bajo el pretexto del laicismo y el feminismo, no solo no han sido denunciadas por el movimiento feminista en Francia, sino que además han encontrado entre sus filas militantes que les aportaban un aval «feminista».

Nacira Guénif-Souilamas ha demostrado cómo el movimiento feminista francés se ha apropiado de la retórica republicana y ha construido su discurso a partir de la figura repulsiva de la «chica con velo» y del «chico árabe» que representan ahora sus principales enemigos<sup>10</sup>. Una parte del movimiento feminista ha optado por nombrar al Otro, el musulmán, como portador de todos los males: machismo, sexismo, arcaísmo, fundamentalismo. De este modo, al apoyar implícitamente una lógica que considera a la sociedad francesa «de pura cepa» en su conjunto como igualitarista por naturaleza, ha descalificado el sentido mismo del compromiso feminista y ha relegado a un segundo plano las verdaderas cuestiones feministas. Al preferir apoyar la lógica islamófoba, estigmatizar el uso del velo y considerar a la cultura y religión musulmana como sexistas por esencia, muchas feministas han caído en el mismo esencialismo y la misma dominación que ellas mismas han contribuido a deconstruir y denunciar. Continuum del feminismo colonial, la manera en que las mujeres y las feministas occidentales han construido su identidad en oposición a la mujer del Sur –definida como pobre, no educada, prisionera de su condición de víctima, reducida al espacio familiar y doméstico, religioso y tradicional– ha sido extensamente analizada<sup>11</sup>. Por su parte, la mujer occidental es totalmente lo opuesto: educada, moderna, dueña de su cuerpo, libre e independiente. Del mismo modo, las feministas negras estadounidenses mostraron cómo la identidad femenina blanca estadounidense se ha definido por oposición a la mujer negra, sobre todo a través del mito del «matriarcado negro»<sup>12</sup>.

Durante el caso Strauss-Khan, ha habido, sin lugar a dudas, una solidaridad de clase y de «raza» para con el expresidente del Fondo Monetario Internacional: el escándalo permaneció envuelto en un púdico silencio por parte de la clase política francesa, e inclusive por parte de un gran número de figuras feministas<sup>13</sup>. Algunxs llegaron incluso a minimizar la acusación de violación, equiparándola con un puritanismo estadounidense, lejos de las tradiciones de seducción a la francesa. Dominique Strauss-Khan no es más que un seductor... ¡no hay nada de malo en eso! Así pues, el sexismo, la violación y la violencia son siempre obra de los demás, de los «jóvenes de los suburbios», ya que la clase burguesa francesa «de pura cepa» está, por supuesto, lejos de todo eso. Este caso ha puesto de manifiesto las imbricaciones entre las cuestiones de género y las cuestiones sociales y «raciales» y ha revelado la pertinencia del análisis y la lucha en estos términos. Las cuestiones sociales y «raciales» no pueden separarse de las cuestiones de género. Tal como han demostrado las pioneras del Black Feminism a través de la famosa frase «*All the women are white, all the Blacks are men*»<sup>14</sup> [Todas las mujeres son blancas, todos los negros son hombres], la manera de sexual un cuerpo es también una manera de racializarlo, y el feminismo no puede dejar de incluir en su análisis y su cuestionamiento de la dominación patriarcal las otras formas de dominación, ya que, de lo contrario, puede volverse racista.

La inclusión de las demás formas de dominación que pueden manifestarse entre las mujeres y que tienen por efecto relativizar la universalidad del grupo «mujer» no debilita en absoluto al feminismo, a menos que se lo entienda como homogéneo. La unidad del feminismo, y su no homogeneización, es perfectamente posible, y el reconocimiento de las «líneas de demarcación» y división puede conducir a fortalecerlo<sup>15</sup>. La construcción de coaliciones entre feminismos solo es posible y factible si se reconocen las diferencias y divergencias que distinguen a las feministas entre sí, incluida la conflictividad inherente a toda coalición. Las diferencias que separan a las feministas musulmanas de las demás feministas no constituyen en sí un obstáculo en la lucha en común por las cuestiones fundamentales en las que se basa el compromiso por los <sup>16</sup>derechos de la mujer, pero su no reconocimiento podría impedir toda colaboración. Las coaliciones son posibles en la

medida en que las agendas y las prioridades de lucha de unxs no se impongan a las de otrxs y se reconozca realmente la pluralidad de las modalidades de lucha por los derechos de la mujer.

En Francia, las musulmanas feministas no reconocen jerarquías entre, por un lado, la lucha contra la dominación masculina y el fomento de lecturas del islam de acuerdo a sus convicciones feministas y, por otro, la lucha contra el racismo y la islamofobia que las estigmatiza tanto a ellas como a sus hermanos, al asociarlos con ese Otro, arcaico y oscurantista. Esta articulación entre antisexismo y antirracismo no es una elección sino una postura frente a una doble opresión. Desde esta perspectiva, las musulmanas se reapropian del feminismo, lo redefinen, lo nutren y contribuyen así a su renovación. Esta nueva militancia, nueva por la diversidad de sus componentes (sociales, religiosos, generacionales, en términos de recorridos militantes, etc.), permite, en realidad, eliminar las divisiones dentro del feminismo y colocarlo en el centro del debate sobre la desigualdad social, racial y de género.

Las principales cuestiones feministas –como la violación, la violencia doméstica, el acoso sexual, la desigualdad salarial, el reparto desigual de las tareas domésticas, el sexismo del mundo publicitario y de las representaciones normativas e infantilizantes de la mujer, la mercantilización de su cuerpo y la imagen degradante vehiculada por el mundo de la moda (que influye en nuestra manera de vestirnos y de cubrirnos, y cuestiona nuestro modo de consumo)– reúnen a las mujeres entre sí y ocupan un lugar central en su vida cotidiana. La omnipresencia de estos asuntos muestra la urgencia de renovar el feminismo para construir un «feminismo sin fronteras»<sup>17</sup> que incorpore las cuestiones sociales y raciales a su crítica de la dominación masculina. Al reconocer las diferentes formas de ser feminista y la legitimidad de los discursos feministas alternativos que se articulan y configuran a partir de otros registros de referencia, que pueden ser religiosos y procedentes de otras herencias y tradiciones políticas, el feminismo sin duda se verá fortalecido.

---

**Zahra Ali** es socióloga y militante feminista, profesora de Sociología en la Universidad Rutgers en EE.UU.

CTXT <https://ctxt.es/>

#### Notas:

<sup>1</sup> Edward Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, París, 1980.

<sup>2</sup> Otra cuestión analizada ha sido la auscultación de mujeres por médicos hombres. Leila Ahmed cita al respecto a Lord Cromer, el oficial encargado de supervisar la dominación colonial británica en Egipto: «I am aware that in exceptional cases women like to be attended by female doctors, but I conceive that throughout the civilised world, attendance by medical is still the rule» (Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1993, p. 154).

<sup>3</sup> Frantz Fanon, «L'Algérie de dévoile», en *L'An V de la révolution algérienne*, La Découverte, 2001.

<sup>4</sup> Leila Ahmed, *op. cit.*, y *A Quiet Revolution*, Yale University Press, 2012.

5 Existe abundante literatura sobre este tema. Véanse, entre otros, Nilüfer Göle, *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, 1993; Leila Ahmed, *A Quiet Revolution*, Yale University Press, 2012; Saba Mahmood S., *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, 2011; Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 2005.

6 Véanse al respecto los trabajos de Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Flammarion, 1997 (capítulo «L'islam au féminin», pp. 117-142); Farhad Khosrokhavar y Françoise Gaspard, *Le foulard et la République*, La Découverte, París, 1995; Jocelyne Cesari, *Musulmans et républicains, les jeunes, l'islam et la France*, Complexe, col. Les Dieux dans la Cité, Bruselas, 1998; Nancy Venel, *Musulmanes Françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*, L'Harmattan, 1999; Zahra Ali Z. y Tersignif S., «Feminism and Islam: a post-colonial and transnational reading», en Claudette Fillard y Françoise Orazi (eds.), *Exchanges and Correspondence: The Construction of Feminism*, Cambridge Scholars Publishing, 2009; Pauline Debenest, Vincent Gay y Gabriel Girar (eds.), «Féminisme et islam: entretien avec Zahra Ali», en *Féminisme au pluriel*, col. Cahiers de l'Emancipation, Syllepse, 2010; Zahra Ali, «Musulmanes et Féministes: l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France», *Carnet Religioscope*, abril de 2012.

7 Al respecto, véase Lila Abu-Lughod, «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others», *American Anthropologist*, N° 194, septiembre de 2002, pp. 783-790.

8 Véase el artículo pionero de Gayatri Spivak, «Can the Subaltern Speak?», publicado por primera vez en 1988 en Cary Nelson y Lawrence Grossberg's, *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press.

9 Oficial británico encargado de supervisar la dominación colonial británica en Egipto.

10 Nacira Guénif-Souilamas (dir.), *La république mise à nu par son immigration*, La Fabrique, París, 2006; Nacira Guénif-Souilamas y Éric Macé, *Les féministes et le garçon arabe*, Éditions de l'Aube, 2004.

11 Chandra Talpade Mohanty, «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *Feminist Review*, N° 30, otoño de 1988.

12 Angela Davis, *Femmes, race et classe*, Des Femmes, París, 1983, y Elsa Dorlin (dir.), *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, 2008, pp. 34-42.

13 Para un excelente análisis feminista del caso Strauss-Khan, véase Christine Delphy (dir.), *Un trousseage de domestique*, Syllepse, París, 2011.

14 Parte del título de la obra fundadora de los estudios feministas negros en Estados Unidos: Akasha Gloria Hull, Patricia Bell-Scott, Barbara Smith, *All the Women are White, All the Blacks are Men but Some of Us are Brave: Black Women's Studies*, Feminist Press, 1982.

15 Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practising Solidarity*, Duke University Press, Durham, 2003.

16 Al respecto, es interesante observar la experiencia del colectivo francés Collectif des Féministes pour l'Égalité.

17 Chandra Talpade Mohanty, *op. cit.*