

ISLAMOFOBIA Y GÉNERO



Mujeres, feminismos, instituciones
y discursos frente al sexismo
y el racismo

INDICE DE CONTENIDOS

- 04/ **Introducción y contextualización del proyecto**
- 06/ **Capítulo I.** Talleres con mujeres musulmanas o leídas como tal. Espacios de participación y empoderamiento
- 07/ **Talleres sobre mujeres musulmanas en lucha contra la islamofobia.** Experiencia en Euskadi. **Maya Amrane**
- 20/ **Mujeres musulmanas, construcción identitaria e islamofobia.** El caso de Galicia. **Carmen V. Valiña**
- 26/ **Imagen mediática** de las mujeres musulmanas. **Mina Shayan**
- 37/ **Capítulo II.** Encuentros sobre islamofobia y género: mujeres, feminismos, instituciones y discursos frente al sexismo y racismo. Presentación
- 39/ **Islamofobia y género:** Miradas diversas desde el activismo, las Instituciones y la academia. **Ángeles Ramírez. Anaitze Agirre Larreta**
- 43/ **Cuerpos negros.** **Antoinette Torres Soler**
- 46/ **Islamofobia de género:** de la superioridad intelectual y moral al paternalismo y viceversa. **Fátima Aatar**

-
- 52/ **Los discursos sobre la islamofobia de género** desde una perspectiva antirracista. **Salma Amzian**
- 61/ **Islamofobia queerizada e islam queer** en tiempos de homonacionalismo. **Daniel Ahmed**
- 64/ **¿Minority report?** El PRODERAI como artefacto de prevención del pre-crimen. **Jordi Moreras**
- 76/ **Reflexiones sobre buenas prácticas institucionales:** el proyecto educativo kif-kif. **Fátima Tahiri Simouh**
- 85/ **Movimiento feminista en Marruecos:** recorrido y perspectivas. **Khadija Ryadi**
- 94/ **Antirracista, pero "blanca".** **Laura Navarro**
- 102/ **Diálogos entre feminismos.** ¿Puede hablar de feminismo decolonial una antropóloga feminista blanca?. **Margaret Bullen**
- 112/ **Capítulo III. Conclusiones y recomendaciones**

INTRODUCCIÓN

ISLAMOFOBIA Y GÉNERO: MUJERES, FEMINISMOS, INSTITUCIONES Y DISCURSOS FRENTE AL SEXISMO Y RACISMO

La Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia, ha denunciado en su Informe de 2016 que los incidentes contra las personas musulmanas (o quienes son identificadas como tales) en el estado español aumentaron un 106,12%, registrándose 573 incidentes, de los cuales, el 14,14% han sido contra mujeres.

La Agencia de Europea Derechos Fundamentales (FRA) recoge en su informe "Musulmanes en la UE" presentado en septiembre de 2017¹, que el 31% de las personas musulmanas que buscan trabajo han sido discriminadas durante los últimos 5 años, el 42 % sometidas a controles por su pertenencia a una minoría étnica o su origen inmigrante.

¹ <http://fra.europa.eu/en/press-release/2017/muslims-eu-high-levels-trust-despite-pervasivediscrimination>



Amparo Sánchez, presidenta del Centro Cultural Islámico de Valencia refería 81 agresiones islamóforas contra mujeres y 23 contra niños o niñas en el estado en 2016. Los informes alertan de que «Este incremento de odio y violencia también se ha producido en la islamofobia de género con graves agresiones a mujeres musulmanas (SOS Racismo, 2017:190).

Son esos actos que van desde las discriminaciones cotidianas, a menudo normalizadas e invisibles, hasta las agresiones más violentas, los que ha llevado a la Federación de SOS Racismo a implementar unas acciones que se han centrado en abrir espacios de participación normalizada del colectivo concernido, visibilización de desigualdades y búsqueda de estrategias de afrontamiento contra este racismo, tanto de baja como de alta intensidad.

Para ello, durante el año 2017 la Federación de SOS Racismo ha realizado el proyecto de *Mujeres e islamofobia*. El mismo ha sido ejecutado por SOS Racismo Gipuzkoa en ese territorio histórico y por SOS Racismo Galicia en Pontevedra y A Coruña. Las acciones han tenido dos ejes diferenciados e interrelacionados que recoge esta publicación. En una primera fase, se han organizado *talleres con grupos de mujeres musulmanas* para facilitar su participación y empoderamiento ante las discriminaciones múltiples e interseccionales. Añadir que a estos espacios también fueron invitadas y acudieron mujeres no musulmanas, con el fin de reforzar la participación, el conocimiento y el reconocimiento mutuos.

En una segunda fase, se han celebrado los "*Encuentros sobre islamofobia y género*" en Donostia, donde se debatió sobre los distintos aspectos que influyen a la hora de generar o luchar contra la islamofobia de género. Los *Encuentros* fueron espacio para las propias mujeres concernidas, agentes que implementan políticas públicas, organizaciones sociales y personas a título individual interesadas en la lucha antirracista.

Finalmente, la publicación recoge una serie de recomendaciones concretas como posibles estrategias para luchar contra estas discriminaciones.

Agradecimientos: al Ministerio de Empleo y Seguridad Social, Fondo Asilo, Migración e Integración como financiadores del proyecto en su conjunto. Al Ayuntamiento de Donostia y el Departamento de Psicología Social y Metodologías de la CC.CC de la UPV/EHU por su apoyo en la organización y financiación de los *Encuentros sobre islamofobia y género*.

Agradecer el apoyo para la organización de los talleres a: Ayuntamientos y técnicas de inmigración y diversidad de Errenteria, Pasaia, Tolosaldea, Arrasate y Eibar. Asociación de Mujeres Musulmanas de Euskadi; Asociación de Mujeres Bidaya; Concello de A Coruña Concello de Arteixo, Concello de Vigo, Centro cultural Islámico de Vigo, Grupo chicas musulmanas de Galicia y Voluntariado participante.

Gracias también a las siguientes personas e instituciones por su colaboración en la organización de los *Encuentros de Islamofobia y género*: Ángeles Ramirez, Fatima Tahiri, Jordi Moreras, Fatima Taleb, Khadija Ryadi, Salma Amzian, Margaret Bullen, Antoinette Torres, Daniel Ahmed, Laura Navarro, Fatima Aatar, Dep. Psicología social y Metodología de la CC.SS UPV/EHU, Ayuntamiento de Donostia y ZAS! Red Vasca Antirumores ■

TALLERES CON MUJERES MUSULMANAS O LEÍDAS COMO TAL. ESPACIOS DE PARTICIPACIÓN Y EMPODERAMIENTO

Los talleres sobre islamofobia de género realizados en Euskadi y Galicia han partido de dos premisas fundamentales. Por un lado, facilitar la participación activa de mujeres musulmanas o leídas como tal y por otro, generar espacios de empoderamiento para confrontar las discriminaciones (desde las más cotidianas y sutiles hasta las abiertamente racistas y sexistas) así como de encuentro con otras mujeres.

Los textos que van a continuación, recogen las experiencias específicas de Euskadi y Galicia, donde se han seguido procesos que presentan elementos en común pero también especificidades y características concretas. Por ello, habrá cuestiones que aparezcan en los textos de ambos territorios, pero a pesar de que en algún caso puedan resultar quizás redundantes, nos parece importante recogerlos para mostrar los recorridos específicos realizados.

En el caso de Euskadi, los talleres se han realizado en cinco municipios guipuzcoanos: Rentería, Pasajes, Tolosaldea, Arrasate y Éibar.

Se contó con Maya Amrane como facilitadora que trabajó el sexismo y la islamofobia de manera transversal.

En Galicia se ha trabajado con grupos de mujeres en A coruña, Arteixo y Vigo. La facilitación ha sido realizada por Carmen V. Valiña y Mina Shayan, que han trabajado las cuestiones de manera relacionada: una especializada más en cuestiones de género e islam y otra en representaciones mediáticas y discursos. Los dos territorios han trabajado pues, de manera coordinada y autónoma, respondiendo a la diversidad e idiosincrasia locales ■

TALLERES SOBRE MUJERES MUSULMANAS EN LUCHA CONTRA LA ISLAMOFOBIA

EXPERIENCIA EN EUSKADI

Maya Amrane. Especialista en islam y género. Mediadora intercultural.

En el marco del proyecto *Mujer musulmana en lucha contra la islamofobia*, desarrollado por la Federación de Asociaciones de SOS Racismo del Estado español, y en el caso del Territorio Histórico de Gipuzkoa por la asociación SOS Racismo Gipuzkoa/ Gipuzkoako SOS Arrazakeria, se desarrolló una iniciativa consistente en la realización de talleres dirigidos a mujeres musulmanas con el fin de fomentar su participación como agentes de lucha contra la islamofobia que les afecta específicamente a ellas como mujeres y como musulmanas (y en su caso, como personas inmigrantes de origen extranjero y/o personas con una pertenencia etnocultural diferente a la mayoritaria).

La iniciativa partía de la premisa de la necesidad para estas mujeres de desarrollar estrategias de respuestas que les permitieran hacer frente, individualmente o colectivamente, a situaciones de rechazo o discriminación a través de:

- 1** Adquirir conocimiento sobre el fenómeno y sus manifestaciones como generador de trato discriminatorio y de vulneración de derechos y libertades específicamente dirigido a las mujeres.
- 2** Tomar conciencia sobre la necesaria no-interiorización de dichas manifestaciones como hechos normales y aceptables.
- 3** Manejar argumentos y desarrollar habilidades que les permitan dar respuestas sin caer en dinámicas de rechazo perjudiciales para la convivencia.

- 4** Implicarse en primera persona en el debate público existente en torno a ellas y reducir el efecto de los estereotipos negativos que determinan en gran medida la percepción general sobre ellas.

Los talleres, realizados en los municipios de Errenteria, Pasaia, Tolosa, Arrasate-Mondragón y Eibar durante la primavera de 2017 y dirigidos a cinco grupos de mujeres, tenían como **objetivos específicos**:

- 1** Facilitar la adquisición de conocimiento sobre el fenómeno de la islamofobia que afecta a las mujeres y el desarrollo de habilidades que permitan dar respuestas al mismo desde una óptica de convivencia, igualdad y respeto de los Derechos Humanos.
- 2** Contribuir a que las mujeres musulmanas participantes se empoderen como protagonistas en los debates públicos sobre cuestiones que les afectan, mediante la mejora de su autopercepción y autoconfianza tanto en relación con la sociedad donde viven como en relación con sus comunidades de referencia.
- 3** Generar una dinámica continua de trabajo contra la islamofobia liderada y protagonizada por mujeres musulmanas.
- 4** Motivar para una mayor implicación de estas mujeres en procesos de participación social duraderos que superen el marco de la lucha contra la islamofobia ■

PERFIL DE LAS PARTICIPANTES

Los talleres contaron con la participación de unas 70 mujeres, la mayoría musulmanas (56) pero también no musulmanas (14) ya que los talleres estaban abiertos a mujeres de otras sensibilidades.

Las mujeres musulmanas eran en su mayoría de origen marroquí. Contamos igualmente con algunas mujeres provenientes de Argelia, Pakistán, Senegal, Turquía y Azerbaiyán. Participaron también mujeres jóvenes, hijas de familias inmigrantes, nacidas y/o educadas en Euskadi así como mujeres vascas provenientes de familias tradicionalmente católicas, que aceptaron el Islam como religión.

Las mujeres con experiencia migratoria, en su mayoría llegaron a Euskadi en el marco de un proyecto familiar (reagrupadas por sus cónyuges o habiendo emigrado a la vez, con hijos/as nacidos y/o educados/as en el País Vasco), algunas pocas tuvieron un proceso migratorio autónomo.

En cuanto a perfil formativo y profesional, salvo pocas excepciones (caso de parejas jóvenes), las mujeres en familia tenían poco recorrido formativo, algunas con un manejo limitado del castellano (lengua principal de los talleres) y dedicación casi exclusiva a las responsabilidades familiares (cuidado y labores del hogar). Entre las mujeres con una experiencia migratoria autónoma se apreciaba mayor diversidad en cuanto a nivel formativo y perfil profesional. Por su parte, las jóvenes nacidas y/o educadas en Euskadi, eran en su mayoría universitarias, como mínimo trilingües (árabe/urdu, castellano, euskera), algunas hablaban además bereber, inglés y/o francés. Algunas ocupando puestos profesionales de alta cualificación, otras con la ambición de hacerlo. Las mujeres que habían aceptado el Islam como religión, presentaban niveles formativos y profesionales más o menos parecidos a las jóvenes ■

DESARROLLO DE LOS TALLERES

Tras una pequeña parte introductoria centrada en el conocimiento de las participantes y sus motivaciones, los contenidos giraron en torno a tres bloques principales:

- Un primero en el que se abordaban algunos conceptos clave: igualdad, igualdad de género, discriminación, islamofobia, "islamofobia de género"².
- Un segundo, centrado en la islamofobia que afecta a las mujeres mediante el análisis del fenómeno desde sus diferentes manifestaciones y dimensiones.
- Un tercero, en el que se buscó identificar diferentes estrategias de respuesta frente a la islamofobia que afecta a las mujeres.

Se intentó trabajar a partir de un enfoque que desde el primer momento permitiera a las mujeres participantes colocarse como protagonistas. Para ello, se optó por una metodología que fomentara su participación, la colaboración entre ellas -y entre ellas y la facilitadora-, de manera que fueran ellas mismas las que construyeran conjuntamente los conocimientos a manejar e identificaran las actitudes y estrategias que les permitieran posicionarse como agentes activos de las respuestas a dar al fenómeno de la islamofobia. Asimismo, se tuvo la preocupación de que el lenguaje utilizado en las sesiones fuera accesible a todas para posibilitar una participación en igualdad de condiciones.

Con el propósito de adaptar el lenguaje a la heterogeneidad de los grupos en cuanto a dominio de la lengua castellana y capacidad de manejo del razonamiento abstracto, se eligió utilizar recursos visuales (imágenes, fotografías, videos...) y términos que hicieran referencia a ideas muy concretas así como frases explicativas, evitando en lo posible el uso de conceptos abstractos.

Tanto en el diseño de las actividades como durante su desarrollo, se tuvo en cuenta también la heterogeneidad de los grupos en cuanto a experiencia previa de participación en iniciativas similares, los recorridos individuales y espacios de socialización en el seno de la sociedad mayoritaria, las visiones sobre cuestiones de género e igualdad... adaptando, cuando hubo necesidad, ciertos aspectos metodológicos de manera a equilibrar la participación y que ésta no se circunscribiera a aquellas mujeres con mayor experiencia y soltura para las cuestiones tratadas.

Cabe señalar también que la presencia de mujeres jóvenes que manejaban las lenguas maternas de las participantes con poco manejo del castellano, fue de gran apoyo para posibilitar una interpretación casi simultánea en aquellas lenguas no cubiertas por el equipo facilitador (bereber y urdu) ■

² En el marco conceptual, se optó por mantener el término de "islamofobia de género", aunque durante el desarrollo de los talleres, se habló más en términos de islamofobia que afecta de manera específica a las mujeres musulmanas.

ELEMENTOS MÁS RELEVANTES IDENTIFICADOS SOBRE LA ISLAMOFOBIA QUE AFECTA A LAS MUJERES:

La dinámica grupal realizada con las mujeres y los diferentes intercambios mantenidos permitieron mostrar diferentes consideraciones que se agrupan en los siguientes puntos:

- Existencia de la desigualdad entre hombres y mujeres: fenómeno en el que todas las participantes estaban de acuerdo, con niveles más o menos variados de conciencia sobre sus diferentes manifestaciones.
- Las mujeres musulmanas están sometidas a discriminaciones a diferentes niveles: el sistema, la sociedad, la comunidad de pertenencia, la familia. Esta mirada en una doble dirección (hacia fuera y hacia dentro) cobró especial importancia para mujeres pertenecientes a una comunidad caracterizada por su colectivismo.
- Existencia de una islamofobia que afecta de manera específica a las mujeres musulmanas porque son mujeres, y que no afecta a sus correligionarios varones.
- Las mujeres que llevan una vestimenta que las identifica como musulmanas están especialmente afectadas.
- La islamofobia dirigida a las mujeres, la protagonizan tanto hombres como mujeres, más por parte de personas de edades avanzadas que por parte de personas jóvenes.
- En general, la sociedad trata a las mujeres musulmanas como "objeto de...", y no como "sujeto...". Se habla de ellas pero no se habla con ellas, se quiere hacer "para" ellas pero no se hace "con" ellas...

En cuanto a las manifestaciones de la islamofobia, las mujeres relataron diferentes escenarios:

- En el espacio público, se recibe un trato diferente. Se percibe desconfianza y miedo por parte de otras personas, miradas de desprecio, evitación, comentarios negativos, llamadas de atención, insultos, agresiones verbales, agresiones físicas.
- En Internet y redes sociales, proliferación de comentarios negativos, insultos, representaciones estereotipadas, asociaciones con fenómenos como la violencia, el machismo...
- En los medios de comunicación: estereotipos negativos, representaciones que homogeneizan, monopolio del discurso por parte de voces ajenas a la realidad de las mujeres. Invisibilización de las propias mujeres en los debates públicos que las conciernen directamente.
- Discriminación en el acceso al empleo o a algunos espacios formativos.



Analizando el fenómeno de la islamofobia que afecta a las mujeres, las participantes pudieron distinguir las diferentes dimensiones que se entrecruzan con aquella vinculada a su pertenencia religiosa.

Relación con el sistema patriarcal y el machismo:

- las mujeres son particularmente perjudicadas y de una manera que no afecta a sus correligionarios masculinos.
- Especial incidencia del factor vestimenta, siendo asimismo indicador de un fenómeno subyacente: afán de control del cuerpo femenino (mandatos sobre lo "conveniente" y lo "no conveniente") como expresión del machismo y de la desigualdad entre hombres y mujeres.
- Estereotipos de género y prejuicios resultantes: siendo mujeres, son "indefensas" y/o "aceptan el maltrato", por lo que "se puede permitir agredirlas en total impunidad".

Relación con el clasismo:

- La islamofobia no afecta a las mujeres percibidas como turistas de alto nivel adquisitivo (mujeres árabes provenientes de las monarquías del Golfo pérsico) pese a presentarse con una vestimenta que les identifica como mujeres musulmanas.
- Los actos de rechazo y discriminación se dirigen especialmente a mujeres asociadas a la inmigración y categorizadas como "de clase social baja", "indefensas por su condición socio-económica y administrativa".

Relación con el racismo:

- Las mujeres percibidas como provenientes de países árabes o africanos están más expuestas.
- Las mujeres con rasgos fenotípicos más cercanos a los europeos sufren menos rechazo que sus correligionarias "racializadas".

Asimismo, las mujeres manifestaban sin gran dificultad su conciencia de todas estas dimensiones, si bien es cierto que ante la consideración del control del cuerpo femenino como manifestación del machismo y de la desigualdad entre hombres y mujeres, algunas participantes necesitaron profundizar en el análisis para identificar la correlación entre ambos elementos. Se hizo hincapié en el carácter histórico y transcultural de la tendencia a la cosificación del cuerpo femenino y a su instrumentalización mediante el control de su vestimenta ■

ESTRATEGIAS DE RESPUESTA

Para iniciar el bloque dedicado a las estrategias de respuesta frente a la islamofobia, se empezó por preguntar a las mujeres por sus posturas ante el fenómeno y qué hacer ante ello. Las respuestas fueron diversas aunque no equilibradas numéricamente.

Algunas pocas expresaron su enfado, otras su cansancio o su resignación afirmando que poco se podía hacer. Otras consideraban que era importante que se hiciera algo, pero lo concebían como responsabilidad de las instituciones públicas. La mayoría sin embargo opinaba que la resignación no era la actitud a seguir, que era necesario luchar y que ellas tenían un papel que jugar en esa lucha. Partían de la consideración de que la islamofobia no era "su" problema sino el problema de las personas islamóforas, pero no por ello debía interiorizarse como algo normal.

La metodología seguida en esta parte del taller consistió en presentar unas sugerencias de estrategias y actuaciones así como algunas actitudes a adoptar y recoger los puntos de vista de las participantes sobre las mismas, sus ideas y aportaciones. **El objetivo era doble: partiendo de la consideración de que ellas deben ser las protagonistas de estas respuestas, hacerlas participes en la definición de las propuestas a la vez que motivarlas para la acción mediante la visualización de iniciativas concretas.**

A continuación, una tabla-resumen de las estrategias y propuestas de actuaciones por parte de las mujeres musulmanas que se han abordado en los talleres, así como unas recomendaciones a las entidades sociales e instituciones para el desarrollo de programas e iniciativas en el marco de la lucha contra la islamofobia.



MUJERES MUSULMANAS

NIVEL I // EMPODERAMIENTO

ESTRATEGIA

Empoderamiento en el seno de la comunidad musulmana de referencia y posicionarse como interlocutoras para el entorno y la sociedad.

PROPUESTAS DE ACCIONES

Sensibilización interna dirigida a los miembros de la comunidad: mujeres y hombres.

- Espacios de trabajo y reflexión para las mujeres...
- Espacios de trabajo y reflexión para los hombres...
- Espacios mixtos de trabajo y reflexión...
...en los que se abordan cuestiones relativas al papel de las mujeres (y de los hombres) en la comunidad y en su representación.

RECOMENDACIONES

Poner énfasis en la dimensión colectiva del trabajo de sensibilización interna.

Es importante que las iniciativas y los mensajes que en ellas se emitan sean producto de un posicionamiento compartido entre varias mujeres y/o varios miembros de la comunidad.

La dinámica de sensibilización debe ser continuada y planteada a medio/largo plazo.

Implicación de las hijas/hijos y de las nuevas generaciones en estas dinámicas.

Esfera privada/pareja: incorporación de cambios en el reparto de las responsabilidades domésticas y de cuidados para que las mujeres puedan disponer de tiempo a dedicar a otras actividades.

Esfera familiar: educación de niñas y niños desde principios de igualdad.

ESTRATEGIA

Empoderamiento en la sociedad como mujeres y como musulmanas.

PROPUESTAS DE ACCIONES

Participación en espacios formativos: aprendizaje del castellano, conocimiento del entorno, funcionamiento de los recursos.

Generar o participar en diferentes tipos de espacios:

- exclusivamente formados por mujeres musulmanas
- mixtos formados por mujeres y hombres musulmanes
- mixtos formados por mujeres musulmanas y mujeres de otras sensibilidades
- espacios abiertos en los que se abordan cuestiones no necesariamente relacionadas con la comunidad musulmana pero de interés para el entorno/la sociedad, también cuestiones relativas con la igualdad entre hombres y mujeres...

RECOMENDACIONES

Son las propias mujeres musulmanas las que deben marcar los ritmos y la intensidad de su participación.

NIVEL II // EMPODERAMIENTO

ESTRATEGIA

Luchar contra los estereotipos negativos.

Transmitir una imagen de normalidad y posibilitar una visibilidad que desmiente los tópicos.

PROPUESTAS DE ACCIONES

Participación continuada en diferentes espacios donde se tratan cuestiones de interés común: por ejemplo formar parte de una asociación de vecinos/as, una asociación de madres y padres...

Tomar parte de manifestaciones no necesariamente relacionadas con asuntos de la comunidad musulmana: por ejemplo una movilización contra el acoso escolar, cuestiones que preocupan al conjunto de la ciudadanía...

Crear dinámicas de sensibilización específicas, dirigidas al entorno social: exposiciones, espacios de intercambio, encuentros interreligiosos, charlas, talleres, cursos sobre el Islam, sobre la Mujer en el Islam, actuaciones artísticas, experimentos sociales en la calle, distribución de información en el espacio público o en Internet/redes sociales...

Contribuir a generar un lenguaje que rompe con las falsas representaciones.

RECOMENDACIONES

Es importante que la participación sea constante y por parte de varias mujeres musulmanas y no sólo de unas pocas para evitar argumentos tipo "sois una excepción".

Para las dinámicas de sensibilización invitar a personas de otros entornos a tomar parte en el diseño y organización. "Hacer juntas/os" crea vínculos, fomenta el conocimiento, ayudando así a desmentir creencias erróneas.

Implicar a los líderes de opinión como pueden ser los profesionales de la comunicación, del mundo académico y representantes de las instituciones públicas en la generación de este nuevo lenguaje.

ESTRATEGIA

Movilización colectiva contra la islamofobia que afecta a las mujeres

PROPUESTAS DE ACCIONES

Desarrollar acciones de sensibilización para concienciar sobre el hecho de que la islamofobia es racismo y la islamofobia hacia las mujeres es racismo y sexismo a la vez, por lo que no se debe tolerar en la sociedad.

Organizar acciones de protesta y denuncia.

Organizar sesiones informativas sobre recursos contra la islamofobia (entidades que asesoran, marco normativo...)

RECOMENDACIONES

Se recomienda organizar acciones de sensibilización, manifestaciones de protesta y denuncia propias, pero también...

Participar en acciones organizadas por otros grupos.

Buscar aliados (miembros de otros colectivos expuestos a las discriminaciones, hombres de la comunidad etc.) y organizar acciones conjuntas compartiendo el protagonismo.

ESTRATEGIA

Estrategias y actitudes individuales.

Sensibilización cara a cara para la lucha contra los estereotipos e imágenes negativas.

PROPUESTAS DE ACCIONES**RECOMENDACIONES**

En la sensibilización directa a nivel individual, se recomienda:

- Elegir su público, no todo el mundo es receptivo ni susceptible de cambiar de opinión
- Mantener la calma y proporcionar explicaciones con tranquilidad
- Formular mensajes positivos y evitar la negación
- Buscar vínculos y preocupaciones comunes
- Mostrar apertura
- Cuando la situación lo permite usar el humor y ser sonriente
- Intentar adoptar una actitud profesional (permite controlar la emotividad y mantenerse objetiva)

ESTRATEGIA

Estrategias y actitudes individuales.

Como reacción a un comportamiento islamófobo (víctima o testigo)

PROPUESTAS DE ACCIONES**RECOMENDACIONES**

- Tomar distancia
- Mantener la calma
- No dejarse llevar por el estado emocional del otro/a
- En lo posible mantener una actitud respetuosa/predicar con el ejemplo
- Saber mostrarse firme sin ser grosera ni agresiva

ESTRATEGIA

Si el comportamiento puede constituir un delito.

PROPUESTAS DE ACCIONES**RECOMENDACIONES**

- Intentar recoger pruebas (grabación, foto, testigos)
- Acercarse a una entidad para asesoramiento
- Poner una denuncia en unas dependencias policiales

ENTIDADES SOCIALES E INSTITUCIONES

NIVEL I // EMPODERAMIENTO

ESTRATEGIA

Contribuir a procesos de empoderamiento de las mujeres musulmanas

PROPUESTAS DE ACCIONES

Crear programas de formación/ capacitación/ adquisición de habilidades y competencias adaptados a la especificidad de estas mujeres. Podrían ser espacios de alfabetización/conocimiento del entorno combinados con dinámicas de empoderamiento como mujeres y capacitación en contra de la islamofobia.

Generar espacios de conocimiento entre las comunidades/ mujeres musulmanas y el resto de la ciudadanía.

Generar actividades y promover actuaciones en el marco de programas tipo "Escuelas de empoderamiento".

Promover actuaciones dirigidas a los miembros varones de las comunidades musulmanas en el marco de actuaciones más amplias dirigidas a hombres desde los programas de igualdad.

RECOMENDACIONES

Trabajar con ellas y no sólo para ellas.

Es importante hacer participe a las mujeres musulmanas en la identificación de necesidades, definición de problemas, diseño e implementación de actuaciones/programas que les afectan (como mujeres y como musulmanas) por lo que se recomienda establecer dinámicas estables de trabajo, intercambio, consulta y contraste con ellas.

Para la definición y diseño de estas dinámicas de intercambio y consulta, contemplar la posibilidad de trabajar en los propios espacios de estas mujeres y de acuerdo a formatos propuestos por ellas mismas.

NIVEL II // LUCHA CONTRA LA ISLAMOFOBIA HACIA LAS MUJERES

ESTRATEGIA

Actuaciones/programas específicos contra la islamofobia

PROPUESTAS DE ACCIONES

Generar información sobre el fenómeno de la islamofobia y los recursos existentes para hacer frente a ella (sea como víctima o como testigo/a): entidades asesoras, marcos normativos anti-discriminatorios y contra los delitos de odio. Es importante que la información sea de fácil acceso para estas comunidades (posibles traducciones a las lenguas maternas).

Promover programas específicos de sensibilización contra la islamofobia.

Revisar la terminología utilizada tanto en la formulación de las iniciativas y programas como en los discursos públicos.

RECOMENDACIONES

No separar la lucha contra la islamofobia hacia a las mujeres de la lucha contra la islamofobia en general.

Importancia de la implicación de las comunidades musulmanas en general y de las mujeres musulmanas en particular. Fomentar su participación en el diseño e implementación de los programas y acciones promovidos por las instituciones y las entidades sociales.

ESTRATEGIA

Actuaciones/ iniciativas incorporadas en otros programas contra las discriminaciones (racismo, sexismo...)

PROPUESTAS DE ACCIONES

Incorporar esta cuestión en programas para la Igualdad de Trato y No Discriminación y programas de sensibilización como pueden ser las estrategias contra los falsos rumores que afectan a las personas de origen extranjero.

RECOMENDACIONES

Llevar las acciones desde un enfoque más amplio de lucha contra el racismo y el sexismo y de construcción de la convivencia. Asimismo es importante implicar a la ciudadanía en general y no limitarse a considerarla mera destinataria de las acciones.

No descuidar la "musulmanidad" de estas mujeres buscando poner más énfasis en su dimensión de mujeres.

CONCLUSIONES

A continuación, algunas conclusiones sugeridas por esta primera experiencia

Muchas mujeres participantes se mostraron interesadas y agradecidas ante el hecho de que se les intentará implicar en la lucha contra un fenómeno que les afecta en primera persona. No obstante, se percibía también que la complejidad de sus vidas - característica de la inmigración, pues la mayoría no dejan de ser inmigrantes con todo lo que implica-, les imponía atender varios frentes a la vez. Ello constituye sin duda una limitación para una implicación más constante.

Las mujeres expresaron por otro lado su conciencia de la necesidad de introducir cambios en los roles en el seno de sus parejas y familias para poder disponer de más tiempo y autonomía de cara a la participación. Apuntaban asimismo a la propia religión islámica como fuente de argumento en contra de una tradición y una herencia cultural que mantiene a varias de ellas confinadas en las responsabilidades del hogar. En cualquier iniciativa que busque fomentar su participación social, será por lo tanto importante un posicionamiento abierto a contemplar también sus referencias religiosas como elemento que puede favorecer un proceso de emancipación para ellas.



La diferencia en los niveles formativos y profesionales no fue determinante en cuanto a conciencia sobre la desigualdad de género, sobre las diferentes discriminaciones (más allá de la relativa a su condición de musulmanas). Mujeres con muy poco recorrido formativo eran capaces de aportar reflexiones y formular propuestas en clave de transformación. Sin embargo, se observaba que estas mismas mujeres presentaban cierta "reserva" a la hora de actuar en el espacio público, al contrario de aquellas con bagaje formativo alto. Una falta de costumbre combinada quizás con cierta "timidez social" (poca autoconfianza para manejarse fuera de sus espacios habituales) explicaría tal reserva. Las dinámicas para fomentar un cambio a este nivel tendrían que plantearse en términos de proceso, con proyección a medio plazo.

En relación a las respuestas y actuaciones a nivel individual, queda obvio que una gran limitación de muchas mujeres musulmanas provenientes de la inmigración es su poco manejo de los idiomas utilizados en Euskadi. Cuestión a la que se debe prestar una atención particular: analizar los porqués de tal situación y aportar soluciones adaptadas. Es a la vez responsabilidad de las comunidades musulmanas, de las entidades sociales e instituciones públicas implicadas en la labor de proteger a estas mujeres frente a la islamofobia.

En el capítulo dedicado a las posibles estrategias, actuaciones y recomendaciones, muchos de los elementos propuestos requieren de un trabajo planteado a medio-largo plazo. La lucha contra la islamofobia como la lucha contra cualquier otro tipo de manifestación de intolerancia y discriminación es una dinámica de largo recorrido. Las mujeres mostraron su interés y ganas de hacer pero queda evidente que talleres puntuales resultan totalmente insuficientes y se hace necesario pensar un acompañamiento en clave de proceso en el que las mujeres adquieran cada vez más autonomía en el hacer para acabar siendo dueñas de dicha dinámica.

Finalmente, se hace necesario atender una consideración mencionada al inicio de este artículo y que tiene que ver con un paradigma en el que las mujeres musulmanas se ven como "objeto de...", y no como "sujeto...", siendo "destinatarias" y no "protagonistas" de un hacer planteado casi siempre "para" ellas y no "con" ellas o "desde" ellas. Un cambio de enfoque es por lo tanto inevitable.

MUJERES MUSULMANAS, CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA E ISLAMOFOBIA

EL CASO DE GALICIA

Carmen V. Valiña. Doctora en Historia Contemporánea y creadora de www.perifericas.es, Escuela de feminismos alternativos

El caso de la población musulmana en Galicia es peculiar, pues combina un número reducido de personas en comparación con otras Comunidades Autónomas como Madrid o Cataluña con una gran variedad de orígenes geográficos. Los primeros musulmanes que llegaron a tierras gallegas tenían un perfil relativamente homogéneo y de alto nivel educativo: se trataba de estudiantes sirios que en los años setenta del siglo XX decidieron estudiar en la Universidad de Santiago de Compostela, fundamentalmente la carrera de Medicina. Habría que esperar hasta los años noventa para que se asentasen en mucho mayor número los nacionales del país que sigue siendo mayoría dentro de la inmigración de origen musulmán dentro de la comunidad: los marroquíes.

Concentrados en núcleos como Vigo, A Coruña o la cercana Arteixo, sus descendientes constituyen la mayoría de la primera generación de musulmanes, todavía adolescentes o en su temprana vida adulta, que han nacido y crecido en Galicia.

Con la llegada del siglo XXI, la población subshariana, y de forma notable, la senegalesa, incrementó todavía más la pluralidad de los musulmanes dentro de este territorio.



A ellos hay que sumar, con un notable crecimiento durante los últimos años, a los conversos, es decir, aquellas personas que habiendo nacido como no musulmanas, han decidido adoptar esta religión a posteriori por sus propias convicciones personales. En total, los musulmanes gallegos se estiman en torno a 20.000 personas, agrupadas en 16 comunidades, con una mayoría de marroquíes, seguidos de los conversos y con los senegaleses en tercer lugar.

Por su carácter fuertemente masculinizado, la inmigración musulmana en Galicia a menudo se ha estudiado únicamente desde el punto de vista de los hombres, que han sido mayoría a la hora de iniciar el trayecto migratorio y que en el caso de ciertos grupos, como los senegaleses residentes en A Coruña, suponen un aplastante 91 por ciento del total. No obstante, orientar el estudio de esa forma supone dejar fuera del análisis las consecuencias específicas que la inmigración tiene para las mujeres: una posible mayor oposición por parte de las familias en sus sociedades patriarcales de origen, el drama de dejar atrás a hijos que ellas crían mayoritariamente... Al tiempo, este análisis únicamente centrado en los hombres también ignora los proyectos migratorios del cada vez mayor número de mujeres que llegan a Galicia con un alto nivel de estudios, para continuar con ellos, para desarrollar trabajos de alta

cualificación profesional o simplemente por vivir nuevas experiencias en su vida.

En los talleres que se desarrollaron en A Coruña, Arteixo y Vigo tuvimos la opción de comprobar toda esta enorme variedad de perfiles profesionales, personales y geográficos: a las sesiones asistieron desde amas de casa con escaso conocimiento del castellano hasta jóvenes con varios másteres y otras que habían montado sus propias empresas. Igualmente, el conocimiento acerca de las cuestiones de género y de sus propios derechos variaba notablemente entre unas y otras. En Vigo, la existencia previa de la asociación Chicas musulmanas de Galicia, con sede en la cercana ciudad de Pontevedra, posibilitó que las asistentes contasen de antemano con un amplio discurso de reflexión en torno a sus derechos y su realidad como musulmanas; en A Coruña los perfiles fueron mucho más variados y los talleres contaron con la presencia de numerosas senegalesas, con problemas y realidades específicas; finalmente, en Arteixo, teniendo en cuenta que la mayor parte de las asistentes no dominaba el español y no trabajaba fuera de casa, la reflexión previa en torno a sus derechos había sido más reducida ■

LA DINÁMICA DE LOS TALLERES

Teniendo en cuenta la participación de mujeres tan heterogéneas, la reflexión en torno a las propias identidades se planteó como esencial dentro del programa de los talleres. Se intentaba, con un sencillo ejercicio en el que debíamos seleccionar aquellos elementos más importantes para autodefinirnos, demostrar cómo la religión no es el único elemento explicativo a la hora de referirse a las mujeres musulmanas, como tantas veces escuchamos en los medios de comunicación, que recurren únicamente al Islam para definir su realidad. En efecto, cuestiones tales como la familia, los estudios o el trabajo salieron constantemente en el debate, tanto por parte de las participantes como de otras personas que asistieron a los talleres pero que no se definían como musulmanas. Todo ello puso de manifiesto la necesidad de centrarnos en lo que nos une como mujeres más que en lo que nos separa. Problemas comunes para unas y otras, como las dificultades para la conciliación o el desigual reparto de tareas fueron saliendo a lo largo de los talleres y marcaron puntos en común entre las realidades de musulmanas y no musulmanas.

No obstante, no se puede obviar el hecho de que, por su adscripción religiosa, las musulmanas residentes en Galicia experimentan una serie de problemas en su adaptación, motivados, a menudo, por la disonancia entre una legislación que aboga por favorecer la libertad religiosa y una práctica con todavía abundantes limitaciones: las dificultades para encontrar clases de árabe en colegios y escuelas oficiales de idiomas, la escasez de productos halal, la existencia de un discurso mediático que muy frecuentemente las invisibiliza o presenta como inferiores y sumisas...



El punto más grave que obstaculiza la integración de la población musulmana en Galicia son los incidentes de islamofobia a los que deben enfrentarse. Las mujeres, y especialmente las que llevan pañuelo, los sufren especialmente por ser más reconocibles externamente como musulmanas. Insultos y ataques callejeros para quitarles el hiyab son sus manifestaciones más frecuentes. Pero, ¿qué sucede con las mujeres subsaharianas, experimentan también este tipo de incidentes? En su caso, la raza prevalece sobre la adscripción religiosa a la hora de experimentar incidentes discriminatorios: para ellas es más frecuente que, por ejemplo,

les nieguen el alquiler de una vivienda una vez visto su color de piel o que las rechacen en un trabajo. Todo ello ha de llevarnos a reflexionar sobre las interrelaciones entre raza y religión. En la ecuación también se pueden incluir otros elementos, entre los que destacan la clase social y económica, pues evidentemente la islamofobia no se experimentará del mismo modo en una rica saudí vestida con su niqab que cuando quien lo lleva es una mujer analfabeta de escasos recursos. El concepto de interseccionalidad se revela, pues, como fundamental, especialmente en un contexto como el gallego en el que la diversidad del Islam es, como ya se ha apuntado, notable ■

HACIA LA **BÚSQUEDA DE SOLUCIONES**

Dado que los talleres se desarrollaron en el marco de un proyecto que aboga por la lucha contra la islamofobia, la aportación de soluciones se constituyó como elemento central dentro de las actividades.

No se trataba simplemente de reflexionar en torno a los incidentes discriminatorios que sufren las musulmanas gallegas sino que había que apostar, ante todo, por buscar posibles vías de conocimiento entre ellas y el resto de la sociedad gallega, para así avanzar en la convivencia y la integración. En este sentido, nos preocupaba especialmente no convertir la búsqueda de posibles soluciones en un proceso dirigido, sino dejar que las participantes fuesen las auténticas protagonistas de dicha búsqueda. Es por ello que se prestó especial atención a las respuestas de las participantes para evitar el riesgo de un proceso que no representase sus verdaderos intereses ■

VARIAS ACCIONES FUERON APUNTADAS
COMO MEDIOS DE LOGRAR UNA
**MEJOR CONVIVENCIA ENTRE LAS
MUJERES MUSULMANAS Y EL RESTO DE
LA SOCIEDAD GALLEGA**

La búsqueda de referentes positivos fue una de las fundamentales. Se trata de encontrar a musulmanas que destaquen en sus respectivos ámbitos de trabajo y rompan con la imagen de sumisión que habitualmente se asocia a ellas. Aquí entran desde artistas hasta policías que patrullan con su hiyab. También mencionamos a Fátima Taleb, concejala en Barcelona que participó posteriormente en el congreso celebrado en Donostia dentro del marco del mismo programa. Todas ellas, además de ofrecer una imagen diferente a la sociedad española acerca del papel de las musulmanas, son también relevantes a la hora de constituirse como ejemplos para las propias participantes en los talleres de que se puede alcanzar dentro de la sociedad española un rol relevante sin renunciar a la propia fe.

La creación de grupos de mujeres musulmanas también se ha configurado en los últimos tiempos como una herramienta enormemente valiosa a la hora de reivindicar los derechos propios como colectivo, sin intermediarios, poniendo sobre el tapete las cuestiones que les preocupan especialmente. En este sentido, un paso de enorme importancia dentro del contexto gallego fue la creación, en la provincia de Pontevedra, de la asociación Chicas musulmanas de

Galicia, que ha organizado una serie de actividades para dar a conocer la realidad de este colectivo entre la sociedad. Se trata de una iniciativa que, a nivel estatal, se puede complementar con otras plataformas con una gran visibilidad en redes sociales, como Alkalima o Red Musulmanas. El conocimiento mutuo, como herramienta para combatir la desconfianza, fue señalado constantemente en los talleres como fundamental para mejorar la convivencia, y también se puede potenciar con exposiciones sobre mujeres relevantes dentro del Islam, comidas de confraternización, rupturas del ayuno conjuntas...

Por otro lado, cuando se detecta una conducta o información islamófoba, existen dos plataformas de denuncia fundamentales de gran ayuda para las musulmanas que hayan sufrido cualquier tipo de discriminación o ataque: la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia y el Observatorio de la Islamofobia en los Medios. Conocerlas y emplearlas se desvela como esencial para que las propias musulmanas visibilicen y denuncien aquellos comportamientos o palabras que consideran inadmisibles por atentar contra sus derechos fundamentales como ciudadanas.

ALGUNAS **CONCLUSIONES**

Si algo pusieron de manifiesto los talleres con las mujeres musulmanas realizados en Galicia fue la necesidad de apostar por herramientas que huyan de lo puramente teórico y se centren en el ámbito de lo cotidiano: recursos de apoyo y denuncia, redes sociales, trabajo conjunto en la educación... Herramientas, en suma, que solucionen los problemas prácticos de este colectivo, que precisamente por su heterogeneidad formativa, de orígenes nacionales y de conocimiento de sus derechos propios requiere una atención personalizada en cada caso. No tiene sentido hablar de un perfil de mujer musulmana en Galicia cuando ellas, y el propio Islam, están repletos de particularidades.

En medio de toda esa diversidad, el discurso respecto a las mujeres musulmanas residentes en Galicia ya no puede ser construido por más tiempo únicamente desde la alteridad: la existencia creciente de musulmanas nacidas en España, de hijas de matrimonios mixtos y de conversas obliga a actualizar esas nociones y considerarlas ya parte del "Nosotras" dentro de la sociedad gallega.

IMAGEN MEDIÁTICA DE LAS MUJERES MUSULMANAS

INTRODUCCIÓN

Mina Shayan, investigadora en género en la universidad de Vigo, doctoranda en representación de las mujeres orientales en la narrativa española contemporánea.

Los talleres impartidos en Galicia, bajo el proyecto de *Mujer e Islam*, tuvieron lugar en las ciudades de A Coruña, Arteixo y Vigo, en los que participaron mujeres musulmanas de varias nacionalidades (marroquíes, sirias, senegalesas, españolas), diferentes idiomas y distintas edades. Algunas de ellas son inmigrantes o refugiadas y otras autóctonas de España, musulmanas conversas o nacidas en familias de inmigrantes. Son bilingües o trilingües, algunas hablan el español a la perfección y otras solo pueden decir su nombre en este idioma. También hay niñas y mujeres que hablan gallego entre ellas. Los niveles educativos que poseen, también son muy diferentes; las españolas de la segunda generación son estudiantes de instituto, universidad o recién graduadas, hay mujeres que han venido a España a estudiar algún máster o doctorado, pero también existen mujeres que tienen un nivel de estudios muy bajo o básicamente no saben ni leer ni escribir.

Por otra parte, naturalmente, los niveles económicos de las mujeres son diferentes entre ellas. Algunas de ellas trabajan fuera de casa, es decir tienen independencia económica mientras hay otras que trabajan dentro de casa, por lo cual no reciben ningún dinero. El nivel económico de sus familias también es diferente, lo cual afecta en sus formas de vida. También hay una variedad cultural entre ellas. Algunas son más conservadoras referentes a las tradiciones y otras no, unas son practicantes y otras no lo son. Hay mujeres que cubren la cabeza pero también hay las que no llevan nada para cubrirla.

Existe mucha diferencia entre ellas, hay mucha diversidad y en muchos aspectos son completamente opuestas ■

METODOLOGÍA

Partiendo de esta base tan diversa, y teniendo participantes tan diferentes en los talleres, decidimos utilizar herramientas dinámicas e interactivas que facilitaran el proceso de participación de todas las mujeres asistentes.

El objetivo de los talleres de *la imagen mediática de las mujeres musulmanas*, es analizar los siguientes puntos para entender mejor la *islamofobia* de género y sus efectos en la vida de las mujeres musulmanas y saber cómo enfrentarla:

- 1 La desigualdad de género y oportunidades entre mujeres y hombres
- 2 La desigualdad de género en el ámbito de la representación femenina en Occidente de una manera general
- 3 La representación de las mujeres musulmanas en la prensa española
- 4 La reproducción de los estereotipos y prejuicios acerca de las mujeres y hombres musulmanes en los medios de comunicación
- 5 La *islamofobia* en los medios de comunicación en general y en la prensa en particular
- 6 La *islamofobia* de género en los medios de comunicación y sus efectos en la vida de la mujeres
- 7 Pensar en algunas propuestas para luchar en contra de problemas que genera

Para alcanzar estos objetivos, se utilizaron diversos recursos como imágenes, videos, prensa, internet, dinámicas, actividades y otros tipos de material para impartir los talleres. A continuación vamos a resumir las actividades hechas durante dos horas en los talleres, los planteamientos, los objetivos y los resultados adquiridos de ellas ■

LA DESIGUALDAD DE GÉNERO Y OPORTUNIDADES ENTRE MUJERES Y HOMBRES

Con esta actividad, proyección del video: *imagina tu meta*, las mujeres captaron la idea de que existe la desigualdad de género en diferentes ámbitos y en todas partes del mundo entre hombres y mujeres, independientemente de su religión, nacionalidad o clase social. Así mismo, expresaron que la desigualdad es algo universal que sufrimos todas las mujeres por el hecho de ser mujer, no por ser musulmana, negra, pobre o inmigrante aunque algunos de ellos, muchas veces puedan ser un factor añadido.

Ellas pronunciaron estas opiniones relacionadas con la dinámica:

- El hombre se ve superior
- La mujer tiene dificultades para muchas cosas
- Las mujeres somos responsables del cuidado de los hijos
- Las mujeres tienen que cuidar a toda familia y este trabajo nunca es reconocido
- El Islam da mucho valor a las mujeres
- El Islam da mucha libertad a las mujeres y les respeta mucho
- El profeta hacía las tareas de casa pero la gente aquí no sabe esas cosas del Islam
- En Islam, la mujer puede cobrar por su labor domestico y dar pecho a su criatura pero nunca se han cumplido las reglas verdaderas del Islam.
- El Islam siempre ha sido presentado negativamente en Occidente.
- Las mujeres son responsables de hacer las tareas de casa y los hombres no hacen nada en casa
- Tenemos las mismas metas, las mismas visiones pero para llegar tenemos más dificultades

Ante la pregunta de si ellas como mujeres se han sentido discriminadas en diferentes ámbitos, la respuesta general fue que sí, sobre todo en el ámbito laboral y el trabajo no remunerado de casa y la tarea del cuidado ■

LA DESIGUALDAD DE GÉNERO EN EL ÁMBITO DE LA REPRESENTACIÓN FEMENINA EN OCCIDENTE DE UNA MANERA GENERAL

En la segunda parte del taller, utilizamos periódicos del día para analizar el sexismo e islamofobia presente en la prensa. Las mujeres participantes detectaron el sexismo presente en la prensa analizada. Averiguaron el dominio masculino en las noticias y muy poca presencia de las mujeres en todos los ámbitos; sea político, económico, deportivo. Mencionaron la mínima presencia femenina que normalmente se ve en el ámbito de la cultura, sociedad y activismo sociopolítico. Les llamó la atención la mayor presencia de las mujeres en el ámbito de publicidad y citaron como se cosifica y se ve esta solamente como un objeto de deseo. Las mujeres hicieron un análisis paralelo sobre la presencia de las mujeres musulmanas o Islam en las noticias y lo único que encontraron fue una noticia donde la mención al Islam aparecía asociado al terrorismo.

El resultado de la dinámica hecha por las mujeres musulmanas:

PRENSA ESCRITA

	EL PAÍS	ABC	LA VOZ DE GALICIA	OPINIÓN
% Presencia Femenina	15/20 %	10 %	10 %	15 %
Secciones donde aparecían las mujeres // Secciones donde hay presencia de mujeres	Publicidad	Publicidad	Publicidad	Publicidad
	Cultura	Cultura		Cultura
		Activismo	Activismo	
				Política
	Terrorismo		Terrorismo	
		Internacional	Local/Trabajo	

LA REPRESENTACIÓN DE LAS MUJERES MUSULMANAS EN LA PRENSA ESPAÑOLA

El objetivo de esta actividad consistía en que las participantes a través de las imágenes detectasen en qué tipos de noticias aparecían las mujeres musulmanas.

Estos ámbitos fueron los que detectaron las presentes:

- El *hiyab* : velo, *burka*, *burkini*, *niqab*, la tabla de diferentes tipos de *hiyab*
- Activismo político y social
- Violencia en contra de las mujeres: Lapidación
- Moda, cultura, arte
- Matrimonio infantil
- Estudiando, trabajando
- Política
- En la familia
- Mujeres en la guerra
- Mujeres terroristas

LA REPRODUCCIÓN DE LOS ESTEREOTIPOS Y PREJUICIOS ACERCA DE LAS MUJERES Y HOMBRES MUSULMANES EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

El objetivo de esta dinámica fue entender los estereotipos y prejuicios que existen hacia la comunidad musulmana: La demonización del hombre musulmán vs. victimización mujer musulmana.

Se discutió sobre el daño que han hecho las películas como *No sin mi hija*, *Rescatando a Sara* y *Pasión turca*, o las series *Un burka por amor* y *Príncipe*, a la imagen de los hombres musulmanes y por consecuencia a la de las mujeres musulmanas en España, representando a los hombres como: machistas, maltratadores, mentirosos, castigadores, controladores, secuestradores, terroristas y situando a las mujeres en contraposición con ellos, representándoles como: oprimidas, sumisas, pasivas, maltratadas, ignorantes y víctimas. Estas representaciones tergiversadas de las mujeres y hombres musulmanes son muy generalizadas y en gran mayoría de los casos no coinciden con la realidad.

ESTEREOTIPOS, PERCEPCIÓN Y AUTOPERCEPCIÓN

VISIÓN EXTERNA DE LAS MUJERES MUSULMANAS	VISIÓN EXTERNA DE LOS HOMBRES MUSULMANES	CAUSAS POSIBLES	AUTO PERCEPCIÓN
Velo	Machistas	Desconocimiento	Mujer musulmana y mujer europea con las dos cualidades
No libres / Sin libertad	Miedo a los musulmanes	Ignorancia	Una mujer libre
Maltratadas	Maltratadores	Medios de comunicación	Una mujer más
Sin personalidad	Terroristas	Políticas del gobierno	Igual que a las demás
Miedo a las musulmanas	Tiene poder	Idioma	Una mujer
Esclavas de sus maridos	Son la mayoría	Por la falta de relación entre mujeres	
Amas de casa y no más	Acosadores	Medios de comunicación	
Inferioridad			
Sumisa			
Ignorante / Infantil			

Al final de la dinámica se llegó a la conclusión de que todas las mujeres presentes se sentían a sí mismas igual que las mujeres occidentales. Se sentían libres, independientes que sufrían el machismo de una sociedad patriarcal pero no por ser musulmanas sino por ser mujeres. No comparten la idea que la sociedad occidental tiene de ellas como mujeres sumisas y víctimas, los consideraban estereotipos y prejuicios que han generado los medios de comunicación y el desconocimiento que Occidente tiene hacia Oriente. Las mujeres participantes insisten en que la distancia y la falta de contacto que existe entre ellas y la sociedad de acogida es una de las razones principales de esta ignorancia y desconocimiento. Es por ello que consideran que la búsqueda de espacios de acercamiento de unas a las otras de una manera mutua, es la mejor forma de unir las posturas y conocer a lo desconocido. Ellas se sienten responsables de hablar de sí mismas y darse a conocer a la sociedad de acogida, sobre su cultura, su religión y su manera de vivir y ver el mundo ■

LA ISLAMOFOBIA EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN GENERAL Y EN LA PRENSA EN PARTICULAR

En esta dinámica se utilizó el video: *Una cámara oculta capta la reacción de la gente ante el racismo #EsRacismo*, y a raíz de este video se plantearon siguientes preguntas:

¿Por qué la islamofobia de género? ¿Porqué las mujeres sufren más la islamofobia que los hombres?

Las respuestas de las participantes dieron como resultado a estas elaboraciones:

- El castigo: Por ser portadora de la religión islámica que se considera misógina
- El machismo : La discriminan por ser mujer, "débil, inferior, sumisa, víctima y fácil de agredir"
- Fácil de detectar como musulmana por llevar pañuelo, *hiyab* o velo.

Referente a la pregunta de si ellas alguna vez han sufrido alguna discriminación *islamófoba* por ser mujer, las respuestas que se dieron aludían al ámbito del trabajo, acceso a los estudios - en el caso de las niñas que quieren llevar *hiyab*- y acceso a los lugares del ocio, pero en caso de mujeres negras los ejemplos que pusieron sobre las situaciones de discriminación vividas, están vinculados más a su condición de ser inmigrante, negra o pobre que a su identidad religiosa.

En caso de participantes en Arteixo, ver el video hizo que las mujeres empezasen a contar sus propias experiencias al respecto *islamofobia* de género. Los insultos, las malas miradas, los comentarios respecto al velo, "¿Por qué no te lo quitas?", "¿Alguien te obliga a llevarlo?", "¡Estáis en un país europeo, os tenéis que adaptar!", "¿Con este calor que hace?", "¿Y los hombres porque no lo llevan?". Las mujeres contaron que si van a casa de alguna amiga y entran y salen en grupo, la gente les mira mal. Ellas se lo pasan bien juntas, se ríen, hacen bromas y hacen ruido por la calle y eso no les gusta a algunas personas. Les critican por no mezclarse con la gente española pero la gente tampoco hace ningún esfuerzo para acercarse a ellas ■

LA ISLAMOFOBIA DE GÉNERO EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y **SUS EFECTOS EN LA VIDA DE LA MUJERES**

Con ejemplos de los medios de comunicación se habló sobre la consecuencia de la *Islamofobia* sobre las mujeres en diferentes ámbitos.

- Salud mental y física
- Acceso a la educación
- Acceso al empleo
- Acceso a los lugares públicos y actividades de ocio
- Aislamiento/soledad/depresión

PENSAR EN ALGUNAS PROPUESTAS PARA **LUCHAR EN CONTRA DE PROBLEMAS QUE GENERA**

Para cerrar el taller, las mujeres participantes elaboraron propuestas prácticas para hacer frente a la *islamofobia* e *islamofobia* de género.

- Hacer voluntariado en las diferentes organizaciones gubernamentales o no gubernamentales
- Celebrar fiestas populares/culturales en los espacios públicos.
- Organizar ciclos de cine y debate
- Organizar ciclos de conferencias sobre las realidades sociales de nuestros países de origen y la situación de las mujeres en ellas
- Impartir cursos de comida y cultura
- Grabar videos informativos, divertidos y cercanos sobre nuestra vida en España y el esfuerzo en el proceso de nuestra integración
- Exponer vestidos tradicionales y mostrar su elaboración

OBSERVACIONES

La invisibilización de las mujeres negras, es tan grande que hasta la sociedad les “desreligiona”. Les quita su fe y les deja sin ella. Ellas mismas sí que se definen como musulmanas e incluso algunas de ellas llevan la cabeza cubierta, pero la sociedad occidental no lo percibe como el velo sino como un complemento de la vestimenta exótica africana, aunque ellas mismas lo vean como su velo islámico y lo llevasen por la religión. Por lo tanto, casi todas ellas, cuando hablaban de la discriminación, hablaban del racismo por su color de la piel y no por su religión.

Había mujeres senegalesas que nos indicaron que nunca han sufrido ningún tipo de la discriminación o racismo en Galicia. Esto creó debate ya que muchas compañeras presentes no estaban de acuerdo pero estas insistían que no habían tenido ninguna experiencia negativa. Esta insistencia nos recuerda a las mujeres maltratadas que no reconocen que han sufrido el maltrato de parte de sus parejas. El caso de las mujeres senegalesas que insisten en no haber sufrido ningún tipo de la discriminación, nos lleva a este punto: que sólo el hecho de reconocerlo, para ellas es humillante.

Las mujeres participantes de origen marroquí, especialmente en Arteixo, tenían un espíritu muy reivindicativo respecto a su religión. Nada más ver el vídeo relacionado con la desigualdad de género, detectaron todos los signos de la desigualdad de género presentes en él y empezaron a destacar normas positivas de su religión respecto a las mujeres y los derechos que les ha concedido, en todos los aspectos. Hacían un mayor hincapié sobre las tareas domésticas y la importancia que su religión y su profeta les da. Expresaron que la cara verdadera del Islam, ha sido ocultada y siempre ha sido representada con una cara muy violenta, mientras es una religión de paz, haciendo alusión a la misma palabra del “Islam”. Ellas estaban muy orgullosas de su religión y llevar su velo, porque creen que el Islam siempre ha querido lo mejor para las mujeres. En este momento, como también lo habían hecho con las actividades anteriores, reivindicaron otra vez su derecho de llevar el velo y la exigencia a la sociedad que respete esta elección.

Las participantes contaron que no se relacionan mucho con la población española porque siempre que empiezan una relación de amistad con alguien, enseguida intentan cuestionar su religión y sus creencias. Esta presión social que sienten por parte de la sociedad es muy agotadora para ellas. Insistieron que es muy cansino contestar una y otra vez a las preguntas sobre el Islam, el velo, la poligamia, la lapidación,... y muchas otras percepciones negativas relacionadas con esta religión (Mientras ellas nunca critican a las católicas por practicar su fe, ir a la misa, celebrar la semana santa,...). El hecho de que esta gente se siente superior y más evolucionada es humillante. Ellas expresaron que muchas veces la gente les trata como menores de edad o atrasadas que no son conscientes de las discriminadas que están por llevar el *hiyab*, mientras que no se miran a sí mismas. Ellas se refieren muy acertadamente al fenómeno de boomerang explicado por Mohanty, en el que la sociedad occidental crea un tercer mundo imaginario, para sentirse el primer mundo, avanzado y superior.

Según ellas, el idioma, además de los prejuicios y los estereotipos que hay acerca de mujeres musulmanas, es uno de los obstáculos más grandes en su camino de integración, en la sociedad española. Especialmente en el caso de las mujeres residentes en Arteixo, ya que, ellas mismas señalaban que la barrera del idioma es el obstáculo más grande que existe entre ellas y la sociedad de acogida, por lo tanto, pensamos que hay que trabajar mucho desde este punto. Pero la conciliación de horarios, cuidados y la sobrecarga de trabajo, entre otros muchos factores, dificulta la participación o asistencia a clases de la lengua española. Este problema se apuntó para buscar alguna solución de parte de SOS Racismo y resolverlo en la medida posible ■

CONCLUSIONES

Las mujeres musulmanas necesitan soluciones para sus problemas. La teoría no les puede ayudar y lo que les hace falta son propuestas prácticas para mejorar su vida y resolver sus problemas. Las mujeres de Arteixo, en todo momento nos reafirmaron que su principal problema es el idioma. Sin saber el idioma no pueden defenderse, no pueden contestar a las preguntas que se les hace sobre su religión y su forma de vida, se sienten impotentes cuando no pueden expresarse y eso les genera frustración, marginación y exclusión. De esta manera solo prefieren relacionarse con las mujeres de su comunidad porque así se entienden entre ellas, nadie les juzga y nadie les pide explicaciones sobre su forma de vestir o comportarse. (Nora, la mediadora cultural del CIM en Arteixo, lleva años intentando dinamizar clases de español para ellas pero, al final, la mitad de los días, ellas no van por las cuestiones antes mencionadas, como: cuidados, sobrecarga de trabajo y desmotivación. Creemos que el sentirse excluidas de la sociedad española o gallega, provoca que realmente no vean la necesidad de aprender español para hablar con sus vecinos, más allá de lo estrictamente necesario. Creemos que sienten que el esfuerzo no merece la pena, porque aunque el dominio del idioma fuera excelente, la población las seguirá excluyendo por ser musulmanas.)

Cargar toda la responsabilidad en los hombros de las mujeres musulmanas para integrarse en la sociedad española, no es justa ni correcta. Las mujeres inmigrantes, además de haber dejado sus lazos familiares en sus países de origen y no tener el apoyo de familia en España, también tienen una situación económica inferior que las mujeres españolas en las mismas condiciones, tienen más dificultades para encontrar trabajo, tienen más dificultades para encontrar amigas y en muchas situaciones se encuentran muy solas. Entonces, ¿Por qué siempre tienen que ser ellas las responsables de trabajar para integrarse y acercarse a la sociedad? ¿Por qué la sociedad hace tan poco para integrarse con ellas? ¿Por qué no educamos a las personas autóctonas en que tienen que respetar la diversidad y las diferencias?



Las personas inmigrantes, en general no conocen sus derechos, y tienen miedo de las expulsiones, el rechazo y el castigo de las instituciones. Conocer sus derechos depende mucho también de sus orígenes y las condiciones en las que han emigrado. Si saben el idioma o si tienen algún conocimiento sobre el derecho internacional. Depende mucho de su nivel cultural, su nivel de estudios y también personal. En muchas ocasiones en las que son objetos de múltiples discriminaciones, por desconocimiento de sus derechos no protestan y aceptan las distinciones, exclusiones e aislamientos.

La mirada occidental contaminada por los discursos negativos interesados, sólo se fija en los puntos negativos de las sociedades islámicas y suprime las otras cualidades, puntos positivos de ellas. Nos sirve de ejemplo el caso de Afganistán, la rebeldía de las mujeres afganas, su resistencia, su poder de sobrevivir, su coraje y lucha en contra de las adversidades que se enfrentan en su vida de día a día.

No hay información variada, heterogénea de su cultura, su país de origen, la cultura islámica o la situación de las mujeres en el mundo islámico en la televisión, el cine, el teatro, o... en Galicia o España. Los estereotipos se han construido a través de los programas de la televisión y el cine de los hombres y mujeres musulmanas; demonizando a unos y victimizando a otras. La creación del binomio hombre verdugo y mujer víctima.

Debatir la *islamofobia* no es posible solo por una parte. La población inmigrante, las mujeres y los hombres musulmanes no lo pueden derribar solos, necesitan la colaboración de la población gallega, española, la llamada población autóctona. Tiene que haber un apoyo institucional, además de individual y de la ciudadanía. Iniciativas como este proyecto y otros tipos de actividades, hacen falta para acercar las posturas y conocerse mutuamente.

Ellas de ninguna manera se sienten sumisas, ignorantes ni inferiores, de hecho, estas percepciones les ofende mucho y las enfada. Ellas se sienten igual que las mujeres españolas, con todas las discriminaciones que conlleva ser mujer en una sociedad patriarcal y machista. Ellas de ninguna manera sentían que su religión o sus hombres las oprimieran y en varias ocasiones alguna de ellas, puso el ejemplo de que su marido en este momento está en casa cuidando a sus hijas para que ella pueda participar en el taller. Se notaba que las reuniones que hacen regularmente en el centro con la mediadora y la formación que reciben ha tenido su efecto y se las veía con la autoestima bien alta y además receptivas para cualquier tipo de formación que les pueda hacer crecer y aprender. Estas mujeres, reconocían que hay mucha desigualdad en el reparto de las tareas de casa pero eso no lo veían un problema específico para ellas como mujeres musulmanas sino para toda la sociedad.

Las mujeres por sus obligaciones familiares y cuidado de sus hijos e hijas tenían que volver a sus casas, a pesar de su interés por seguir disfrutando del debate, emplazándonos a volver otro día y seguir. Nora, la mediadora intercultural del Ayuntamiento, propone un segundo encuentro en el local de SOS Racismo quedando pendiente una visita del grupo a la sede de la organización en A Coruña.

No sabemos hasta qué punto las mujeres se sentían libres a la hora de dar sus opiniones, sobre todo acerca de los temas complicados como el velo y la religión. También hay una realidad y es que no todas y todos sentimos *comodxs* hablando en público. A lo mejor queremos decir algo, u opinamos de otra manera pero no nos atrevemos a expresarlo. El problema del idioma también era otro factor que influía. A veces querían decir algo pero no sabían expresarlo bien. En Arteixo había una mediadora-traductora que les traducía, eso por una parte era una ayuda, pero por otra parte impedía tener un dialogo directo y restaba rapidez y cercanía. Por otro lado, nos sentíamos muy optimistas cuando debatían entre ellas, cosa que ocurrió en varias ocasiones en el grupo de mujeres senegalesas de A Coruña, muestra de la diversidad de opiniones que tenían.

ENCUENTROS SOBRE ISLAMOFOBIA Y GÉNERO: MUJERES, FEMINISMOS, INSTITUCIONES Y DISCURSOS FRENTE AL SEXISMO Y RACISMO

DONOSTIA, 6-7 OCTUBRE
DE 2017

Los *Encuentros sobre islamofobia y género* fueron el segundo eje sobre el que se desarrollaba el proyecto y se celebraron en Donostia el 6 y 7 de octubre de 2017.

El objetivo principal era generar un espacio de encuentro y reflexión entre distintos agentes sobre las discriminaciones múltiples e interseccionales que han de afrontar las personas musulmanas o leídas como tal. En este sentido, se prestará especial atención a las mujeres y en especial a las que usan hiyab, puesto que les confiere una hipervisibilidad, en especial a ojos prejuiciados, que las convertiría en blanco de discriminaciones. Además, contará con la presencia y aportaciones de las mujeres que habían participado en los procesos llevados a cabo en los talleres.

Los *Encuentros* se estructuraron en tres ejes temáticos que se trataron en mesas redondas y en grupos de discusión que permitió profundizar en los debates generados en las primeras.



En cuanto a los ejes temáticos: la mesa sobre *"Buenas prácticas e instituciones"* que contó con la participación de Fátima Tahiri, filóloga e investigadora doctoral en la UAM en Estudios Árabes y asesora de la Fundación Al Fanar; Jordi Moreras, antropólogo de la Universitat Rovira i Virgili; Fátima Taleb, regidora de Participación, Convivencia y Mediación del Ayuntamiento de Badalona.

La mesa de *"Diálogos entre feminismos"* la compusieron Khadija Ryadi, activista, ex presidenta de AMDH de Marruecos y Premio DDHH 2013 de la ONU; Salma Amzian, antropóloga e historiadora y doctoranda en la universidad de Granada y militante antirracista decolonial; Margaret Bullen, antropóloga de la UPV/EHU; Antoinette Torres Soler, fundadora de Afroféminas.

El tercer eje pretendía recoger y confrontar los *"Discursos sociales y mediáticos, percepciones y actitudes"*. En la misma participaron Daniel Ahmed, activista queer musulmán. Licenciado en periodismo, educador social e investigador doctoral por la UAM; Laura Navarro, socióloga e investigadora independiente. Miembro de la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia; Fátima Aatar, antropóloga, activista en esRacismo y BDS.

Para el diseño y organización de los mismos, se ha contado con la colaboración de la antropóloga de la UAM Ángeles Ramírez, especialista en feminismos, islam, movimientos sociales, migraciones y representaciones y que se encargó de realizar la ponencia marco en el encuentro. El comité científico-organizador de los Encuentros fue: Ángeles Ramirez (UAM), Anaitze Agirre Larreta, Zorahaida Casales Alonso, Maialen Ezkioga, Edna Giménez, Tarana Karim y Silvana Luciani (SOS Racismo), Ainara Arnoso, Maitane Arnoso y Magdalena Bobowik (UPV/EHU) ■

ISLAMOFOBIA Y GÉNERO: MIRADAS DIVERSAS DESDE EL ACTIVISMO, LAS INSTITUCIONES Y LA ACADEMIA.

Ángeles Ramírez. Antropóloga UAM
Anaitze Agirre Larreta. SOS Racismo
Gipuzkoa

Cuando comenzamos a pensar sobre la organización de unas jornadas sobre racismo- especialmente sobre el racismo anti-musulmán-, con SOS RACISMO, trabajamos sobre un panel que incluyera diferentes sensibilidades sobre cómo la subordinación es vivida y trabajada desde colectivos que, dentro del racismo, son considerados como más vulnerables. Por ello, se habla de mujeres y de comunidad LGTBQ. Nos pareció también interesante incluir la experiencia de la lucha emancipatoria de las mujeres en un país árabe como Marruecos. Invitamos a académicas y activistas, aunque en la mayor parte de los casos, se daban las dos etiquetas conjuntamente. Las líneas que siguen a continuación intentan dar cuenta del contenido de los debates.

La fundadora de Afroféminas, Antoinette Torres Soler, comienza señalando la necesidad de visibilizar a las mujeres negras en positivo como parte de una táctica política. La autora toma los estereotipos creados sobre las mujeres negras a partir de la época

de la esclavitud, tomando las palabras de feministas negras como bellhooks y propone, como lo hizo la antropología feminista en los años 70, una lectura que rompa la universalidad del sujeto "mujer" identificada con una mujer blanca.

Y es que, como bien señalan todas las autoras, en la construcción de los racismos, es fundamental "una" construcción de las relaciones de género. Ocurre especialmente en el caso de la islamofobia, y ese es el objeto de los dos siguientes trabajos, el de Fátima Aatar y el de Salma Amzian. Aatar recupera un tema clásico en la antropología: la criminalización de los hombres musulmanes a partir de la adjudicación del ejercicio de la violencia contra las propias mujeres de sus cultura, cuestión tratada por Abu-Lughod (2002); Cardeira (2008); Guénif-Souilamas y Macé (2012) o Mijares (2014). Esto lleva a la reflexión sobre cómo debe ser la lucha anti-racista, eligiendo espacios no mixtos para la lucha, ya que los que Aatar llama los espacios blancos, solo han ofrecido violencia.



Por otra parte, y en esta misma línea, que recoge reflexiones muy queridas a la antropología, Salma Amzian llama la atención sobre el hecho de que enfatizar el género cuando se habla de racismo no solo puede no incidir en la defensa de los derechos de las mujeres, sino que podría servir a los intereses racistas, puesto que instrumentaliza la idea de la violencia contra las mujeres musulmanas para justamente seguir ejerciendo violencia contra los hombres y por tanto, contra las comunidades, en la línea de las autores antes señaladas.

A veces, los propios miembros de la comunidad pueden actuar a favor de estos intereses racistas, lo que Mahmood (2009) llamó la *testimonial native* que Amzian recoge, señalando la necesidad de situar estas figuras en un contexto más amplio. Finalmente, la autora llama a la necesidad de romper con estos relatos estigmatizadores, llamando la atención sobre el hecho de que las herramientas de lucha no valen en todos los lugares ni contextos y que hay que recuperar otras genealogías y otros modos de resistencia.

Pero no solo el género ejerce de herramienta para adjudicar violencia contra las mujeres a las comunidades musulmanas y por tanto, reforzar la islamofobia, sino que la homofobia se constituye como una etiqueta legítima para enfatizar el estigma contra musulmanes y musulmanas: las comunidades musulmanas constituirían espacios de violencia contra mujeres, pero también contra personas LGBTIQ. Este es el trabajo de Daniel Ahmed Fernández. El homonacionalismo viene a legitimar una vez más la exclusión de las personas musulmanas. Frente a ello, el islam queer surge como un movimiento que

recupera y reinterpreta las fuentes clásicas del islam y que sostiene la compatibilidad de la fe con la diversidad de sexo y género, constituyendo una red global de resistencia contra las políticas del homonacionalismo.

Entretanto, se siguen construyendo muros y se da contenido jurídico al racismo. El concepto de radicalización, que se construye desde los poderes represivos del Estado y que termina por constituir una especie de mantra científico, también está presente en uno de los capítulos de este documento. Jordi Moreras analiza el PRODERAI, el Protocolo de detección de la radicalización islámica en las escuelas catalanas, como un modo- directo y fundamental- de racismo institucional, esta vez dirigido al espacio educativo, que después de ser uno de los ámbitos de derechos que más han sufrido la crisis, se encuentra ahora aplicando un protocolo basado en la sospecha sobre niñas y niños musulmanes. Se convierte a la escuela en aliada del racismo anti-musulmán y al profesorado en los gendarmes de una población que ya sufre un fuerte racismo cotidiano y que ahora puede ver aumentada la exclusión sobre el cuerpo de las más vulnerables, las criaturas escolarizadas.

El texto de Fátima Tahiri nos ofrece, de modo esperanzador, una experiencia cotidiana en este espacio de invisibilizada lucha cotidiana: la escuela. Se analiza el programa Kif-kif, que intenta introducir una cuña para quebrar las subjetividades negativas a través de diseños escolares que ofrezcan otras imágenes a las chicas y chicos de origen marroquí. El hilo conductor es tratar de no poner el acento en el islam y recuperar lo que diferentes jóvenes comparten. La mayoría de jóvenes musulmanas y musulmanes solo quieren



vivir como las demás y ser aceptadas como –y no a pesar de– lo que son.

Hemos incluido la intervención de Khadija Ryadi, activista marroquí de derechos humanos, perteneciente a la reprimida Association Marocaine de Droits Humains (AMDH) y ella misma objeto de represión policial cotidianamente en su país. El objeto de invitarla era romper la idea de que el feminismo no es capaz de articular un proyecto emancipatorio para las mujeres no europeas. A través de la historia del feminismo en Marruecos y sin rehuir el planteamiento –tantas veces espinoso– de las cuestiones de procedencia de clase y del laicismo de las militantes feministas marroquíes, Ryadi elabora una historia feminista que termina de un modo abierto y esperanzador, con una juventud activista en el feminismo marroquí que busca, a partir de los logros conseguidos, abordar críticamente las relaciones –también los puntos de ruptura– con el feminismo occidental y elaborar un proyecto de emancipación que se sitúe en la realidad de las mujeres marroquíes.

Finalmente, los artículos de Laura Navarro y de Margaret Bullen problematizan lo que sin duda resultó ser el elemento de discusión dominante durante los días de las jornadas: la etiqueta de blanquitud desde las luchas anti-racista y feminista y desde la epistemología. Navarro comienza justamente su artículo refiriéndose a que los objetivos de la reflexión que lleva a cabo, sobre las relaciones entre feminismo y anti-racismo, son los de avanzar en el campo epistemológico y político. Salen al paso de diferentes críticas lanzadas básicamente desde el feminismo decolonial o desde los planteamientos decoloniales en general, que cuestionan que mujeres “no

racializadas” puedan hablar del racismo o incluso participar de la lucha anti-racista.

Para Bullen, la propia categoría de racializada es problemática, puesto que es contextual: muchas mujeres serían consideradas blancas en Donostia y negras en Oslo. Dice Bullen: ¿hasta qué punto puedo desprenderme de la colonialidad de mi ser? ¿Vale con ser antropóloga y feminista? En la misma línea, Navarro plantea cómo –suponiendo que ello exista– desde cierto discurso “racializado”, a las no racializadas se les niega la posibilidad de “descolonizarse”, es decir, de definirse como anti-racistas o de identificarse con las mujeres que sufren el racismo. Y si esto es así, si desde la “blancura” no se puede hablar de feminismos y si no hay diálogos posibles, dice Bullen, “tendré que dedicarme a las plantas en vez de a las personas”. A conclusiones parecidas llega Navarro, pero en la lucha política: si las resistencias no están imbricadas, si no son fuertes, no podremos contra la opresión racista.

Es difícil comunicar que en los *Encuentros* hubo mucho más de lo que aquí se recoge. No está la riqueza de las discusiones de los talleres ni las acaloradas charlas de los pasillos ni obviamente, lo que circuló por las redes sociales a propósito de las apasionadas charlas. Luego las participantes volvieron a sus vidas, sus militancias, sus trabajos asalariados, más o menos precarios, con el convencimiento de que lo que se discutió en Donostia en octubre de 2017 ha sido un contundente acicate para seguir pensando y luchando contra el racismo y desde los feminismos. Porque seguiremos haciéndolo, desde donde estamos y allá donde estemos ■

BIBLIOGRAFÍA

Abu-Lughod, Lila (2002) "Do Muslim Women Really Need Saving?", *American Anthropologist*, 104 (3), 2002, pp.783-790.

Cardeira da Silva, Maria (2008) "As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. *CadernosPagu* (30). Janeiro-junho de 2008: 137-159.

Guénif-Souilamas, Nacira y Macé, Éric (2012) *Les féministes et le garçon arabe*. La Tour d'Aigües: Éditions de l'Aube.

Mahmood, Saba (2009) "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War on Terror", en Herzog, Hanna y Ann Braude, *Gendering Religion and Politics. Untangling Modernities*, Nueva York: Palgrave y Macmillan, pp: 193-215.

Mijares, Laura (2014) "El efecto Persépolis: procesos de domesticación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos", en Ramírez (ed.) (2014) *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra, pp: 186-216

CUERPOS NEGROS

Antoinette Torres Soler. Fundadora de Afroféminas

En el discurso y luego texto "Todos deberíamos ser feministas" de Chimamanda Ngozi Adichie, hay una serie de planteamientos sobre la mujer negra dignos de ser tomados en cuenta. Sin embargo en este caso me referiré al que hace alusión al cuerpo de las Afroféminas.

Hace un par de años escribí un post en Afroféminas sobre las Dandy Queens al que llamé "Las Dandy Queens. El vestir como herramienta política". Se trataba de un post para destacar y poner en valor todos los esfuerzos que se hacen para deconstruir los estereotipos que existen en torno a las personas negras en general. Primero apareció la versión de los hombres "Black Dandy" y más tarde la versión femenina. Y comienzo por aquí, porque aún corriendo el riesgo de parecer frívola quiero dejar muy claro la filosofía que se hace desde Afroféminas: en el Feminismo Negro nada es banal, todo importa, todo suma.

No es un secreto para nadie que el valor afro, la negritud tal cual es, se ha intentado destruir y aún se sigue haciendo a través de micros y macro violencias. Se insiste constantemente en la sugerencia que nos dice que debemos cambiarnos, que nuestra imagen será adecuada en tanto se aproxime a la apariencia caucásica. Esto es indiscutible.

Pongamos por ejemplo la imagen blanqueada que se vende de nosotras las mujeres negras en los medios de comunicación. Y esto será solamente en el momento que se desee expresar algo positivo de nosotras. En el resto de los casos es una imagen depauperada, poco digna y por tanto una imagen que nadie desea para sí mismo. De esta forma, se ha instaurado de muy subliminalmente, que somos seres defectuosos, incapaces de brillar por nosotros mismos, que nuestro bello color de piel negra debe ser blanqueada o que nuestra voluptuosidad disimulada.

Y efectivamente éste era uno de los motivos por los que aplaudíamos la iniciativa de las Dandy Queens. Necesitamos más proyectos que muestren a la mujer negra en positivo, más cercana a la mujer negra real: inteligente, profesional y segura. Mujeres negras que además no son producto de la ficción. Para conocerlas sólo habría que acercarse a Afroféminas y conocer antropólogas negras y españolas, periodistas,



científicas, profesoras universitarias, profesoras de infantil, escritoras y muchísimas otras profesionales afrodescendientes que rompen el conocido tópico el cual afirma que las mujeres negras o somos cantantes o somos deportistas: una forma de percibirnos ya no sólo para estereotiparnos sino para dar continuidad al proceso de deshumanización que comenzó con la colonización y que a día de hoy se ha perpetuado en un proceso microrracista tan dañino como el racismo que viene de las cabezas rapadas.

Todo proyecto que visibilice a la mujer negra en positivo debería ser apoyado porque responde a una estrategia de empoderamiento creada por las propias mujeres negras y que está dando muy buenos resultados. La otra cara, que es la que más frecuente, es invisibilizar, ignorar, sustituir a las voces negras autorizadas y por tanto repetir una y otra vez el racismo desde posiciones de poder aparentemente legítimas.

Aún así echo en falta una cuestión que nuestra querida Chimamanda hace alusión en su discurso. Se trata del tratamiento de nuestra voluptuosidad. Occidente, supongo que por su propia historia, incurre en lo que para nosotras es un error: borrar los rasgos femeninos.

Algunos y algunas lo entienden como poco serios, otras como una forma de reivindicarse como personas válidas, sin necesidad de adornos.

Sin embargo, desde Afroféminas no defendemos ni una posición ni la otra. La feminidad no es una vergüenza. La tendencia a la masculinización de nuestra imagen nos parece contraproducente. En el caso de la mujer negra, desde que ha nacido, en el país que sea, generalmente ha tenido que escuchar frases como: alísate el pelo, que suerte que eres mestiza, tienes facciones finas, tienes trasero de negra, etc. Todas estas frases son despectivas y demuestran claramente lo que anteriormente dije: nada de lo que traemos por naturaleza es suficiente. Se nos intenta obligar a adoptar un canon de belleza que nada tiene que ver con nuestro cuerpo ni con nuestros rasgos.

Es por ello que desde Afroféminas se defiende tan vehemente la belleza negra y las miles de formas de serlo y en esta parte incluyo tanto a las mujeres trans como al resto del colectivo LGTBI. Porque en este caso no se trata de una mera banalidad sino de reivindicarte como ser humano, como la persona que somos todos, y hacerlo desde nuestras propias iniciativas.



Lo femenino, por más que se diga por activa o por pasiva, nada de esto tiene que ver con nuestra inteligencia ni talento. Por otra parte, tampoco guarda relación con los falsos mitos instaurados durante la colonización. Es decir: la mujer negra como objeto sexual, la mujer negra servil, la mujer negra ignorante, la mujer negra poco emprendedora, la mujer negra mala madre entre otras invenciones heredadas, reitero, de la época colonial y que hacen muchísimo daño a nuestras vidas cotidianas.

La mujer negra por lo tanto, no necesita que le lleven de la mano, que dirijan su vida o que le traduzcan en clave occidental lo que ella desde la historia del Feminismo Negro, nacido en el siglo XIX, sabe perfectamente hacer. Tenemos historias diferentes, por lo tanto caminos diferentes, soluciones diferentes, independientemente de lo nos puede unir como mujeres que vivimos aquí.

Las imposiciones estéticas como teóricas, no constituyen una invención de Afrofeminas, vienen de la historia. De un periodo que, por una parte entendió la diferencia, tal como comenta el pensador decolonial Ramón Grosfoguel, como lo salvaje, lo desalmado; y por otra parte proviene de la historia de un feminismo ilustrado o blanco que a día de hoy sigue afirmando que LA MUJER es la MUJER OCCIDENTAL.

La feminista negra bell hooks dice: "A menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supieran que existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras "el" análisis y "el" programa de liberación. No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres negras, así como otros grupos de mujeres que viven cada día en condiciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia- incluso aunque ésta no se dé de forma mantenida u organizada".

Y de eso se trata. Habría que preguntarse ¿por qué se desconoce de forma tan alarmante los otros discursos?, ¿por qué se insiste en construirnos desde la más absoluta ignorancia?

Con toda probabilidad es una cuestión de poder. No existen tales mitos, me atrevería a decir que ni siquiera las personas que los reproducen apenas se los creen. Es más bien una cuestión de poder, de un poder leído en el siglo XXI y que desvela más que nada un profundo deseo y ambición de un grupo de personas de continuar valiéndose del viejo método en cuanto a invalidar la existencia de la diferencia y así continuar decidiendo sobre nuestras vidas ■

ISLAMOFOBIA DE GÉNERO: DE LA SUPERIORIDAD INTELECTUAL Y MORAL AL PATERNALISMO Y VICEVERSA

Fátima Aatar. Antropóloga, activista en esRacismo y BDS

Este artículo es el resultado de la ponencia que tuvo lugar en la mesa de "Discursos mediáticos, visiones y actitudes" de las Jornadas Islamofobia y género organizadas por la Federación de SOS Racismo en Donostia.

El objetivo de la ponencia era poner sobre la mesa las actitudes y visiones que las personas blancas han establecido con respecto a las personas racializadas y más concretamente, al tratarse de unas jornadas sobre islamofobia, con las personas musulmanas o leídas como tal. Antes de empezar es importante la definición de algún concepto que puede parecer polémico si no se explicita su significado.

El concepto en cuestión se refiere al adjetivo de "blanco" normalmente remitido a un color de piel, sin embargo, aquí nos referimos a una raza en tanto que construcción social, histórica y política que se materializa en unos cuerpos concretos considerados como normales mientras que los demás cuerpos, racializados, se traslada a lo diferente.

Es importante conocer las implicaciones que la blanquitud tiene en el ser para no caer en el error de reaccionar a la defensiva, sino con la conciencia de que como parte del sistema éste crea subjetividades en nosotras estableciendo una forma de pensar y actuar con las demás personas.

Es desde esta posición, la blanquitud, desde donde parten los discursos mediáticos, sociales y políticos, así como las actitudes y visiones sobre las personas musulmanas. Esta posición blanca definida, por mí misma, como de superioridad intelectual y moral establece unas relaciones de poder que no permite debate ni diálogo. De hecho, uno de los indicadores de la islamofobia sistematizados en el informe de Runnymede Trust (1997) consiste en el rechazo de toda crítica procedente de personas musulmanas ya que son inferiorizadas, de manera que, su conocimiento no es considerado como tal. ■

VERDADES ABSOLUTAS

Como he mencionado arriba, la blanquitud se materializa en unas visiones, actitudes y discursos concretos, entre estos, la actitud más normalizada y arraigada que es transversal a todo el espectro ideológico y a todas las capas de la sociedad es la que he denominado como superioridad intelectual y moral. Esta idea surge a raíz de los múltiples talleres y debates producidos en espacios blancos sobre feminismo islámico donde he podido recoger las visiones y actitudes de las personas no racializadas sobre las personas musulmanas. Consiste, pues, en sostener la idea de un conocimiento absoluto, racional y objetivo, de manera que, los demás conocimientos son inferiorizados. Este conocimiento implica, en tanto que absoluto, dar cuenta de nuestras propias experiencias vividas y realidades empíricas en las que estamos insertadas. Es desde esta posición que se nos dice que lo importante para nosotras no es el racismo sino el patriarcado, pero no un patriarcado blanco sino "el patriarcado indígena". Cuando las personas racializadas ponemos sobre la mesa la cuestión de la raza se nos suele acusar de que partimos desde las *politics identities* y que eso desvía la atención de lo que realmente importa: la clase. Evidentemente nadie niega la clase, es más, partimos también de ella,

pero lo que aquí quiero señalar es que las personas que sostienen esa superioridad intelectual también parten de las políticas de identidad, en este caso, la identidad blanca. Pero pasa desapercibido ya que lo blanco, como hemos dicho, es considerado lo normal, lo neutro, no tiene color.

Siguiendo con la actitud de superioridad intelectual, hay que destacar que no es simple conocimiento objetivo, racional y científico sino que, además, tal conocimiento se pone a disposición de los grupos vulnerables. De esto la antropología sabe mucho, ciencia surgida en el seno del proyecto colonial, tradicionalmente ha estudiado a esos "otros" para controlar mejor. Hasta el día de hoy la antropología se ha mantenido en el estudio de los Otros, como consecuencia, los Otros siempre son considerados objetos de estudio. De esto también sabe mucho el periodismo y los medios de comunicación, la exotización de los cuerpos de las musulmanas vende, por eso, se habla de islamofobia de género y no islamofobia sin más, porque eso incluiría también a los "moros" que no están considerados lo suficientemente atractivos para el público ■

ISLAMOFOBIA DE GÉNERO PARA QUIÉN Y POR QUÉ

"El combate estricto contra el sexismo puede tener efectos perversos. Puede contribuir a reforzar la dominación masculina blanca sobre los hombres indígenas. En efecto, el patriarcado racista blanco hace mucho que entendió que le sería beneficioso combatir el patriarcado de los hombres de color." (Bouteldja, 2013).

Alicia Murillo (2017) escribía recientemente en su blog, en un intento de explicar las causas que habían llevado a los supuestos responsables del atentado de Barcelona y Cambrils, que estos jóvenes si habían cometido tal atentado no era por su posición de oprimidos sino al contrario, es decir, por su posición de privilegio que les había permitido llevarlo a cabo. A priori su hipótesis parece coherente, sobre todo, porque señalar la parte vulnerable acaba criminalizando a las clases populares o el bando oprimido, mientras que la historia nos muestra que los perpetradores de la violencia son los que tienen y mantienen el poder. Sin embargo, si nos paramos a pensar en estos jóvenes es difícil hallar sus privilegios, no solamente porque un niño, aun habiendo asesinado a más de una decena de personas inocentes, siempre parecerá una víctima como decía Santiago Alba Rico (2017), sino porque estos niños racializados habrán aguantado el

racismo institucional y social desde el día que salieron de su casa. No trato de justificar sus actos sino que trato de recuperar la variable racial por sobre la variable de género ya que el contexto en el que se da pesa más la primera que la segunda y a veces señalamos su privilegio de género cuando no opera, opera poco u opera en detrimento de ellos.

¿Por qué digo que el privilegio de género puede operar en detrimento de los hombres racializados? Hay diversas razones, así que vamos por partes y a limitarlo a los "moros", aunque en algunos casos podríamos hacerlo extensivo a todos los otros.

Se ha hablado mucho de la islamofobia de género y se la he reconocido ante la evidencia que muestran las estadísticas, por ejemplo, el último informe de la Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia recogía que el 14,40% de los incidentes eran contra las mujeres (Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia, 2017). Sin embargo, poco se habla de la otra islamofobia de género que es más sutil, más cotidiana y que puede tener un impacto más grande. Me refiero a aquella islamofobia de género que criminaliza al "islam" de machista y sexista y esto recae más fuertemente sobre los hombres musulmanes ya que las mujeres musulmanas son "víctimas". Dicho en otras



palabras, mientras que las mujeres son la parte pasiva que recibe las consecuencias del machismo "inherente" al islam, los hombres son los perpetradores de ese machismo. Esto produce que a las mujeres se las intente salvar, se las trate de forma paternalista y pueda ser intervenida, es decir, se la puede integrar, mientras que a los hombres se les tiene que combatir ya que como hombres y musulmanes se convierten en el enemigo interno inasimilable. A modo de ejemplo, suelo presumir de que he sido la primera de mis hermanos en llegar a la universidad, lo que normalmente suelo omitir es que a mí se me ofreció una mano amiga en mis momentos de adolescencia en el instituto mientras que a mis hermanos, especialmente uno de ellos mucho más inteligente y apañado que yo, se le criminalizó hasta la saciedad. Esa mirada social de la que habla Fatiha El Mouali acaba minando la vida de los jóvenes, en consecuencia, encontramos que las mujeres musulmanas son mayoría en las universidades mientras que los hombres son minoría.

Toda la retórica del homonacionalismo y el purplewashing contribuyen a construir unos sujetos expulsables de la Europa fortaleza y civilizada o como diría Brigitte Vasallo (2016), no es que de repente Europa se haya

convertido en feminista y LGTB friendly sino que sigue siendo igual de racista que siempre. Y cuando hablamos de sujetos expulsables nos referimos a ello literalmente, tal y como lo corrobora la denegación de asilo político a dos saharauis por "homofobia" aludiendo al argumento de que "en España no se admiten discriminaciones por ser mujer, homosexual, musulmán o cristiano, entre otras" (Europa Press, 2017).

¿Y cómo se construye esos sujetos inasimilables y expulsables? Aquí no podemos abordar todos los mecanismos y tampoco es el objetivo ya que haría falta una investigación mucho más a fondo, pero podemos señalar uno de esos mecanismos que está relacionado con las narrativas de quienes sostienen el poder.

Sirin Aldbi Sibai comenta en una entrevista, citando a Mohanty, que uno de los logros del feminismo colonial es que su insistencia en la subordinación de esas otras mujeres produce un efecto boomerang, ya que la imagen que devuelve el espejo es el de una mujer liberada. Sin embargo, la idea de la subordinación de las mujeres del Tercer Mundo no es tanto una realidad empírica sino más bien una narrativa occidental promovida por los gobernantes, intelectuales y medios de comunicación a través de la

selección de clichés (Rico, 2015). Cuando se nos bombardea continuamente con un mismo mensaje, acabamos interiorizando ese mensaje; incluso nosotras que acabamos arremetiendo contra nuestros hermanos y cediendo ante este discurso colonial.

Así como la idea de que los musulmanes son terroristas; vemos las noticias y todos son musulmanes terroristas, miramos una serie y todos son musulmanes terroristas, etc. Ya no hablamos de hombres musulmanes potencialmente terroristas, sino de terroristas esperando el momento para atacar. La idea del moro como inherentemente terrorista se objetiviza y se materializa en prácticas institucionales como el PRODERAI, el llamado Protocolo de Detección de Radicalización Islamista aplicado en los centros educativos catalanes. Además de las consecuencias políticas que tiene criminalizar a un grupo de personas, los musulmanes, el efecto sobre los niños que reciban tal "protocolo" puede ser devastador ya que se les dice que pueden acabar "saltando por los aires".

Y lo que es aún más cínico es cuando se instrumentaliza los discursos y las luchas de las mujeres musulmanas como "prueba" de que ese machismo es real, así lo explicaba hace unos meses la investigadora decolonial Salma Amzian:

"el aparente interés mediático por las mujeres y las cuestiones que se pretenden presentar como "verdaderas preocupaciones de las mujeres musulmanas" son una instrumentalización de las propias mujeres que sirve para seguir ejerciendo violencia contra las comunidades. Este imaginario en el que el moro es presentado como enemigo natural de las mujeres musulmanas es reforzado a través de algunos discursos contra la islamofobia de género." (2017).

De ahí la importancia de saber escoger los lugares y las formas a la hora de hacer una crítica contra nuestras comunidades, ya que si "los blancos" nos aplauden es porque de alguna manera les está beneficiando. Nuestra crítica es legítima y necesaria, pero como diría Helios F. Garcés "la crítica interna nunca debe hacerse en espacios payos."

A veces nos llenamos la boca de la importancia de crear alianzas con las feministas blancas, olvidando otras alianzas potenciales que, desde el eje racial, nos permitiría articular con nuestros hermanos unas luchas indispensables, evitar romper lazos comunitarios y ser una oposición real al sistema como demuestra el Partido de los Indígenas de la República en Francia ■

CONCLUSIONES

"El desdén se alza como un tremendo obstáculo para nuestra comunicación. Obstáculo que hace mucho más fácil daros la espalda que tratar de comprender el pensamiento que alienta vuestra forma de proceder. ¿Será el siguiente paso la guerra declarada entre nosotras o la segregación? Ciertamente, la asimilación a una historia de mujeres exclusivamente europeo-occidental no es aceptable." (Audre Lorde, 2003, citado en, Carby, 2012 [1982]).

En tiempos convulsos se hacen necesarias las alianzas, sin embargo, al igual que Audre Lorde nos preguntamos si desde ese desdén son posibles las alianzas. Ante esa necesidad es importante establecer unos mínimos donde las alianzas sean posibles y no simples prácticas para silenciar las conciencias blancas. Para que el proceso de articular luchas colectivas no sea violento para sus miembros hay que partir de una posición mínima de igualdad. Para ello, es importante crear espacios no mixtos racialmente, donde las personas racializadas puedan construir sus propios discursos y establecer sus prioridades en las luchas, que no venga determinado por grandes agendas eurocéntricas que ni nos representan ni nos incluyen. Esto no quiere decir que haya alianzas puntuales y estratégicas ya que tenemos claro que el enemigo por excelencia es uno y hoy día campa con impunidad por las calles y las instituciones. Pero también es cierto que ante ese enemigo los cuerpos que son agredidos son los racializados, las consecuencias no son las mismas para todos los cuerpos. Por eso son importantes esos espacios no mixtos ya que ofrecen seguridad y cuidados, mientras que los espacios blancos han ofrecido, hasta día de hoy, violencia. Puede ser difícil de entender para aquellas personas que, socializadas en la blanquitud, busquen establecer alianzas antirracistas, pero miremos desde otro lado; ¿se les pedirá a los hombres que callen, que no pregunten, que escuchen ante las luchas feministas? Sí, porque ocupan un lugar privilegiado en la sociedad que, aunque no elegido, esa posición es objetiva, por eso nos indignamos cuando escuchamos repetidas veces *"Not all men"*.

Es el momento de dejar el *"Not all White"* si se quiere construir una alianza realmente antirracista, donde la crítica del racializado sea tomada de manera constructiva y no como violencia gratuita, donde el liderazgo y el lenguaje sea propio de las comunidades racializadas.

LOS DISCURSOS SOBRE LA ISLAMOFOBIA DE GÉNERO DESDE UNA PERSPECTIVA ANTIRRACISTA

Salma Amzian ³

¿Cómo podría explicaros a vosotras las blancas que no me queda otra solución? Me encuentro en una encrucijada y el viento me empuja hacia los míos. Estoy obligada a solidarizarme con los hombres. ¿Cómo explicar esto a las mujeres blancas? Y sobre todo a las feministas. Ellas que han luchado para que sea admitida la necesidad de los grupos no-mixtos para hacer surgir el feminismo como proyecto político.

Houria Bouteldja (2012)

Cuando se ha instalado como nunca una reflexión sobre el sujeto y los cuerpos del feminismo me pregunto quiénes han ocupado el lugar material de esta reflexión postergada y por qué la preocupación se ha limitado al cuerpo sexuado y generizado sin poder articularla a una pregunta por la manera en que las políticas de racialización y empobrecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica.

Yuderkys Espinosa (2009)



Esta es una ponencia presentada en el marco de las Jornadas Encuentros sobre Islamofobia y Género organizadas el 6 y el 7 de octubre por la Federación SOS Racismo en Donostia, Euskadi. Concretamente en la mesa de "Diálogos entre feminismos" y con el encargo de responder a qué opresiones sobre el cuerpo sufren las mujeres musulmanas y cómo articulan sus luchas contra ellas.

Antes de empezar me gustaría recordar algo que nos enseña la pensadora musulmana decolonial Sirin Adlbi y que las mujeres musulmanas debemos tener en cuenta siempre que acudimos a este tipo de eventos y aceptamos, por los motivos que sean, estos encargos:

"La cárcel epistemológico-existencial y espacio-temporal nos impone en términos generales quién puede hablar (porque tiene un "lugar" para ello), cómo se puede hablar (en qué términos) y sobre qué se puede hablar (de qué modo hablamos o callamos en concreto)".

Teniendo en cuenta estos límites, y situados en esta cárcel vamos a intentar responder y encarar este diálogo sin que ello nos lleve a perpetuar y enraizar las opresiones contra las cuales resistimos.

Estamos hablando de un diálogo entre feminismos en el marco de unas jornadas sobre islamofobia y género en el Estado español. Voy a situarme en ese diálogo como militante antirracista con perspectiva decolonial, esto es recogiendo la crítica que hacen los feminismos decoloniales a las propuestas feministas hegemónicas y a la centralidad de la cuestión de género para explicar las opresiones de las mujeres racializadas, en este caso las musulmanas. Con la intención de analizar y cuestionar el poder, los discursos institucionales, etc. Volveremos más adelante a ello ■

ISLAMOFOBIA COMO FORMA DE RACISMO ESTRUCTURAL

En esa lucha contra la islamofobia debo aclarar que entiendo la islamofobia como forma de racismo estructural en contraposición a la simplista definición que se conforma con entenderla como un conjunto de prejuicios, estereotipos y actitudes que se manifiestan en la cotidianidad en forma de discriminación y/u otras formas de violencia que afectan a las personas musulmanas o leídas como tal. La islamofobia es racismo antimusulmán que es indisociable, en nuestro contexto, del racismo antimoro o antimagrebí.

La necesidad de vincularlo con el término racismo antimoro responde a dos inquietudes. Por un lado, nombrarlo como lo que es: racismo. Y por otro, vincularlo con el odio al moro intrínseco a la construcción del Estado español y las identidades españolas, que no se puede entender sin su historia colonial e imperial. Se trata de repetir una y otra vez que esas pintadas en las puertas de las mezquitas no están separadas del racismo institucional, epistemológico y cultural islamófobo imperante.

- La existencia de programas como el Protocolo de prevención, detección e intervención de procesos de radicalización islamista (Proderai), una medida impulsada por la Generalitat de Catalunya. Actualmente los Mossos d'esquadra imparten formación para esa detección en los centros educativos catalanes. Dicho protocolo criminaliza, estigmatiza y señala a los y las jóvenes musulmanas como potenciales terroristas.
- La criminalización y persecución de los musulmanes a través de lo que se ha vendido como ley de seguridad ciudadana o antijihadista
- La ley de extranjería y sus consecuencias: CIEs, deportaciones...
- La dimensión social y cotidiana del racismo antimoro, con sus múltiples formas de violencia
- La inferiorización de nuestras experiencias y saberes



- La usurpación de nuestras voces por parte de activistas, feministas y académicas. Incluso, el robo de nuestros trabajos y discursos.
- Las representaciones, imaginarios y estereotipos racistas.
- La explotación laboral, el trabajo en la economía sumergida en sectores racializados, el mercado laboral dual, los obstáculos para ocupar determinados cargos...
- Colonización de nuestras espiritualidades a partir de múltiples estrategias: laicismo beligerante, imposición de lecturas modernas/europeas...

Sin embargo, cuestionar la forma en que se ha entendido la islamofobia en nuestro contexto no nos debe llevar a caer en que la islamofobia no existe, como defiende la derecha islamófoba, ni a construir un discurso fácilmente digerible por la izquierda laicista. Para cierta izquierda, también para algunas feministas, es más fácil incorporar un discurso que hable del racismo que sufre una comunidad porque no pone, según entienden ellos el racismo, en tela de juicio la islamofobia de sus discursos laicos o laicista. El racismo antimoro en esos espacios políticos pasa por, entre otras cosas, ese laicismo/ateísmo beligerante que destruye nuestra espiritualidad islámica a través de sus proyectos secularizados.

Algunos discursos que se han usado para la lucha contra la islamofobia a menudo han servido para seguir perpetuándola. Si entendemos como hemos explicado que la islamofobia es una forma de racismo, no nos sirve ningún discurso que no ponga la cuestión racial en el centro.

Volveré más adelante a lo que comporta adoptar esta definición de islamofobia para nuestros activismos como mujeres musulmanas. Pero antes quisiera tratar la cuestión de los feminismos desde una perspectiva decolonial, empezaré por cuales creo que están siendo hasta ahora los aportes más significativos ■

FEMINISMOS. PERSPECTIVA DECOLONIAL

Para empezar a pensar en esas perspectivas decoloniales sobre las luchas de emancipación de las mujeres nos tenemos que parar, obligatoriamente en los feminismos decoloniales surgidos de Abya Yala. Yuderkys Espinosa los explicaba como aquellos que “elaboran una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado.” YuderkysEspinosa (2013:2). Así, son deudores y recogen las tradiciones de los feminismos negros y de las mujeres de color o del tercer mundo: indígenas, chicanas, musulmanas... para llevar sus propuestas a un siguiente nivel, de contestación y crítica de la modernidad occidental y el patrón de poder moderno/colonial.

El punto de partida para pensar la cuestión de la colonialidad y el género radica en que el género fue impuesto en sociedades y culturas donde existían otras formas de nombrarse, definirse y organizarse socialmente. Tal como explica María Lugones (latinoamericana), Oyeronke Oyewumi (nigeriana) o Paula Allen (feminista indígena de EEUU) el género es parte del aparato colonial que sigue vigente y desde el cual se pretende la liberación y emancipación de las mujeres del mundo, cual programa civilizatorio que ha ido de la mano

del desarrollo, de la democracia y de los derechos humanos (Santa Cruz, 2017).

Este programa emancipatorio/civilizatorio está basado en la teoría de la opresión basada en la idea de diferencia sexual (como ficción reguladora y productora de materialidad). La crítica de las feministas decoloniales nos informa que ese sistema de género nunca trabaja de forma separada y está irremediabilmente co-constituido dentro de la matriz de poder que es moderna colonial y, por tanto, racista y capitalista. Desde esta óptica, y volviendo al tema de las jornadas, debemos señalar los límites de los discursos sobre “la islamofobia de género”.

Dicha construcción cae, consciente o inconscientemente, en el mantra feminista colonial de la “centralidad del género” y nos obliga (recordemos el concepto de cárcel de Sirin Adlbi) a las moras a pensarnos exclusivamente desde el género y a articular nuestras luchas desde el sujeto político “mujeres”. Por otro lado, es una de las prácticas coloniales más habituales de los feminismos blancos que invisibiliza el racismo.

En el caso particular de los discursos en torno a la islamofobia de género esta cuestión se complica. Puede que al menos en un primer momento nos parezca que la opresión específica que la categoría “género” señala cuando hablamos de islamofobia pretenda defender los intereses y derechos de las mujeres musulmanas, sin embargo, en el



fondo estos discursos a menudo no están creados a partir de la empatía política y ética, sino que lo están con la intención de servir a los intereses simbólicos del feminismo blanco.

El aparente interés por las mujeres y las cuestiones que se pretenden presentar como "verdaderas preocupaciones de las mujeres musulmanas" son una instrumentalización de las propias mujeres que sirve para seguir ejerciendo violencia contra las comunidades. Este interés tiene sus raíces en el patrón de poder de la colonialidad que tiene su inicio en 1492. Tiene que ver con el imaginario colonial sobre el hombre moro, más machista, violento e irracional que el occidental. Este imaginario en el que el moro es presentado como enemigo natural de las mujeres musulmanas es reforzado a través de algunos discursos contra la islamofobia de género. Entonces, la frase: "tengo dos enemigos, la islamofobia occidental y el patriarcado musulmán" sirve a menudo a intereses del racismo antimoro. Más allá de cómo presenten las musulmanas sus opresiones, queremos poner el foco en cómo muchas veces se las obliga a hablar del "patriarcado indígena" como condición para hablar de islamofobia y racismo.

Además, se trata de una vieja estrategia colonial que nos ha pensado sumisas y víctimas de "nuestros patriarcados indígenas" de los cuales nos teníamos que liberar con la ayuda de la empresa colonial, formada para este caso por la alianza del feminismo y el patriarcado.

La centralidad del género nos lleva a minimizar el eje racial, como mucho nos permite incluirlo al mismo nivel que otros ejes en un intento burdo de blanquear la interseccionalidad. Cuestión que ya ha sido analizada y denunciada por las activistas afrofeministas. Además, excluye a los hombres racializados, toda la violencia policial que reciben los hombres moros, jóvenes y adultos, se olvida. Las múltiples identificaciones de perfil racial que viven en estaciones, aeropuertos y en cualquier parte del espacio público, se marginan y normalizan. Recordemos en todo momento la definición de islamofobia que hemos hecho al principio.

Houria Bouteldja, nos alerta que la lucha contra el sexismo en Francia puede tener efectos perversos y contribuir a reforzar la dominación masculina blanca sobre los hombres no blancos, racializados. Bouteldja afirma que el patriarcado racista blanco hace mucho que entendió que le sería beneficioso combatir el patriarcado de los hombres de color y añade que las mujeres migrantes, racializadas indígenas- como se denominan los sujetos coloniales en Francia - están supeditadas a dos patriarcados: el blanco y el de color ■

MODERNIDAD. NARRATIVAS DE LIBERACIÓN

Esta crítica a la dimensión discursiva de la "islamofobia de género" se tiene que acompañar de una explicación de las implicaciones en la práctica política. Ahí debemos analizar las narrativas de liberación, las formas de emancipación y su utilidad para las mujeres de color. Estos discursos nos proponen el feminismo como narrativa de emancipación. A menudo se acompañan del antirracismo como adjetivo, como mero aditivo para "completar" la lucha feminista, para incluir a esas "otras mujeres", nosotras.

Las narrativas de liberación femenina propias del feminismo en sus variadas presentaciones históricas e ideológicas se inscriben dentro de la modernidad o proyecto civilizatorio occidental. Dichas narrativas están pensadas para un sujeto que es oprimido, pero al que no se le niega la condición de humano, que se sitúa en la zona del ser. Eso es la mujer blanca.

Para entender esto debemos tener presente el orden racial surgido de la colonialidad/modernidad que divide la humanidad en zona del ser (los hiper humanizados) y zona del no ser (los deshumanizados). Ramón Grosfoguel, recogiendo, el legado del pensamiento caribeño fanoniano presenta un esquema de esta cuestión que puede resultarnos muy útil.

En esa construcción, los deshumanizados (los subhumanos y los no-humanos) son aquellos que pertenecen a las comunidades que históricamente han sufrido los procesos de genocidio y epistemicidio sobre los que se construye la modernidad.

Los hiper humanizados son aquellos que pertenecen a las comunidades que pusieron en marcha los relatos y las prácticas mencionadas, ocupando el lugar del único modelo de humanidad posible y ostentando privilegios civilizatorios históricos.

En la zona del ser hay opresión de clase, de género, hay discriminación confesional, pero se sigue estando en la zona del ser. En la zona del no ser, existen todas las opresiones mencionadas, pero agravadas por la opresión racial. Como hemos dicho, las formas de lucha que en la zona del ser pueden resultar eficaces, no lo son en la zona del no ser.

No solo, estas narrativas de liberación no serían eficaces en la zona del no ser sino que a menudo se usan como parte de la violencia colonial/imperial. El feminismo, como otras narrativas de liberación propias de la modernidad, surge para la liberación de un sujeto que es oprimido en la zona del ser.

Como hemos visto, estas narrativas se pueden aliar con las narrativas hegemónicas (las del patriarcado blanco según Bouteldja) dentro de la zona del ser para ejercer violencia sobre la zona del no ser contra las comunidades racializadas con el falso fin de liberar a sus mujeres. Cuando el feminismo se presenta como única narrativa posible de liberación para las mujeres musulmanas está invisibilizando la existencia de ese orden y de estos proyectos.



Además, en la zona del ser, se tiende a considerar como centro la lucha por las libertades individuales. Digo libertades individuales para diferenciarlas de la liberación comunitaria. Bajo esta óptica no podemos entender una lucha antirracista que tiene como fin la liberación de las comunidades. Por eso, nosotras apostamos por un posicionamiento antirracista que incorpora toda la comunidad mora, sin que eso implique negar que haya que descolonizar también esas masculinidades fuertemente atravesadas por la violencia colonial.

Por eso se entiende más que en ciertos espacios entren tan bien cuestiones que tienen que ver con el cuerpo de las mujeres. Por eso, se nos pide que pensemos de qué manera enfrentamos o resistimos a las opresiones que se infringen sobre nuestros cuerpos. Cuando para nuestro caso habría que responder a cómo resistimos a las violencias que se infringen sobre nuestras comunidades, las que tienen que ver exclusivamente con los cuerpos de las mujeres también.

No quisiera terminar este punto sin antes alertar de que el discurso feminista colonial no es una cuestión de identidades sino de ideología y a menudo lo vemos reproducido por mujeres racializadas. Reproducir los discursos del poder colonial puede parecer interesante puesto que se consiguen ciertos privilegios.

Esta imagen es también instrumentalizada. Tampoco es casualidad que determinados

medios islamóforos y racistas abran sus puertas a estas experiencias porque de hecho ellas dicen lo que ellos querían decir, pero, no pueden porque sería racista. Es la estrategia definitiva: buscas a alguien del seno de la comunidad a la que quieras atacar para que diga lo que necesitas decir. Con esto no quiero desagenciar a esas personas, ni quitarles responsabilidad, pero sí debemos tener una visión amplia de estas actitudes.

Pensar la posibilidad de una emancipación femenina decolonial desde las mujeres musulmanas o una propuesta de emancipación femenina con una perspectiva decolonial para las mujeres musulmanas tiene que partir de nuestras activistas y pensadoras decoloniales: Houria Bouteldja, SirinAdlbi...

En nuestro contexto no se ha querido entender de qué hablamos realmente cuando hablamos de perspectiva decolonial. Podríamos decir que se ha convertido en una moda tanto en la academia como en los activismos. Podemos ver cómo se añade la palabra decolonial a todo. Incluso a propuestas racistas y coloniales.

Lo que se plantea desde la perspectiva decolonial es precisamente romper con esas narrativas. Eso nos lleva a replantearnos las herramientas de lucha y las del feminismo nos son proyectos de emancipación de las mujeres en el mal llamado mundo musulmán, del que conocemos muy poco. Debemos recuperar esas genealogías de lucha femenina que muchas veces es también lucha anticolonial, insuficientes, diría que contraproducentes en muchos casos ■

BIBLIOGRAFÍA

ADLBI SIBAI, Sirin (2016): La cárcel del feminismo. Hacia pensamiento islámico decolonial. Ediciones Akal Madrid.

BOUTELDJA, Houria (2012): Pierre, Djemila, Dominique... y Mohamed
<http://indigenes-republique.fr/>

ESPINOSA, Yuderkys

- (2013): Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. El Cotidiano, núm. 184, marzo-abril, 2014, pp. 7-12 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México.
- (2009): Etnocentrismo y colonialidad en los Feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. Revista Venezolana de Estudios de la mujer. Julio/diciembre 2009. Vol. 14. Núm 33, pp. 37-54.

GROSFOGUEL, Ramón and 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: Vol. 5: Iss. 1, Article 2.

SANTA CRUZ, Úrsula (2017): Violencias contra las mujeres inmigrantes. Evidenciando la matriz de poder colonial. Disponible en : <http://www.intervencionesdecoloniales.org/2017/08/violencias-contras-las-mujeres-inmigrantes-evidenciando-la-matriz-de-poder-colonial/>

ISLAMOFOBIA QUEERIZADA E ISLAM QUEER EN TIEMPOS DE HOMONACIONALISMO

Daniel Ahmed. Universidad Autónoma de Madrid

La difusión a principios de septiembre de 2017 de un comunicado en el que varias entidades —algunas asociaciones LGBTIQ+ entre ellas— mostraban su apoyo a la denegación de asilo a dos personas saharauis por proferir insultos homófobos al traductor de árabe encargado de asistirlos en el proceso, no ha hecho más que confirmar la emergencia en el Estado español de un tipo específico de islamofobia —denominada aquí como *islamofobia queerizada*— que, amparada en la retórica de los derechos humanos universales, se está nutriendo de la instrumentalización de discursos seculares, feministas y pro derechos LGBTIQ+ con fines xenófobos y racistas.

Este fenómeno se encuadra dentro de lo que la académica estadounidense Jasbir Puar definió hace exactamente una década bajo el nombre de *homonacionalismo* (Puar, 2007), haciendo referencia al proceso de intersección entre tres manifestaciones que se relacionan entre sí: el excepcionalismo sexual —esto es, la consideración de lo LGBTIQ+ como universal y adalid de la modernidad occidental (Göle, 2007)—, la homonormatividad y la supremacía blanca. Dicha intersección se materializa a través de la producción transnacional de dos sujetos antagónicos: los "sujetos ciudadanos *queer*" y las "corporalidades terroristas musulmanas", tal y como los define la propia Puar.

Los primeros, obtienen su condición de ciudadanía a expensas de su despolitización y su participación en la criminalización de las minorías raciales, étnicas, culturales y sexuales que no encajan en los parámetros de los valores de la sociedad capitalista neoliberal. Los segundos son, en oposición, sujetos irracionales, fundamentalistas y LGBTIQ+fóbicos. Esta lógica dicotómica no sólo promueve una suerte de superioridad identitaria nacional respecto a las corporalidades musulmanas, percibidas y representadas como ignorantes, intolerantes, e incívicas, sino que, al mismo tiempo, las reduce inexorablemente a un par de ejes: *musulmanidad* y heterosexualidad.

El *homonacionalismo* se apoya en la creencia extendida de que la LGBTIQ+fobia está más arraigada en las personas religiosas y/o racializadas —en especial en las personas musulmanas o entendidas como tal— que el racismo en los sujetos ciudadanos *queer*. El islam es visto como una ideología anacrónica, opuesta e incompatible a la vivencia de la diversidad sexo-genérica. Dicha presunción no sólo ignora la transversalidad de la LGBTIQ+fobia a otras tradiciones y culturas, sino que invisibiliza la existencia ininterrumpida de identidades islámicas *queer*, al tiempo que ignora la introducción de la criminalización de la homosexualidad en los territorios históricos del islam a manos de la colonización en el s. XIX.



El desarrollo de los movimientos de liberación LGBT, primero en EE. UU. y luego en Europa, en la década de los 70, supondrá el inicio de un fenómeno de *homosexualización* (Murray y Roscoe, 1997) u *homocolonialismo* (Rahman, 2014) que tendrá como consecuencia principal la esencialización y homogenización de la diversidad sexual y de género en relación al islam —una *tradición* (Asad, 1986) que abarca más de 1700 millones de personas— mediante la exportación de las categorías LGBTIQ+, reduciendo considerablemente un abanico de orientaciones, prácticas, expresiones e identidades sexo-genéricas no necesariamente equivalentes o extrapolables al contexto de donde proceden dichas categorías.

La aparición de activistas pertenecientes al colectivo LGBTIQ+ musulmán en las tres últimas décadas ha dejado patente la emergencia de un fenómeno transnacional de *queerización* del islam, denominado aquí como *islam queer*, que ha venido a desafiar el discurso hegemónico sobre la diversidad sexual y de género e islam al que hemos venido aludiendo, constituyéndose como una alternativa de resistencia al secularismo neoliberal queer. Desde su nacimiento en la década de los 90, el número de organizaciones, grupos y asociaciones pertenecientes al islam queer no ha parado de crecer⁴ evidenciando la emergencia de una verdadera comunidad global *queer* musulmana.

El *islam queer* no es sólo un ejercicio de reinterpretación crítica de las fuentes clásicas del islam desarrollado por personas LGBTIQ+ musulmanas con el objetivo de promover una visión inclusiva de la fe musulmana compatible con la diversidad sexo-genérica. El *islam queer* es, fundamentalmente, un movimiento de resistencia en torno a los discursos y políticas propios del *homonacionalismo*. Asimismo, su mera existencia permite evidenciar y poner en tela de juicio toda una serie de cuestiones vinculadas a la modernidad occidental neoliberal —y no exclusivas de su relación con el islam— tales como el racismo estructural, el secularismo beligerante, la libertad de expresión, la vulneración de los derechos de las minorías étnicas, sexo-genéricas y religiosas, y la normatividad sexo-genérico-afectiva ■

⁴ Para consultar un listado de organizaciones, véase: <http://www.mpvusa.org/lgbtqi-resources/>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Asad, T. (1986). The Idea of Anthropology of Islam, Center for Contemporary Arab Studies Occasional Papers Series. Washington: Georgetown University Press.

Göle, N. (2007). Interpenetraciones. El islam y Europa. Barcelona: Bellaterra.

Puar, J. (2007). Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Time. EE.UU: Duke University Press.

Murray, S. y Roscoe, W. (1997). Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature. New York: New York University Press.

Rahman, M. (2014) Homosexualities, Muslim Cultures and Modernity. UK: Palgrave Macmillan.

¿MINORITY REPORT? EL PRODERAI COMO ARTEFACTO DE PREVENCIÓN DEL PRE-CRIMEN⁵

Jordi Moreras. Departamento de
Antropología-Universitat Rovira i Virgili –
Tarragona

Witwer: "Como todos sabemos, el castigo nunca fue muy disuasivo, y apenas podía brindar consuelo a una víctima ya muerta"

Anderton: "¿Habrá Usted considerado los problemas legales que entraña la metodología pre-crime? Estamos deteniendo a personas que no han infringido ninguna ley"

Witwer: "Pero que seguramente lo harán. Felizmente no lo hacen, porque los detenemos antes de que puedan cometer un acto de violencia. Así pues, la comisión de un crimen es en sí metafísica absoluta. Afirmamos que son culpables, y ellos, al contrario, afirman eternamente que son inocentes. Y, en cierto sentido, sí, son inocentes".

Philip K. Dick, Minority Report (1956)

En la creciente distopia que nos domina, hemos asumido rápidamente nuestra condición de potenciales víctimas de unas amenazas anunciadas por las instituciones sociales que nos ordenan.

⁵ Agradezco a Dolors Comas d'Argemir, Silvia Carrasco y Marta Minguella los comentarios que hicieron al primer borrador de este texto.

Nos dicen que tales amenazas "están ahí", que debemos confiar en quienes "nos protegen", y que podemos contribuir a nuestra protección alentando nuestra desconfianza respecto a determinados "rostros extraños". Aceptando nuestra condición de sociedad defensiva (Monroy, 2003), dominados por pánicos morales desde los que pensamos nuestras relaciones con propios y ajenos, aceptamos cualquier medida necesaria que pueda generarnos una sensación de protección. No somos ni siquiera dueños de nuestros miedos, porque son otros los que nos definen la forma de lo que nos amenaza, y al mismo tiempo son ellos los que nos reconfortan con medidas de protección que, curiosamente, siempre reposan sobre los pilares coercitivos del derecho y los cuerpos de seguridad.

El "terrorismo yihadista" se ha convertido en el paradigma que suscita uno de esos pánicos morales que actualmente nos atrapan, y cuyas consecuencias no sólo se contemplan en términos de geoestrategia y pugna por el control de recursos naturales en otras partes del mundo, sino también respecto a aquellos tiempos y espacios ordinarios que ordenan nuestros contextos cercanos. Todos somos potenciales objetivos de una amenaza que actúa en nuestras ciudades, porque –se nos dice– los que provocan estas acciones viven entre nosotros. Nos aterroriza pensar en el llamado "terrorismo nativo" (*home-grown terrorism*),

en las "células durmientes" (*sleep cells*) o en los llamados "lobos solitarios" (*lone wolfs*), todo un vocabulario de la tragedia inminente que entre todos hemos adoptado. Y de poco sirve que se nos diga que los terroristas siempre representan una ínfima minoría. Vale la pena reflexionar sobre lo que nos dice el antropólogo Scott Attran: "raramente en la historia del conflicto humano, tan poca gente con tan pocos medios y capacidades, han aterrorizado a tanta gente" ().⁶

La "dada por supuesta" radicalización de musulmanes que viven en Europa sirve como nexo de unión entre lo que sucede a miles de kilómetros y en nuestros barrios. Así se nos dice, y nadie parece dudar de ello, ante un estado de opinión en el que cualquier atisbo de reflexión crítica es considerado como una concesión al terror o prueba de un relativismo impertinente. Estamos atrapados en una lógica maniquea, de la que hemos de despertar antes de que sea demasiado tarde. Así lo argumentaba el filósofo moral Richard J. Bernstein (2006: 28-29) después de los atentados de 11-S: el "*abuso del mal* [...], en lugar de invitarnos a cuestionar y a pensar, el discurso del mal es utilizado para reprimir el *pensamiento*. Esto es muy peligroso en un mundo complejo y poco seguro." En este contexto, la formulación de "matices y la sutileza son (erróneamente) considerados un signo de duda, debilidad e indecisión" frente al mal ■

⁶ www.foreignpolicy.com/articles/2010/11/05/keystone_al_kaeda (consultado 12-10-2012).

Yo no encuentro matices al uso indiscriminado de la violencia, sea cual sea la lógica que la legitima. Y creo que es necesario que pongamos en cuestión todos aquellos argumentos que formulan la tendencia a la radicalización como *esencia* propia de un colectivo o de una doctrina religiosa. Una interpretación que, respecto al islam y a los musulmanes, se remonta a tiempos de las Cruzadas, y que hoy en día siguen nutriendo las lecturas apocalípticas de civilizaciones en oposición permanente. Es significativo anotar que en las historias occidentales del islam, el concepto de *yihad* adquiere una centralidad que no tiene parangón en el pensamiento clásico musulmán (Asad, 2008: 28), y que sólo es comparable a la preeminencia que sí se encuentra presente en la literatura radical islámica (Kepel-Milelli, 2005). Que lecturas tangencialmente opuestas entre sí, compartan parecida simplificación en el significado de una noción tan compleja como *yihad*, reducida a un principio esencial del comportamiento de todo "buen musulmán", es la prueba del calado ideológico fuerte que se halla presente en unas y otras interpretaciones.

Así pues, víctimas de nuestro imaginario cultural que insiste sobre la figura de nuestros "enemigos seculares", es relativamente fácil asumir que vivimos atrapados entre sospechas y amenazas que crean un contexto muy favorable para la recepción y aceptación de medidas que pongan en riesgo nuestro marco de derechos civiles. Asumimos el riesgo de que estos derechos se vean afectados porque no somos capaces de aceptar el riesgo de la amenaza, y

porque acabamos creyendo que ello es necesario para prevenir males mayores. Es una hábil estrategia del poder para explotar todos nuestros miedos, y aprovechar esta situación para seguir recortando el margen de nuestras libertades. Y esto no es un argumento retórico: en febrero de 2015 organizamos en mi universidad un debate con el título de "Amenazas (in)ciertas: libertades civiles, islamofobia y exclusión social", con motivo del atentado contra la redacción del semanario satírico Charlie Hebdo en París. No sólo estuvimos hablando del impacto de ese atentado sobre el incremento de la islamofobia, sino también sobre las argucias estatales para hacer más estrecho el ejercicio de los derechos civiles. Lo cierto es que aprovechando esta situación y bajo el argumento de la amenaza terrorista, los gobiernos europeos se apresuraron a aprobar nuevas disposiciones administrativas y legales con el objeto de incrementar las medidas de control sobre la ciudadanía que residen en la Unión Europea. Desde entonces en Francia se vive un estado de excepción que fue derogado el 30 de octubre de 2017, tras aprobar una nueva ley antiterrorista en la que se incorporaban algunas medidas que antes eran excepcionales. En la entrada de parvularios y escuelas infantiles francesas, se pueden encontrar carteles que indican cómo reaccionar en caso de atentado terrorista. En España, la reforma de la ley de seguridad ciudadana del gobierno del Partido Popular recibió un inesperado impulso, incluyendo nuevas propuestas en materia de lucha antiterrorista con el apoyo del Partido Socialista Obrero de España y de Ciudadanos. Diferentes gobiernos europeos



incluso han llegado a plantear la opción de retirar la nacionalidad a aquellos que hubieran participado en acciones terroristas, lo que supone forzar aún más el límite de las garantías legales reconocidas por el marco constitucional de cada país (Choudhury, 2017)

En las situaciones postraumáticas generadas tras cualquiera de los atentados terroristas vividos en Europa en los últimos tres años, y finalizando con los sucedidos en Barcelona y Cambrils en agosto de 2017, muchos no dudarían en convencerse de la veracidad de un prejuicio si con ello se pudiera atribuir la culpabilidad de la amenaza. El argumento que se asume es sencillo y terriblemente efectivo para consolidar aún más la estigmatización existente: si los que cometen esos atentados se autodenominan musulmanes, y los justifican en nombre del islam, ¿por qué debemos esforzarnos por distinguir entre buenos y malos musulmanes?

Es en este contexto que deben de ser interpretadas las iniciativas que son planteadas por los gobiernos europeos en relación a la prevención de la llamada radicalización, cuya identificación e intervención se ha convertido en asunto prioritario para las autoridades europeas. Prevenir la posible radicalización de las comunidades musulmanas en Europa (especialmente de los jóvenes musulmanes) se ha convertido en la base de muchas agencias estatales de seguridad e inteligencia, que se han conjurado para desplazar la dimensión securitaria hacia otros sectores de lo social, implicando activamente a otros actores e instituciones para que colaboren en esta tarea preventiva.

Sin ser la única llevada a cabo a Europa, la estrategia PREVENT desarrollada por el gobierno británico desde 2011 para evitar la radicalización violenta que derive en terrorismo, es la que ha recibido una mayor atención dado que centraba el trabajo preventivo en los centros educativos. Desde la perspectiva del impacto de las medidas contra-terroristas sobre las comunidades musulmanas en el Reino Unido (Choudhury-Fenwick, 2011), las diferentes aproximaciones críticas a esta estrategia plantean el enfoque estigmatizador y contraproducente de la misma (Birt, 2015, 2016; Bolloten, 2015; Mythen-Walklate-Peatfield, 2017; Sukarieh-Tannock, 2015). Bolloten pone en evidencia la obsesión que se percibe en los documentos que proponen el desarrollo de esta estrategia para identificar cualquier atisbo de "conducta extremista", que en muchas ocasiones se acaba confundiendo con prácticas o expresiones que no se ajustan a lo que es denominado de manera difusa como "valores británicos". PREVENT parte de una "categorización racial y religiosa sin límites", mediante la cual poder identificar determinados comportamientos adolescentes como "indicadores de estar encaminándose hacia el extremismo violento". En este sentido, esta estrategia propone la "identificación de amenazas en un espacio de pre-crimen". He aquí que se explica el porqué he querido iniciar este texto con la inquietante cita de Philip K. Dick, y por qué deseo seguir aplicando esta metáfora del "pre-crimen" en el análisis de la estrategia del PRODERAI (Protocolo de Detección de la Radicalización Islamista) que está siendo aplicada en Cataluña desde 2015 ■

PRONÓSTICOS Y PREDICCIONES

La prevención forma parte de la mitología de la seguridad: no se puede prevenir definitivamente lo que no puede garantizarse totalmente. Pero bien es sabido que el ejercicio de la política tiene que ver más con lo posible que con lo real. Es decir, ningún gestor de la *res publica* aceptará su incapacidad para poder interpretar cualquier dimensión de lo social que esté a su cargo, puesto que de esta manera estaría reconociendo explícitamente su debilidad como autoridad. Todo puede ser explicado siempre que se relacione con lo que ya es sabido. Pongo un ejemplo: los estudios sobre terrorismo, quizás uno de los terrenos de estudio sobre los que más se ha escrito y menos investigado (Jackson, 2011; Zulaika, 2010), se han dirimido durante décadas intentando teorizar sobre las causas que explican el recurso a la violencia terrorista. Desde los atentados de Londres de 2005 y la emergencia del denominado "*home-grown terrorism*", la atención se ha derivado hacia el estudio de la radicalización como un proceso que lleva a determinados individuos a la militancia violenta. El estudio de la radicalización, "todo aquello que sucede antes de que estalle la bomba", según la irónica expresión utilizada por Mark Sedgwick (2010: 479), se ha convertido en el objeto preferente de muchas investigaciones sociales financiadas por capitales públicos y privados, que partían de la promesa de que sería posible elaborar estrategias preventivas. Así, el estudio de la radicalización implícitamente abría el camino a las propuestas de

desradicalización, un proceder que contiene más defectos que virtudes (Moreras, 2015a). Para Arun Kundnani (2012) y Jonathan Githens-Mazer (2012) el discurso sobre la radicalización contiene una promesa predictiva, pero que al mismo tiempo pierde su capacidad explicativa de este fenómeno complejo, al convertirse en un argumento retórico que mezcla entre sí fenómenos tan distintos como el extremismo, el fundamentalismo y el terrorismo.

Si la radicalización se entiende como un proceso ascendente, parece plausible aislar unos indicadores que permitan establecer la evolución de este proceso. Y es aquí donde opera al mismo tiempo una predicción y un pronóstico que es compartido al unísono por PREVENT y PRODERAI: la radicalización es el efecto de la influencia de una ideología religiosa sobre unos individuos que se encuentran en una situación de debilidad psicológica, debido a su identidad fracturada. Así, los jóvenes musulmanes se convierten explícitamente en sujetos que se encuentran expuestos, y a los que hay que proteger preventivamente.



Cuando en noviembre de 2015, tras el segundo atentado en París contra la Sala Bataclan y el Stade de France, el gobierno de la Generalitat de Catalunya –a través de su consejero de Interior- anunció el desarrollo de un plan de detección de los procesos de radicalización islamista en los centros escolares de primaria y secundaria, diseñado entre el Departamento de Educación y el Cuerpo de Mossos d'Esquadra, sugerí lo inoportuno de esta decisión por lo que supondría de incremento de la estigmatización del alumnado de tradición musulmana (Moreras, 2015b). Afortunadamente, no fui el único que expresó públicamente sus reparos ante este protocolo: López Bargados (2017); Douhaibi (2017); Minguella (2017); Carrasco-Pàmies (2017). Tras los atentados en Barcelona y Cambrils, se volvió a presentar este protocolo de detección como instrumento de orientación para los centros educativos. La novedad es que si bien en 2015 se había seleccionado un conjunto de centros (algunos de aquellos que son denominados eufemísticamente como de “alta complejidad”), y la formación la recibían las y los directores, a partir del inicio del curso actual se propone ampliar la formación también a profesoras y profesores.

En la actualidad el Departamento de Educación de la Generalitat de Catalunya tiene activados un total de veinte protocolos educativos, en los ámbitos de salud, de proyectos educativos, y de mejora de la convivencia. Es en este apartado que se emplaza el PRODERAI. Dicho protocolo (cuyo nombre oficial es “Protocolo de Prevención, Detección e Intervención de Procesos de Radicalización en los Centros Educativos” puede consultarse en internet ⁽⁷⁾). Se trata de un documento de 81 páginas que se haya incompleto, porque a pesar de que en el texto se citan hasta un total de cuatro anexos, ninguno de ellos se incorpora en la versión de este protocolo que se ofrece en la web del Departamento de Educación. El documento se inicia con un gráfico en el que se indican las pautas de funcionamiento del protocolo. Destaca la referencia a otro protocolo desarrollado por el Departamento de Educación sobre prevención de situaciones de odio y discriminación, a pesar de que no interviene para nada en el protocolo sobre radicalización. En el ámbito de prevención y detección se sugiere una propuesta pedagógica ante un atentado, que no parece tampoco tener un claro encaje en el protocolo principal.

⁷ <http://educacio.gencat.cat/documents/PC/ProjectesEducatius/PRODERAI-CE.pdf>



A continuación, en los ámbitos de valoración e intervención, se define un flujo de información que se inicia en la dirección del centro, que tiene "conocimiento o sospecha de radicalización o pertenencia a un grupo radical de un alumno por parte de cualquier miembro de la comunidad educativa", y que comunica esta información a unas juntas de evaluación y seguimiento constituidas por representantes del Departamento de Educación y el Cuerpo de Mossos d'Esquadra. El flujo continua en dos direcciones: una dirigida a comunicar a la Fiscalía la presunta infracción que pudiera observarse, y otra en forma de intervención educativa, en el que se hace referencia a las medidas educativas a adoptar, o bien a los circuitos de posible derivación (en los que aparecen otros ámbitos relacionados con la asistencia social, con la salud mental e, incluso, con la tutela de menores).

Un buen conocedor de la elaboración de protocolos educativos en Cataluña me confirmó que una vez estudiado el protocolo de radicalización en las escuelas, se podría afirmar que el documento que se encuentra disponible para la consulta tiene la factura de un trabajo hecho por técnicos del Departamento de Educación, que hicieron una recopilación de los programas y estrategias

didácticas que ya habían sido desarrolladas años atrás desde una perspectiva de educación intercultural, y con ejemplos que ya han sido aplicados sobre el terreno. No puede hablarse de una propuesta de innovación educativa de cara a poder abordar la cuestión de los posicionamientos ideológicos por parte del alumnado. La parte sustantiva de este protocolo incompleto, aquella que hace referencia a los llamados "factores de riesgo de procesos de radicalización islamista", presumiblemente fue elaborada por parte de técnicos del Departamento de Interior, sin que se pueda consultar esa parte del documento que no se ha hecho público. Algunos medios de comunicación y sindicatos educativos han solicitado al Departamento de Educación una copia de esta enumeración de "factores de riesgo", pero hasta el momento sólo han recibido el silencio de los responsables educativos.

No obstante, es posible localizar en internet algunos apuntes tomados por algunos de los profesores que participaron en estas formaciones, por lo que nos podemos hacer una idea del tipo de indicadores que han sido elaborados para detectar los comportamientos radicales por parte del alumnado (⁸ ■

⁸ Esta información se ha localizado a través del enlace: <https://prezi.com/1k6ugrat9svt/proderai/>

DETECCIÓN:

- A** La radicalización puede afectar a cualquier persona y perfil psicológico y social
- B** Se observan cambios bruscos:
 - Poca socialización con el grupo clase
 - Redacciones con contenidos que provocan alerta
 - Ruptura de vínculos afectivos con la familia
 - Ruptura con el entorno social
 - Eliminación de la identidad individual a favor de la colectiva
 - Eliminación del uso de la razón a favor del mimetismo
 - Necesidad de realizar una acción
- C** Vestimenta
 - Cambios bruscos en la vestimenta
 - Elementos paramilitares
- D** Radicalización y rechazo manifiesto
 - Sólo comer *halal*
 - Rechazar música occidental
 - No ver televisión occidental
 - No acudir a bares o discotecas
 - Retirar imágenes y retratos
- E** Entorno visual:
 - Mirar páginas web de inspiración salafista
 - Cambios de identidad
 - Expulsión de amistades en redes sociales
 - Consumo de videojuegos violentos
- F** Discursos y argumentaciones:
 - Contra musulmanes no radicales
 - Contra Occidente, el gobierno de Marruecos o Israel
- G** Comportamiento de padres con respecto a los hijos:
 - No participación en actividades extraescolares
 - Uso de ropa amplia
 - Matrimonios concertados
 - Llevarlos a su país de origen para que se formen
 - Violencia doméstica



Una simple revisión de los supuestos sobre los que se apuntalan estos indicadores, nos serviría para darnos cuenta de la falta de rigor con que han sido elaborados. Y esto es sumamente preocupante, porque tales indicadores no sirven para poder establecer una correspondencia directa y objetiva con respecto a las prácticas que son enumeradas, y a los significados que éstas contienen. Si, por definición, el periodo de adolescencia está considerado como el momento en que la persona va forjando su identidad, ¿cómo poder comprender las vacilaciones y cambios que chicos y chicas van teniendo a lo largo de los años que preceden a su posterior madurez? ¿De qué manera las identidades se construyen y modelan mediante las influencias que reciben estos jóvenes del medio social en el que crecen? ¿Hasta qué punto el reforzamiento de una mirada inquisitiva a través de la aplicación de un protocolo como éste, puede tener un efecto negativo y contraproducente respecto a aquello que se quiere evitar? Sabiendo, por otro lado, que la formación que acompaña este protocolo la llevan a cabo miembros de un cuerpo policial ¿de qué manera es interiorizada esta información por parte de las y los profesionales educativos? ¿Sobre qué base empírica –y no simplemente

anecdótica- es posible aportar ejemplos concretos de estos indicadores? Y ya que nos hacemos tantas preguntas, hagámonos un par más: ¿qué eficiencia está teniendo este protocolo? ¿Han podido identificar y prevenir algún caso de radicalización ya iniciada por parte de algún/a joven musulmán/musulmana?

La falta de informaciones más detalladas sobre el contenido de este protocolo, así como su desarrollo y aplicación, impiden que sea posible profundizar más sobre él. La falta de transparencia en su ejecución es muy preocupante, por lo que las sospechas de que esté contribuyendo a reforzar la estigmatización de las y los jóvenes musulmanas/musulmanes no pueden ser despejadas por el momento. Diferentes plataformas de denuncia de la islamofobia han sugerido que detrás de la aplicación de este protocolo se manifiesta una expresión más de racismo institucional, y han reclamado su derogación inmediata.

A pesar de que no podamos seguir hablando de los detalles ocultos de este protocolo, sí es posible preguntarse por el tipo de contexto de recepción que puede haberse encontrado en los centros educativos catalanes ■

(RE)EDUCAR LA MIRADA DESDE LA SOSPECHA

El nuevo curso escolar en Cataluña empezó apenas un mes más tarde de los atentados de Barcelona y Cambrils. La televisión pública catalana cubrió el inicio de curso mostrando los esfuerzos de educadores para poder explicar al alumnado las consecuencias de los mismos. Ello sirvió también para hacer referencia al protocolo de radicalización ya existente, y la promesa por parte de los responsables políticos del Departamento de Educación de mejorar y ampliar la formación de los maestros para detectar estos comportamientos susceptibles de generar algún tipo de alerta. Hasta la fecha nadie conoce el número de casos que han sido investigados, y cuántos de ellos han tenido elementos sólidos y cuántos no. Nada puede decirse en clave de transparencia pública en relación a la eficacia de este protocolo.

Igualmente, poco puede decirse de las reacciones del profesorado ante este protocolo. Un experto en políticas educativas me comentaba que probablemente este protocolo tendría el mismo recorrido de tantos otros que han sido implementados por parte del Departamento de Educación: tras un primer momento de atención, éste sería progresivamente arrinconado bajo el peso del día a día de la tarea educativa y de la burocracia. Otra educadora, activa militante sindical, estaba preocupada ante la recepción de cualquier crítica al PRODERAI después de los atentados, pues entendía la inquietud que experimentaba el colectivo de educadoras/es.

Aquí puede señalarse otro de los efectos no deseados de la aplicación de este protocolo, en el sentido de generar aún más presión sobre educadoras/es, al hacerles responsables de identificar, interpretar y reportar conductas que, a partir de ahora, son tipificadas dentro del ámbito de la radicalización. Quizá el impacto más preocupante de la aplicación de este protocolo es que contribuye de forma muy activa a (re)educar la mirada pedagógica que es propia de la tarea educativa, inoculando la sospecha como principio epistemológico, y redefiniendo el significado, sentido y proyección de expresiones, conductas, comportamientos, hábitos vestimentarios y otros modismos identitarios que puedan expresar un colectivo específico dentro del conjunto del alumnado. Lo que antes podía ser interpretado únicamente en clave de disciplina, ahora parece verse desde el plano de una amenaza latente, lo que era considerado como ejemplo de rebeldía a la autoridad ahora aparece en términos de subversión de la misma, lo que antes era pensado como afinidades selectivas a la hora de elegir a sus amistades ahora se comprende como una voluntad explícita de romper los vínculos con el grupo, lo que antes se calificaba como gamberrada ahora puede ser considerada como conducta punible a reportar a la fiscalía.



Esa inversión de la mirada me parece sumamente conflictiva y preocupante, porque legitima los prejuicios previamente existentes, con los que se reinterpretan las conductas y los actos de ese alumnado al que a partir de ahora se observa de manera diferente.

Además aquí se incorpora un evidente componente moral que legitima la dimensión de control que se sugiere en este protocolo, que entiende como necesario el control y la supervisión de unos alumnos y alumnas sobre los cuales se proyecta una potencial radicalización que hay que evitar por todos los medios. No se está sugiriendo sólo que las/los profesoras/es se conviertan en delatores o confidentes de las conductas de sus alumnas/os (Minguella, 2017), sino también en ejecutores morales de un control de unas conductas y unas acciones que deben ser necesariamente reprimidas.

Las críticas a la aplicación del PRODERAI hacen bien en expresar su preocupación por lo que ello pudiera representar en relación a la estigmatización del alumnado de tradición musulmana. Pero además es preocupante que este protocolo entre en el sensible mundo de la práctica educativa como un elefante en una cacharrería. Ante un sector

que se ha visto especialmente machacado por los recortes presupuestarios impuestos desde 2008 por parte de los responsables educativos catalanes, con profesionales que siguen trabajando en condiciones laborales precarias, con la supresión de una parte significativa de las estrategias educativas diseñadas para el encaje de la diversidad, y manteniendo la tensión de la sociedad respecto a la "responsabilidad de la escuela" para hacer frente a problemáticas que son derivadas desde otros ámbitos sociales, no puede esperarse que la irrupción del PRODERAI venga a proponer alguna alternativa pedagógicamente válida. Para algunos, quizá ésta sea la señal de que la diversidad ha dejado de ser una oportunidad para la práctica educativa, para convertirse en un estorbo. Para otros, entre los que me incluyo, no es más que un recordatorio de la permanente lucha que hay que mantener para que la educación siga siendo un mecanismo de inclusión y no de segregación ■

BIBLIOGRAFÍA

- ASAD, Talal (2008), *Sobre el terrorismo suicida*. Barcelona: Laertes.
- BERNSTEIN, Richard J. (2006), *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires: Katz.
- BIRT, Yahyia (2015), "Safeguarding little Abdul: Prevent, Muslim Schoolchildren and the lack of parental consent". <https://yahyabirt1.wordpress.com/2015/06/04/safeguarding-little-abdul-prevent-muslim-schoolchildren-and-the-lack-of-parental-consent/> (consultado: 25-3-2016).
- BIRT, Yahyia (2016), "Where next for the counter-#Prevent movement?". Medium, 22 de junio de 2016. <https://medium.com/@yahyabirt/where-next-for-the-counter-prevent-movement-487454720a85> (consultado: 27-6-2017).
- BOLLOTEN, Bill (2015), "Education not surveillance", Institute of Race Relations, <http://www.irr.org.uk/news/education-not-surveillance/> (Se puede consultar una versión en catalán en <http://deixadeserunailla.blogspot.com.es/2017/08/educacio-no-vigilancia-sobre-la.html> (consultado: 22-9-2017).
- CARRASCO, Silvia-PÀMIES, Jordi (2017), "Radicalització i escola: així no", *Ara*, 15 de septiembre de 2017.
- CHOUDHURY, Tufyal-FENWICK, Helen (2011), *The impact of counter-terrorism measures on Muslim communities*. Project Report nº 72, Equality and Human Rights Commission, Manchester.
- CHOUDHURY, Tufyal (2017), "The radicalisation of citizenship deprivation", *Critical Social Policy*, vol. 37(2): 225-244.
- DOUHAIBI Ainhoa Nadia (2017), "Protocol contra la radicalització islamista: joventut sota vigilància i sospita", *El Diari de l'Educació*, 5 de mayo de 2017. <http://diarieducacio.cat/protocol-contra-radicalitzacio-islamista-joventut-vigilancia-sospita/> (consultado: 4-10-2017).
- GITHENS-MAZER, Jonathan (2012), "The rhetoric and reality: radicalization and political discourse", *International Political Science Review*, vol. 33(5): 556-567.
- JACKSON, Richard (2007), "Introduction: The Case for a Critical Terrorism Studies". *European Political Science*, vol. 6(3): 225-227.
- KEPEL, Gilles-MILIELLI, Jean-Pierre (eds.)(2005), *Al-Qaida dans le texte*. Paris: Presses Universitaires de France.
- KUNDNANI, Arun (2012), "Radicalisation: the journey of a concept", *Race and Class*, vol. 54(2): 3-25.
- LÓPEZ BARGADOS, Alberto (2017), "La galàxia Proderai: quan la prevenció del terrorisme arriba a les aules", *La Directa*, 27 de marzo de 2017 <https://directa.cat/actualitat/galaxia-proderai-quan-prevencio-del-terrorisme-arriba-aules> (consultado: 4-10-2017).
- MINGUELLA, Marta (2017), "PRODERAI: Es busca professorat confident", CGT Catalunya, 4 de septiembre de 2017 <http://www.cgtcatalunya.cat/spip.php?article12584#.WdTgbMbtUL> (consultado: 4-10-2017).
- MONROY, Michel (2003), *La société défensive*. Paris: Presses Universitaires de la France.
- MORERAS, Jordi (2015a), "Políticas de prevención de la radicalización", *Afkar/Ideas*, nº 45 (primavera 2015): 30-31.
- MORERAS, Jordi (2015b), "No causar daño en las aulas", *El Periódico de Catalunya*, 8 de diciembre de 2015.
- MYTHEN, Gabe-WALKLATE, Sandra-PEATFIELD, Elizabeth-Jane (2017), "Assembling and deconstructing radicalisation in PREVENT: A case of policy-based evidence making?", *Critical Social Policy*, vol. 37(2): 180-201.
- SEDGWICK, Mark (2010), "The concept of radicalization as a source of confusion", *Terrorism and Political Violence*, vol. 22(4):479-494.
- SUKARIEH, Mayssoun-TANNOCK, Stuart (2015), "The deradicalization of education: terror, youth and the assault on learning", *Race and Class*, vol. 57(4): 22-38.
- ZULAIKA, Joseba (2010), "The terror/counterterror edge: when non-terror becomes a terrorism problem and real terror cannot be detected by counterterrorism". *Critical Studies on Terrorism*, vol. 3 (2):247-260.

REFLEXIONES SOBRE BUENAS PRÁCTICAS INSTITUCIONALES: EL PROYECTO EDUCATIVO KIF-KIF

Fátima Tahiri Simouh. Filóloga, investigadora doctoral de la Universidad Autónoma de Madrid y asesora de Fundación al-Fanar.

En los últimos años los conflictos políticos, el terrorismo y las diferentes situaciones bélicas en la zona de Oriente Medio, ha propiciado una creciente espiral de racismo e islamofobia que se ha cebado con fuerza con las comunidades musulmanas de Europa. En estos momentos tan difíciles el activismo, la solidaridad y la actividad de la sociedad civil son más que necesarias. Sin embargo, el compromiso de la sociedad y su trabajo no es suficiente. Las instituciones políticas deben estar a la altura de la ciudadanía mediante la creación y la promoción de proyectos con los que se persiga y combata de forma tajante el racismo y la islamofobia. A esperas de

respuestas y políticas concretas por parte de las autoridades, no debemos de perder de vista proyectos e iniciativas que pueden tener una aportación positiva a nuestra sociedad tendiendo puentes de entendimiento y diálogo. Es el caso del proyecto *"Kif-kif: cómics por la inclusión"* de Fundación al-Fanar.

En el siguiente artículo pretendemos presentar y reflexionar, desde nuestra perspectiva de académica y colaboradora en el proyecto Kif-kif, sobre la identidad y la metodología de trabajo del proyecto ■

“KIF-KIF: CÓMICS POR LA INCLUSIÓN”

Entre enero y abril del 2016 se crea el cómic “Las afueras” en el instituto María Aurelia Capmany de Cornellá de Llobregat como resultado de un serie de talleres de sensibilización contra la islamofobia. Talleres que previamente fueron planificados por un grupo de especialistas e investigadores en unas jornadas de reflexión sobre la islamofobia organizadas por Fundación al-Fanar en la Universidad de Barcelona.

“Las afueras” cuenta la historia de una chica catalana, Nora, de origen marroquí (padre árabe y madre amazigh) que como musulmana se enfrenta a la islamofobia en su instituto y en la calle. Tal como afirma el informe de evaluación, el objetivo principal del proyecto es fomentar a través del cómic y los juegos la interculturalidad y la inclusión de los jóvenes musulmanes en su entorno más cercano, ampliando las competencias interculturales y de solución de conflictos de toda la clase. La inclusión, el diálogo y la empatía son unos de los factores claves para combatir la islamofobia. Para poder llegar a este objetivo y conseguir trabajar estos factores con los alumnos, se trabaja en cinco talleres divididos en los siguientes ejes:

01. Taller “Identidades múltiples”: Los objetivos de este taller consisten en deconstruir la perspectiva esencialista de la identidad individual y colectiva a través del cuestionamiento de las adscripciones identitarias clásicas; promover la consciencia sobre el proceso de construcción de la identidad cultural; redefinir los componentes identitarios y la concepción de la alteridad fomentando un enfoque constructivista, relacional y performativo, a partir de la transversalidad y la pluralidad; reflexionar sobre la formación de estereotipos y sus consecuencias; promover el valor de la diversidad, el derecho a la igualdad y a la diferencia.



Dinámica: juego de reconstrucción de identidad que da paso al debate sobre el proceso de construcción de la identidad cultural.



02. Taller “Teatro Foro”: en este taller se pretende promover, a través de la práctica escénica, la resolución de conflictos, haciendo especial hincapié en la problemática de la islamofobia.



Dinámica: lectura dramatizada de un extracto del cómic siguiendo la técnica del Teatro Foro.

03. Taller “Islamofobia y género”: en esta sesión se trabaja la intersección de islamofobia y género para ser conscientes de la forma en la que esta forma de racismo cultural se ceba especialmente en los cuerpos, experiencias, vidas y proyectos personales de las mujeres musulmanas.



Dinámica: debate a partir de frases de célebres pensadores occidentales y juego a través del que caricaturizar las razones por las cuales las sociedades occidentales inciden especialmente en el modo en el que los cuerpos de las mujeres musulmanas están en el mundo.

04. Taller “Violencia y miedo”: el trabajo en este taller se centra en reflexionar sobre la relación entre el miedo y la violencia, las violencias sistemáticas e institucionales, las formas de resistencia no violentas, la generación de miedo y de los discursos de odio a partir de la estigmatización de la comunidad musulmana en los medios de comunicación.



Dinámica: juego de rol en el que se trabaja la empatía con los colectivos estigmatizados y debate a partir de imágenes de formas de resistencia no violencia y de la construcción del miedo al otro a partir de los medios de comunicación.

04. Taller “Reflexión”: en este último taller se retoman los conceptos trabajados en los cuatro talleres previos para fijar conceptos y seguir debatiendo las ideas trabajadas con anterioridad.



Dinámica: Imágenes que resumen lo trabajado en los talleres previos y vídeo.

Mediante la financiación de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, Casa Árabe y el Ayuntamiento de Fuenlabrada, el proyecto se implanta en trece centros de educación secundaria de la Comunidad de Madrid en el curso académico 2016/2017. Estos centros se encuentran situados en varias localidades en las que hay una población de confesión musulmana considerable como Parla, Fuenlabrada, Rivas, Galapagar y Alcorcón entre otros. La evolución del proyecto ha sido muy favorable y como muestran los datos del informe de evaluación muchos profesores piden que se imparta en diferentes niveles. Así como a partir del curso académico 2017/2018 el proyecto Kif-kif se va a impartir en diferentes comunidades autónomas como Murcia, Sevilla, Ceuta y Melilla ■

¿TALLERES SOBRE MUSULMANES SIN HABLAR DEL ISLAM?

Uno de los rasgos más representativos de este proyecto educativo y que ha llamado la atención a varios docentes es la ausencia del islam o explicaciones religiosas. Esto se debe principalmente a que el objetivo de dicho proyecto no es conocer la religión islámica sino que, como se ha apuntado más arriba, es fomentar el diálogo intercultural, la inclusión y combatir la islamofobia. Para ello no hace falta dar clases o explicar creencias religiosas sino que hay que crear un ambiente en el que se propicie el diálogo y sacar a relucir los principales problemas que asolan a los jóvenes musulmanes en particular, y a la comunidad musulmana en general, que en realidad poco tienen que ver con la religión. La supuesta idea basada en que con un mayor conocimiento del islam es posible evitar la islamofobia es errónea ya que se puede ser, incluso, un experto académico en esta religión y ser islamófobo. Por eso, es necesario combatir y deconstruir los agentes que alimentan la islamofobia como las cuestiones relacionadas con el imaginario colectivo, los problemas socio-políticos y el racismo.

En los últimos años, la crisis económica se ha cebado doblemente con los jóvenes. Los recortes en educación, la subida de las tasas universitarias, el alto porcentaje de paro y la subida del impuesto de cultura han golpeado fuertemente en los dos pilares principales de la vida de los jóvenes: la educación y el ocio. De tal manera que los jóvenes no sólo se enfrentan a un futuro incierto sino que a un presente precario. Si a todos estos problemas les añade una identidad y una religión en el punto de mira de la actualidad como el islam, la vida puede hacerse aún más difícil. Ser joven musulmán contempla esta serie de características y otro tipo de problemática relacionada con la identidad étnico-religiosa. Pues a día de hoy ser joven musulmán significa ser minoría religiosa en un país con poco desarrollo de las libertades religiosas. Ser joven musulmán en España es ser miembro de una religión compuesta mayoritariamente por inmigrantes en situación de exclusión social y es ser miembro de una religión que está siendo constantemente protagonista en los conflictos bélicos de la geopolítica internacional (Prado, 2013)



Si a toda esta problemática le añadimos la cuestión de género, nos encontramos que ser joven musulmana conlleva a ser objeto de discursos machistas y sexistas y ser víctima de prejuicios y estereotipos.

Por lo cual, el islam no se plantea como solución sino que personalmente consideramos que se trataría de una herramienta que en este contexto no haría más que alimentar los estereotipos. Actualmente nos encontramos con una "islamización extrema" de la juventud musulmana por parte de la sociedad y los medios de comunicación, diferenciándola así del resto de jóvenes y obviando sus verdaderos problemas. Las dificultades que se presentan en su día a día no tienen que ver nada con el contexto juvenil actual, y si tienen que ver no se tienen en cuenta, ya que prevalecen los conflictos que se les imponen por el contexto socio-político nacional e internacional (terrorismo, inmigración, seguridad...etc.) con el que se les estigmatiza y discrimina. La religión no nos sirve para explicar la situación actual de la población musulmana y si se usa este recurso sólo tiene que ser de forma puntual para esclarecer o desmontar estereotipos.

Para una mejor convivencia debemos activar los factores y características comunes que comparten con los demás jóvenes de su edad. Con el fin de evitar cualquier diferenciación que pueda afectar al desarrollo personal de la/el joven. A la vez, no podemos obviar su identidad. Por lo cual, el diálogo intercultural se presenta como un agente importante para un mayor entendimiento en el que la escucha activa de las inquietudes y necesidades de estos/as jóvenes es primordial. La mayoría de jóvenes musulmanas/es sólo quieren vivir como las demás y ser aceptadas/os por lo que son ■

¿POR QUÉ UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO?

El conflicto cultural entre occidente y el islam ha tenido unas claras connotaciones de género, ya que la mujer musulmana ha sido emplazada como uno de los principales objetos de diferenciación cultural (Nash, M. 2004). En esta situación los medios de comunicación juegan un papel clave. Muchas jóvenes observan como su imagen y su cuerpo se convierte en noticia. Su forma de vestir, el *hiyab*, se considera como emblema de los estereotipos y prejuicios de la comunidad musulmana. El *hiyab* es considerado como símbolo del islam y signo de retraso y opresión, negándole así la variedad de connotaciones que a día de hoy conlleva. No sólo las mujeres con *hiyab* se enfrentan a estereotipos e islamofobia, sino que también aquellas que deciden libremente no utilizar esta prenda se ven víctimas de discursos paternalistas que las describen como integradas o modernas, privándolas de una parte de su identidad debido a que no cumplen el tópico de musulmana conocido. En general el rechazo a "lo musulmán" se vehicula en gran medida a través de la mujer, considerada como víctima, no de un patriarcado, sino de una religión representada como opresora de la mujer, lo cual condena a toda musulmana a una representación estereotipada. "Se da por sentado que su religión es el origen de sus males, en vez de buscar las causas en la política de los Estados correspondientes y la herencia sociocultural patriarcal de sus sociedades" (Moualhi, D. 2000: 292)

Esta percepción no sólo conlleva a la "islamización extrema", que explicábamos más arriba, de las mujeres musulmanas sino que las deshumaniza para convertirlas en "velos andantes". Meros símbolos sin ningún tipo de voz, ni razón y menos acción. Por consiguiente, era de suma importancia crear un material en el que la mujer, en este caso Nora, fuese la protagonista de la historia y ver a través de sus ojos, su experiencia, su pensamiento y la realidad de su vida y la islamofobia ■

¿ES VERDAD QUE LOS ÁRABES SON PEREZOSOS?

La islamofobia no sólo actúa a nivel de discriminación, estigmatización y criminalización sino que influye directamente en la percepción que tienen los jóvenes de ellos mismos, de su cultura y de su religión. No olvidemos que muchos jóvenes de los que estudian en los diferentes institutos del territorio nacional ya no son inmigrantes. Se trata de jóvenes que estudian en los centros de educación pública, que se están criando en el mismo ambiente sociocultural y que se informan con los mismos medios de comunicación que el resto de la población. Unos medios en los que el 66% de las noticias relacionadas con el islam son negativas tal como apunta el informe del Observatorio de Islamofobia de los medios.

¿Qué imagen están recibiendo de ellos mismos? En las noticias el musulmán es terrorista y la mujer, sumisa. Mientras que en la historia el musulmán es el invasor. Sea en la vida real, en la enseñanza o en el imaginario "el otro" musulmán siempre es el enemigo, el malo y el incivilizado. Tal como le sucede al protagonista de la novela de Yasmina Khadra donde Younes, un joven que vive y crece en la época de la colonización francesa de Argelia, observa como los árabes son descritos y tratados como perezosos, sucios e inferiores. De tal manera que en varias ocasiones a lo largo de la novela acaba dudando de si él era perezoso, sucio e inferior:



“

"(...) Habíamos entregados nuestros deberes, y Abdelkader estaba confuso. Se le había olvidado hacer los suyos. El maestro lo agarró por la oreja y lo hizo subir así a la tarima, poniéndole en evidencia ante toda la clase "¿podría usted decirnos por qué no tiene deberes para entregarme, a ejemplo de sus compañeros, don Abdelkader?" (...) Al no obtener respuesta, el maestro se dirigió al resto de la clase: "¿Alguien puede decirnos por qué don Abdelkader no ha hecho sus deberes?". Sin levantar la mano, Maurice contestó sobre la marcha: "Porque los árabes son perezosos, señor". La hilaridad que arrancó a su alrededor me destrozó.

De vuelta a casa, fui directamente a buscar a mi tío (...)

- ¿Es verdad que los árabes son perezosos?..." (Khadra, 2009:83)

”

La solución no sólo reside en la reconfiguración de la memoria histórica o la sensibilización de los medios, sino que hay que otorga mayor visibilidad a los/as musulmanes/as. Por eso en proyectos de este calibre es de suma importancia, tanto en el proceso de formación del proyecto como durante su desarrollo en los centros educativos, la presencia de profesionales musulmanes e instituciones representativas de la comunidad musulmana. Este es el caso del Kif-kif que desde sus inicios cuenta con un grupo de profesionales mixtos, es decir, musulmanes/as y no musulmanes/as.

Así como con la colaboración de asociaciones representativas de la comunidad musulmana con el fin no sólo de romper estereotipos sino también acabar con esa "falsa concepción" que muchos/as jóvenes musulmanes/as reciben, y en ocasiones interiorizan, de su cultura y de ellos mismos. También resulta una oportunidad para verse representados positivamente en diferentes ámbitos de la sociedad ya que los/as profesionales musulmanes/as que forman el grupo de formadores se dedican a diferentes ámbitos: traducción, académico y trabajo social. ■

CONCLUSIONES

La lucha contra la islamofobia y el racismo debe de estar presentes en todos los ámbitos de la sociedad. Proyectos como el "Kif-kif: cómics por la inclusión" nos abre las puertas para que estos temas sean tratados e incluidos en un futuro en el currículo de educación, un pilar clave para poder crear una sociedad más inclusiva y libre de racismo e islamofobia.

Debido al contexto actual en el que vivimos la sociedad española, las instituciones deben replantearse las políticas de gestión de la diversidad como un problema y buscar iniciativas que potencien la convivencia y el diálogo. Como decía Angela Davis en su última intervención en Barcelona "Europa ya no es blanca". Nuestra diversidad es algo positivo y enriquecedor para nuestras sociedades. Tenemos que emprender una lucha por la igualdad desde la igualdad y sin perder el valor del derecho a la diferencia. Por lo que el reconocimiento y la inclusión de los/as jóvenes europeos/as de tez morena, nombre extranjero y hiyab supondría un gran paso para la convivencia y la lucha contra el racismo y la islamofobia. Los órganos políticos han de ser conscientes de esta realidad y actuar. Como decía Nora al denunciar un acto islamófobo en su instituto: "¿y ahora vais a hacer algo al respecto?"

REFERENCIAS

Moualhi, Djaouida (2000): "Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social". *Revista de Sociología*, nº60. 291-304.

Nash, Mary (2004): *Mujeres en el mundo. Historia, restos y movimientos*. Madrid: Alianza.

Prado, Abdennur (2013): *Ser musulmán en España: derechos religiosos y debate identitario*. Lleida: Editorial Milenio

RECURSOS EN LA RED

Informe de Evaluación: <http://www.fundacionalfanar.org/evaluacion-de-la-implementacion-del-proyecto-kif-kif-comics-por-la-inclusion/> (consultado: 15/10/2017)

Observatorio de islamofobia en los medios: <http://www.observatorioislamofobia.org/2017/09/22/66-las-noticias-islam-6-diarios-espanoles-islamofobas/> (consultado: 18/10/2017)

MOVIMIENTO FEMINISTA EN MARRUECOS: RECORRIDO Y PERSPECTIVAS

Khadija Ryadi. Activista, ex presidenta de AMDH de Marruecos y Premio DDHH 2013 de la ONU

Las mujeres marroquíes se organizaron relativamente temprano para la defensa de los derechos de las mujeres, si tomamos en cuenta el despertar de los marroquíes y las marroquíes en otros asuntos relacionados con la democracia y la modernidad. Estas otras luchas no atrajeron hasta mucho más tarde el interés de la sociedad. Así sucedió con las luchas por la separación de poderes, la libertad de expresión o la independencia de la justicia o la libertad de culto que sigue siendo un tema casi tabú hasta el día de hoy.

Los primeros pasos del feminismo marroquí se remontan a la década de 1940, cuando los partidos políticos más importantes de la época empiezan a interesarse por la situación de las mujeres. De hecho, los líderes nacionalistas que habían vivido en Oriente y habían estudiado allí venían imbuidos de ideas progresistas que exigían la educación de las niñas y el respeto por la dignidad de las mujeres.

Las mujeres miembros de uno de los dos partidos nacionalistas de esa época se habían organizado en una asociación

llamada "AKHAWAT ASSAFA" que significa "las hermanas de la pureza". Ya en 1944 plantearon una serie de reivindicaciones para mejorar la situación de las mujeres, que eran, en su mayoría, analfabetas y pobres.

Esa organización no reclamaba claramente la igualdad entre hombres y mujeres, pero en el contexto histórico su discurso fue pionero. La principal causa defendida por Akhawat Assafa era el respeto de las trabajadoras del hogar, una ley de familia, que todavía no existía, para proteger a las mujeres en el contexto del matrimonio, la sensibilización contra la violencia ejercida contra las mujeres...

El Partido Comunista (PC) que en aquel tiempo era en realidad una fracción del Partido Comunista francés, puesto que Marruecos todavía estaba bajo colonización francesa, había creado la Unión de Mujeres de Marruecos. El PC se ocupaba más de los problemas sociales y económicos de las mujeres. Su trabajo fue sobre todo un intento de aproximación a las mujeres de las clases populares a través de la asociación "Mujeres de Marruecos" que se transformaría



varias décadas más tarde en la Asociación Democrática de Mujeres de Marruecos, hoy todavía activa. Esta asociación terminó separándose totalmente del Partido Comunista, que fue prohibido por el régimen marroquí después de la independencia, y volvió a la escena política pero con un programa más bien socialdemócrata.

Según Latifa Elbouhsini, una investigadora del feminismo marroquí, "la sociedad marroquí ha conocido dos generaciones en el movimiento de defensa de los derechos de las mujeres. La primera nació en los años cuarenta y la segunda en los primeros años ochenta".

La primera oleada del feminismo marroquí vio la luz en el período en que Marruecos fue colonizado, y abarca desde mediados de los años cuarenta hasta principios de los sesenta.

Durante esta experiencia feminista, y cuando el feminismo vinculado a los partidos políticos se agotaba, las mujeres sindicalistas tomaron el testigo y marcaron el paso con la creación, en 1960, de la primera organización independiente de mujeres que fue la Unión Progresista de Mujeres de Marruecos, creada en el seno de la primera central sindical marroquí, la UMT, formada cinco años antes en la clandestinidad para escapar de la represión de las autoridades francesas que prohibía a los marroquíes crear sus propios sindicatos. Así, las mujeres estuvieron presentes en todos aquellos momentos difíciles tanto de la lucha nacional por la liberación, como de la lucha social dentro de los sindicatos.

Después de esas grandes experiencias feministas políticas y sindicales, la lucha de las mujeres estuvo hibernando durante

mucho tiempo. El tema de los derechos de las mujeres quedó relegado a un segundo plano, mientras la lucha política dominaba el panorama, especialmente después de los primeros enfrentamientos sobre la naturaleza de la gobernanza a poner en marcha tras la independencia, entre el ala izquierda del movimiento nacional y la monarquía. Ahí comenzó la represión contra la oposición. Como la represión política tiene siempre por corolario la exclusión de las mujeres, el régimen político impuesto se basó en la negación de los derechos de las mujeres. Las ideas reformistas de los ulemas ilustrados difundidas a lo largo de los años treinta y cuarenta fueron abandonadas a favor de lecturas retrógradas de los textos coránicos, que se utilizaron para justificar la discriminación y la marginación de las mujeres.

Los partidos de izquierda que encarnaban las esperanzas del pueblo marroquí para la emancipación y la libertad también habían dejado de lado el tema de las mujeres, afirmando que sólo la lucha de clases importaba, y que la victoria de la clase obrera sería suficiente para construir un estado democrático donde las mujeres serían iguales a los hombres y ocuparían el lugar que merecen en la sociedad.

Hasta mediados de los ochenta del siglo pasado no dio comienzo la segunda generación del feminismo. Esa década fue un momento de despertar para el movimiento. Las militantes de los partidos de izquierda, que eran esencialmente mujeres marxistas, decidieron tomar su destino en sus propias manos. Así comenzó la creación de las organizaciones de mujeres fuera de los partidos políticos ■

NACIMIENTO DE UN **NUEVO FEMINISMO**

Varios factores contribuyeron al nacimiento de la nueva generación del movimiento de mujeres en Marruecos.

Las razones más decisivas siguen siendo las condiciones de vida de las mujeres marroquíes afectadas por la marginación y que vivían la discriminación en todos los niveles ; también fue decisivo el fracaso de la legislación marroquí, que presentaba enormes defectos que socavaban los derechos de las mujeres y su dignidad , tanto el código de familia de la época, como el código penal, todavía vigente, como las leyes de comercio, nacionalidad, código de procedimiento civil... y otros, que en su mayoría siguen siendo discriminatorias. Estas leyes estaban totalmente fuera de sintonía tanto con las aspiraciones de las mujeres como con los roles sociales y económicos reales que éstas desempeñaban en la sociedad. Esta contradicción precipitó el surgimiento de la lucha por los derechos de las mujeres. Las que tomaron la antorcha fueron mujeres intelectuales, y en su mayoría jóvenes y de izquierdas.

Otros factores, externos esta vez, contribuyeron a la aparición de la segunda ola del feminismo marroquí. Los más importantes fueron la influencia de pensadores reformistas de países árabes como Túnez y Egipto. Los escritos progresistas y las tesis emancipatorias de los nuevos pensadores árabes tuvieron un profundo impacto en los intelectuales marroquíes, porque provenían de su misma cultura y compartían su historia. Las feministas marroquíes también se hicieron eco de los grandes escritores orientales como Nawal Saadaoui, Fahima Charafeddine, Farida Nakkache... etc. Las publicaciones de estas escritoras ayudaron a crear la base intelectual del feminismo marroquí.

El otro factor es el impacto de los feminismos en Europa y Occidente en general, especialmente después del mayo del 68 francés. El impacto de este feminismo fue muy profundo, ya que marcó el feminismo marroquí e influyó en su elección universalista y sus métodos de trabajo■

LA NUEVA OLA DE FEMINISMO HA PASADO POR VARIAS FASES

PERÍODO DE LA LUCHA POR LA LEGITIMIDAD

El nacimiento o más precisamente el renacimiento del movimiento de mujeres en Marruecos está marcado por su aspecto intelectual. El establecimiento de los fundamentos del feminismo marroquí actual pasa a través de la cultura. Esta elección está dictada por el deseo de establecer la legitimidad de las demandas de las mujeres en una sociedad profundamente misógina y en medio de un movimiento político radical que todavía consideraba el enfoque de género como perturbador de la lucha de clases.

Las primeras acciones emprendidas por las mujeres fueron de naturaleza cultural y académica. La figura emblemática de esta fase fue la difunta Fátima Mernissi, pionera del feminismo marroquí. Esta eminente socióloga, cuya influencia fue de orden mundial, impresionó a las jóvenes activistas con sus conferencias, escritos y libros.

La sociedad civil marroquí apenas había surgido, y este término no se usaba aún. Sólo algunas asociaciones habían precedido a las de las mujeres, en particular la Asociación Marroquí de Derechos del Hombre (que más tarde cambió de nombre al adoptar el término "derechos humanos" bajo la influencia de las ideas feministas), y algunas asociaciones para la juventud y la infancia creadas por el movimiento nacional después de la independencia, etc.

Por lo tanto, las mujeres activistas la causa femenina provenían principalmente de los partidos políticos de izquierda. Estos partidos, dominados por su ideología de clase, no concedieron suficiente atención a la problemática de las mujeres, por lo que varias mujeres activistas decidieron hacerlo por sí mismas. Entre los hitos más conocidos de esta fase hay que señalar la creación del periódico "8 de marzo", primer periódico especializado en las cuestiones femeninas que se publicó en Marruecos, en el que se comprometieron varias plumas femeninas. El primer campo de batalla fue la ley de la familia ■

PERIODO DE ESTRUCTURACIÓN

En la segunda fase de la construcción del movimiento de mujeres en Marruecos surgen las primeras estructuras de acciones que tomaron diversas formas. Los comités de mujeres en las universidades, creados por las activistas del sindicato estudiantil Unión Nacional de Estudiantes de Marruecos. Estos comités ayudaron a organizar la reflexión sobre el feminismo y la situación de las mujeres en Marruecos. Han ayudado a formar cuadros feministas y a forjar su conocimiento y experiencia en la lucha por los derechos de las mujeres.

Se producen debates feroces sobre la condición de la mujer y sobre la especificidad de las luchas de las mujeres, lo que permitió la formación de muchas mujeres activistas que, tras abandonar la universidad, crearon las primeras asociaciones de mujeres.

La segunda estructura fueron los clubes de mujeres establecidos en los centros juveniles. Estos centros para jóvenes son estructuras estatales administradas por el Ministerio de Juventud y Deportes. Pero están abiertos a las ONG y a las estructuras de la sociedad civil. A lo largo y ancho del país, diversos clubes se han centrado en la alfabetización de las mujeres. Esa acción permitió acercarse a las mujeres de las clases más desfavorecidas; e incluso se crearon algunos clubes dentro de los sindicatos dedicados a las mujeres trabajadoras.

La creación de la Asociación Marroquí de Derechos Humanos en 1979, la mayor asociación de derechos humanos en Marruecos, y el desarrollo de la CEDAW por la ONU, influyeron sobre los movimientos de mujeres y en optar por el referencial universal como base de su lucha y sus reivindicaciones. Es lo que constituye la tercera fase del movimiento de las mujeres marroquíes ■

LA ELECCIÓN DEL REFERENCIAL UNIVERSALISTA DEL **MOVIMIENTO FEMINISTA MARROQUÍ**

Hubo dos estrategias enfrentadas entre sí:

- Una que prefería la opción de comenzar desde cero y aprender de las experiencias feministas exitosas. La historia y la situación geográfica del país hicieron que las experiencias adoptadas como modelo fueran las de Europa. Varios otros factores han llevado a esta situación, incluyendo:
 - El movimiento marroquí de derechos humanos, que comenzaba a fortalecerse y crear un verdadero contrapoder. En realidad, todas las primeras activistas feministas habían pasado por esas organizaciones
 - El desarrollo por la ONU de la convención internacional e las contra todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), que fue adoptada rápidamente como una referencia de las feministas marroquíes que se volcaron en la lucha por su ratificación por parte de Marruecos y posteriormente por el levantamiento de las reservas expresadas por Marruecos, así como por su aplicación...
 - Pero el factor más importante es la pertenencia de clase de las militantes que reconstruyeron el feminismo marroquí. La mayoría de ellas son cuadros altos y medios de la administración pública, o mujeres pertenecientes a profesiones liberales. Son mujeres de clase media, en su mayoría laicas, aunque sin expresarlo con claridad, que han llevado adelante la lucha por la liberación de la mujer marroquí al mismo tiempo que su propia liberación, de los rígidos moldes de la sociedad patriarcal y conservadora que impide su libertad y su derecho a vivir la vida que les corresponde por su situación socio-profesional.

La otra estrategia, minoritaria, proponía que las mujeres activistas se dedicaran a participar en las organizaciones sindicales y de derechos humanos, donde las mujeres ya estaban comprometidas en las luchas duras y contaban con experiencia de combate. Esto permitirá que el feminismo naciente haya permanecido unido a las otras luchas de las mujeres y también y se haya mantenido dentro de la lucha general de las fuerzas de cambio marroquíes. También ha permitido que el feminismo naciente se haya construido con mujeres desfavorecidas, mujeres de barrios de populares, mujeres que acumulan la explotación de clase y la dominación de género.

La mayoría de las asociaciones de mujeres que se crearon en este período y que actualmente forman el núcleo de lo que comúnmente se llaman asociaciones feministas marroquíes se inclinaron por la primera opción, considerando que la lucha de las mujeres debe dirigirse contra el patriarcado esencialmente, como origen de la opresión de las mujeres. Una minoría de mujeres activistas permaneció fiel a su análisis y prefirió actuar en sindicatos junto a las trabajadoras y mujeres pobres, y vincular sus luchas contra la explotación económica con sus luchas contra la violencia de género y otras formas de opresión patriarcal■

LA FASE DE LAS REIVINDICACIONES

1993 fue un año especial en la vida del movimiento de mujeres marroquíes. Por primera vez, las diferentes estructuras de mujeres, en su mayoría sectores femeninos de los partidos de oposición, los comités de mujeres de los sindicatos y algunas asociaciones de derechos de las mujeres recién creadas, se agrupan en una red y anuncian el comienzo de una lucha por el cambio del código del estatuto personal. Esa batalla copó un lugar importante en la sociedad y fue durante 4 meses el centro de las luchas en el país. El 19 de agosto de 1993 hubo reacción por parte del rey, quien prometió examinar las demandas de las mujeres. Pero fue una promesa incumplida porque los cambios en la ley fueron insignificantes, incluso, en algunos casos, contrarios a los intereses de las mujeres.

El año 2000 fue la segunda fecha importante en la vida del movimiento de mujeres en Marruecos. Fue el año de la primera marcha de mujeres por las mujeres. Ella reunió a decenas de miles de mujeres. Pero una marcha paralela organizada por partidos y movimientos conservadores resultó ser mucho más grande e impresionante. La batalla se perdió de nuevo, pero las mujeres no se dieron por vencidas.

Se creó una nueva red de mujeres llamada "Primavera de la igualdad" y una vez más se luchaba por un nuevo código de la familia. La batalla obtuvo resultados parciales en 2004 cuando se reformó la ley y fue reemplazada por una nueva mucho más justa, pero aún lejos de satisfacer las aspiraciones de las mujeres por la igualdad y la ciudadanía.

Esta fase ha permitido que el movimiento de mujeres se establezca en la sociedad como un actor de lucha y cambio. También le ha permitido ocupar el centro del escenario durante bastante tiempo.

El movimiento de mujeres se ha involucrado en muchas otras causas. El tema de la violencia de género ha sido uno de las principales batallas lideradas. Se inició con la exigencia de leyes que protegieran a las mujeres, pero esta batalla también se libró mediante la creación de refugios para mujeres maltratadas, que permitieron conocer el sufrimiento de cerca, alentar a las víctimas a hablar de ello, publicar informes abrumadores sobre la magnitud del problema y crear conciencia sobre este tema ■

LECCIONES QUE NOS ENSEÑA EL MOVIMIENTO DE LAS MUJERES

El movimiento por los derechos de las mujeres ha sabido organizar sus esfuerzos, gestionando su diversidad y ha llevado sus luchas hacia objetivos claros y precisos.

Las asociaciones de derechos de las mujeres fueron las primeras en dominar los métodos de planificación estratégica, de defensa y movilización de los actores de la sociedad civil en torno a sus objetivos.

El movimiento de mujeres ha podido gestionar las contradicciones políticas dentro de sus organizaciones y evitar en varios casos el fraccionamiento de sus organizaciones como sucede en el campo sindical, donde la escisión de los partidos políticos genera casi automáticamente una ruptura sindical.

El movimiento de mujeres ha sabido resistir en una sociedad en la que la lucha por la igualdad de género es de las más difíciles porque pone en tela de juicio los fundamentos de la sociedad patriarcal, la dominación masculina, y amenaza los fundamentos ideológicos del sistema de opresión de las mujeres, que es también un instrumento de supervivencia del sistema de explotación capitalista ■

LOS DEFECTOS Y ERRORES DEL MOVIMIENTO DE MUJERES EN MARRUECOS

Las taras del nacimiento, generadas, entre otras cosas, por la decepción de las mujeres con la actitud de sus partidos políticos con respecto a la causa femenina, también afectarán al movimiento de mujeres en su actitud hacia las cuestiones políticas. La preocupación por la independencia frente a los partidos políticos se convirtió en una fobia a lo político, especialmente a la izquierda de la cual surgieron las fundadoras del movimiento.

Esto hará que el movimiento sea poco sensible al conjunto de luchas de los movimientos de cambio en la sociedad. El movimiento de mujeres se distanció de los movimientos sociales y las protestas populares en general. El hecho de que esta observación no sea aplicable a todas las asociaciones de mujeres y que algunas de ellas se estén alejando de esta tendencia no cambia la situación general. Sin embargo, la mayoría de los movimientos sociales que han surgido y las protestas populares que han estallado en el país en los últimos quince años son en su mayoría movimientos de mujeres o al menos se caracterizan por una participación significativa de las mujeres. El feminismo marroquí se ha encontrado alejado de las luchas femeninas contra otras formas de opresión y discriminación, como son la opresión de clase o las discriminaciones contra la mujer rural.

Esa situación se reforzó al comienzo del milenio. De hecho, después de los ataques terroristas en Marruecos en 2003, el gobierno marroquí se lanzó a la propaganda política destinada a la instrumentalización de aquella tragedia para ampliar su base política entre las clases medias liberales, que rechazan cualquier proyecto islamista encarnado por los autores del ataque de Casablanca. El poder se presenta como garante de las libertades y única alternativa al proyecto islamista. Las asociaciones de mujeres son las más sensibles a este discurso ya que las mujeres son el objetivo favorito de los islamistas. Este alineamiento ha afectado en gran medida a la imagen de las asociaciones de mujeres. Esto fue mucho más visible en 2011 cuando, a raíz de las protestas populares en el mundo llamado árabe, estallaron las manifestaciones de un movimiento juvenil llamado "Movimiento 20 de febrero" en docenas de ciudades marroquíes. Cientos de miles de manifestantes y más de 100 ONG y sindicatos de izquierda y partidos políticos formaron una red de apoyo para el movimiento, excepto las ONG de mujeres que se abstuvieron. La razón que se arguyó fue que los islamistas formaban parte de las organizaciones que se manifestaban.

El momento fue histórico y la posición del movimiento de mujeres no fue bien recibida ■

PERSPECTIVAS PARA UN MOVIMIENTO DE MUJERES COMBATIVO

Sin pretender dar lecciones, y sin negar la importancia del movimiento de mujeres para la lucha por el cambio social en Marruecos, el movimiento de mujeres está llamado a replantearse sus métodos y prioridades.

No hay expectativas de que las asociaciones de mujeres que tomaron las decisiones antes mencionadas las revisen. De hecho, sus opciones se basan en su visión del feminismo, que consiste en confiar en las élites y centrarse en demandas legislativas en el ámbito de la familia, principalmente. Demandas que responden a sus prioridades como mujeres liberales, laicas que aspiran a la libertad individual y una vida independiente.

Esta renovación es esperable en las ONG locales de mujeres. Aunque son menos conocidos, son más numerosas y más efectivas. Tendrán éxito en esta misión porque están más comprometidos con el trabajo de proximidad y más cerca de los movimientos de protesta populares debido a su ubicación geográfica, su pertenencia de clase o sus elecciones ideológicas. Están en mejor posición para reinventar el feminismo marroquí. Hacer un feminismo sobre el terreno, pero no de asistencia. Una nueva forma de movilización ciudadana para cambiar la situación de las mujeres. Una estrategia de acción con las mujeres y no para las mujeres. Un feminismo que encontrará su lugar en armonía con todas

las luchas por una sociedad más igualitaria y equitativa. Porque el feminismo que lucha contra el sexismo y la desigualdad de género, no se puede separar de las otras formas de explotación y discriminación, y sólo puede tener éxito si sabe anidar en las diversas luchas por la emancipación de todo el pueblo marroquí.

Está ya comenzado un debate muy rico e innovador por parte de una juventud entusiasta y muy crítica con las formas y estructuras de las luchas actuales, tanto del movimiento feminista como de los movimientos políticos y sindicales. Repensar el feminismo es uno de los campos abordados en este debate.

La ruptura con los modelos del feminismo occidental es la base de esta reflexión. Tener en cuenta las diferentes formas de opresión que sufren las mujeres y elaborar un modelo emancipatorio cercano a la realidad de las mujeres marroquíes son los aspectos clave de este debate.

La juventud siempre es portadora de cambio. Las líderes feministas actuales eran todas jóvenes cuando fundaron su movimiento al abordar los desafíos que no eran poca cosa. La juventud actual sabrá cómo renovar y repensar el feminismo capitalizando los esfuerzos y logros alcanzados ■

ANTIRRACISTA, PERO “BLANCA”

Laura Navarro. Autora del libro “Contra el Islam. La visión deformada del mundo árabe en Occidente”

يد وحدة لاتصفق

Una mano no aplaude

(Proverbio árabe)

La reflexión sobre feminismo y antirracismo que a continuación comparto nace de la voluntad de construir caminos que nos ayuden a avanzar en el terreno epistémico, y en el político; de contribuir a un diálogo constructivo entre nosotras (sí, nosotras) que conduzca a praxis más sólidas y coherentes. Para ello, parto evidentemente del reconocimiento de las mujeres pertenecientes a grupos étnicos históricamente discriminados como sujetos capaces de construir conocimiento. Y planteo mis preguntas no desde la arrogancia del discurso académico orientalista que ha buscado conocer al “Otro” para dominarlo, sino desde la humildad de una pensadora más que busca seguir deconstruyendo su pensamiento (neo)colonial, con el objetivo de entender mejor la lucha antirracista y poder contribuir a tejer alianzas y redes lo más igualitarias posible desde las que combatir tres poderosos sistemas de dominación: el racismo, el sexismo y el clasismo. Consciente de mi privilegio racial, sí, pero también de mi posición precaria al (y desde el) margen de la academia.

En concreto, mis interrogantes atraviesan dos terrenos movedizos. Por una parte, la manera en que ciertas pensadoras decoloniales “racializadas”⁹ y activistas del llamado movimiento antirracista político nombran y se refieren a “las feministas blancas”. Por otra, la propuesta política lanzada por algunas de ellas, consistente en invitar a “las personas blancas” a dar un paso atrás en la lucha antirracista y callar ■

⁹ Término utilizado mayoritariamente desde el recién surgido “movimiento antirracista político”. Ver el blog 1492, *por un antirracismo político* en <https://elsaltodiario.com/1492>

El término “racializado” permite subrayar el proceso de racialización que sufren a ojos de la mayoría social, pues aunque se haya demostrado científicamente que las “razas” no existen, estas mujeres siguen siendo percibidas por la mayoría de la sociedad española, ante todo, como “negras”, “moras”, “gitanas”, etc., con toda la carga racista que ello implica

1. RIESGO Y ESPIRAL DE ESENCIALIZACIONES

Empecemos por el primero de ellos. Ya sabemos que muchas mujeres europeas han construido y siguen construyendo sus identidades de "mujeres libres, emancipadas y diversas", en oposición a las "otras" mujeres (en especial las musulmanas), representadas de manera homogénea como "sumisas, víctimas e iguales". Este mecanismo discursivo no sólo supone esencializar a millones de mujeres musulmanas que también son diversas, sino que además acaba difuminando (cuando no escondiendo) el camino hacia las libertades que aún nos queda por recorrer a las mujeres en Europa.¹⁰

A su vez, son muchas las feministas europeas que, en nombre de la "libertad de la mujer", han justificado leyes racistas como la conocida *Loi contre le voile*, aprobada en Francia en el 2004. Y son muchas también las que siguen defendiendo a bombo y platillo la supuesta incompatibilidad entre ser musulmana y ser feminista; así como la no integrabilidad de los inmigrantes musulmanes debido al machismo y homofobia supuestamente inherente a "su cultura"¹¹.

Estos discursos son sólo algunos ejemplos de lo que, desde el pensamiento decolonial, se ha denominado feminismo "blanco", un adjetivo con el que no se hace referencia tanto al color de piel de quienes lo proclaman, sino a su pensamiento racista/colonial; en definitiva, a una relación social de poder. Desde la academia europea (aunque sólo desde espacios minoritarios), se han analizado las implicaciones perniciosas de estas estrategias discursivas que inciden una y otra vez en el sexismo presente en casa del "Otro". En el caso del "Otro" árabe-musulmán, por ejemplo, hay una implicación islamóbofa, al participar de manera fundamental en la construcción de la "esencia" violenta y maltratadora de los musulmanes; y por otra parte, una implicación también sexista, al permitir por una parte relativizar (incluso invisibilizar) la dominación masculina en "nuestra" casa y, por otra, ocultar los elementos transversales a todo sistema patriarcal.



¹⁰ Para profundizar en este efecto boomerang de las representaciones de las "otras" mujeres, ver Chandra Talpade Mohanty, "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales" (pp. 117-164) en L. Suárez Navaz y R. A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, 2008.

¹¹ Ver Brigitte Vasallo, "Vienen a violar a nuestras mujeres", *Pikara Magazine*, 8/1/ 2016. <http://www.pikaramagazine.com/2016/01/vienen-a-violar-a-nuestras-mujeres/>

¹² Ver Christine Delphy, en N. Bennelli et. al, *Nouvelles Questions Féministes*, nº monográfico titulado "Sexisme et racisme: le cas français", 2006: 5-6.

En el terreno español, las pensadoras decoloniales han hecho un valioso trabajo de análisis crítico del discurso de este feminismo "blanco" hegemónico y han proporcionado así herramientas clave en la lucha contra la islamofobia y el racismo "anti-moro"¹³. Ahora bien, a menudo, algunas de estas pensadoras acaban categorizando como "blancas" no sólo a las mujeres que reproducen dicho feminismo "blanco", sino en general a todas las feministas que no pertenecemos a estos grupos étnicos históricamente discriminados ni hemos migrado de países arabo-musulmanes. Y esta generalización me genera numerosos interrogantes, algunos de los cuales me gustaría plantear aquí, no para atacar a nadie, sino para resolver mejor si esta estrategia discursiva ayuda (o no) a construir esa valiosa política de paz a la que Houria Bouteldja se refiere cuando habla de "política del amor revolucionario"¹⁴.

Es cierto que algunas de estas pensadoras decoloniales son conscientes de que es problemático hablar de "las feministas blancas" como un todo homogéneo que difuminaría la enorme diversidad dentro de este colectivo, y por ello algunas veces matizan en sus artículos y ponencias que, con el adjetivo "blancas", no se refieren al color de piel, sino a una forma hegemónica de pensar

y nombrar al "Otro", a la "Otra". No obstante, si en la práctica discursiva y cotidiana se olvida (o se da por sabida) esta importante matización y se habla la mayoría del tiempo, no de "feministas occidentalocéntricas o racistas" (como sería el caso), sino de "las blancas"¹⁵ en general, no sólo se pone el foco de atención en el color de piel en lugar de en la forma de pensar, sino que se contribuye a (re)presentar a todas las feministas "no racializadas" como intrínsecamente racistas.

Cuando, además, a la hora de comunicarnos entre nosotras, a las que no somos consideradas racializadas ni tampoco somos migrantes, nos reenvían persistentemente a la imposibilidad de descolonizarnos, sin antes preocuparse por conocer nuestras trayectorias sociales (y con esto me refiero a las motivaciones personales o emocionales, sino sobre todo a los proyectos culturales y políticos en los que participamos). Cuando esa sospecha gana la partida, se acaba por esencializar a todas las feministas que no pertenecemos a grupos étnicos históricamente discriminados, a considerar que todas reproducimos con la misma intensidad el feminismo "blanco" hegemónico, como si ninguna pudiera lograr la descolonización intelectual que "ellas" sí habrían conseguido alcanzar¹⁶.



¹³ Ver Sirin Adlbi Sibai, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Akal, 2016.

¹⁴ Houria Bouteldja, « Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire », La fabrique éditions, 2016. Bouteldja es una pensadora y activista del movimiento antirracista político en Francia y portavoz del Parti des Indigènes de la République.

¹⁵ Como hace por ejemplo Salma Amzian en su artículo "Es mora PERO moderna", *Desde El Margen*, 2017 (<http://desde-elmargen.net/es-mora-pero-es-moderna/>), donde también se sirve del "nosotras" y "ellas" (sin entrecorillar) para referirse a las mujeres racializadas y no racializadas respectivamente, subrayando y reforzando así dicotomías esencializadas y esencializantes, que pueden llegar a ser tanto o más ambiguas y perniciosas que la ya manida dicotomía entre modernidad-tradición tantas veces reproducida en otro tipo de discursos.

¹⁶ Corriendo así un tupido velo sobre el hecho de que la interiorización del pensamiento racista/colonial puede producirse también en las personas que pertenecen a dichos grupos históricamente discriminados. Ver Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*.

Creo que ese discurso esencializador y dicotomizador contribuye a legitimar pensamientos poco éticos y comportamientos excluyentes hacia muchas mujeres que, aunque no somos "moras" (por utilizar el término con el que se identifican a sí mismas algunas de estas pensadoras decoloniales de ascendencia marroquí¹⁷), también nos definimos como antirracistas y feministas. Y lo que es peor, fragiliza todavía más un movimiento antirracista (incluido el político) ya de por sí muy necesitado de apoyos sociales, y con el que podemos (deberíamos) sentirnos identificadas también las mujeres que no sufrimos el innegable racismo estructural que existe en este país.

Por poner sólo algunos ejemplos, ¿es ético meter en el mismo saco de feministas "blancas" (y por tanto consubstancialmente racistas) a las pocas profesoras de universidad que llevan décadas peleándose con el racismo existente dentro de muchos colectivos feministas y abriendo espacios a doctorandos y doctorandas árabes y/o

musulmanas dentro de la universidad? ¿Y a investigadoras que están creando espacios docentes muy valiosos donde participan pensadoras y activistas de grupos étnicos históricamente discriminados? ¿Y las activistas de asociaciones que llevan años trabajando por divulgar los peligros de la islamofobia y denunciando las prácticas institucionales racistas? ¿O las periodistas que subvierten los discursos racistas hegemónicos y trabajan por construir redacciones lo más plurales posible también desde el punto de vista étnico o racial? Aunque estas mujeres estén racializadas en la "blanquitud", están participando (no sólo a través de sus discursos, sino también y sobre todo en la praxis) en desestabilizar saberes y poderes (neo)coloniales. Por qué no contar con mujeres como ellas en la lucha antirracista es una pregunta que sigue sin respuesta ■

¹⁷ Así se definen algunas de estas pensadoras, dándole la vuelta al término "moras", con el que se suele hacer referencia a la representación colectiva compartida por la mayoría de la sociedad española; una imagen hegemónica que reproduce los estereotipos de mujer musulmana como mujer sumisa, víctima, con velo, etc. Como explica Salma Amzian (2017): "Cuando pensamos lo moro lo hacemos como identidad fronteriza, como forma de resistencia puesta en práctica por la diáspora norteafricana (y del mundo áraboislámico) ante la asimilación a la que el contexto multicultural, eurocéntrico y colonial somete a las identidades racializadas, minorizadas".

2. BUSCANDO SOLIDARIDADES IMBRICADAS

Y así entramos en el segundo terreno movedizo: el que tiene que ver con las alianzas.

En su artículo "Estimades blanques"¹⁸, Fàtima Aatar decía: *"cuando se trata de la raza, las personas blancas han de aprender a hacer un paso atrás y callar, de la misma manera que pedimos a los hombres que lo hagan en la lucha feminista"*¹⁹. Una conclusión muy ligada a la que propuso en los encuentros sobre Islamofobia y Género organizados en Donostia el 5 y 6 de octubre pasado, cuando defendió la prioridad de las alianzas con "los hermanos racializados" en espacios sin "blancos" ni "blancas"²⁰.

¿Qué supone exactamente dar un paso atrás? En mi caso, ¿tendría que dejar de colaborar

con asociaciones antirracistas? ¿Renunciar a publicar artículos sobre islamofobia? Si sí, ¿cuáles serían las razones concretas para dejar de hacerlo? ¿De qué manera este tipo de colaboración podría perjudicar a la lucha contra el racismo? Por otro lado, ¿por qué las alianzas con los "hombres racializados" ha de ser un primer paso antes de generar alianzas con el resto de mujeres? ¿No podemos estar jerarquizando luchas sociales? ¿Tiene sentido desde los espacios contrahegemónicos jerarquizar alianzas? Siendo legítimos y necesarios los espacios no mixtos²¹, ¿por qué no podemos trabajar al mismo tiempo en la generación de espacios mixtos donde mujeres que no sufrimos directamente el racismo estructural podamos colaborar con aquellas que sí lo sufren cotidianamente



¹⁸ "Estimades blanques", *Directa*, 27/10/2017. <https://directa.cat/estimades-blanques>.

¹⁹ Texto original: "quan es tracta de la raça, les persones blanques han d'aprendre a fer un pas cap endarrere i callar, de la mateixa manera que demanem als homes que ho facin en la lluita feminista".

²⁰ Haciendo referencia a su artículo "A mis hermanos", *Alkalima*, sept 2017. <https://www.alkalima.es/a-mis-hermanos/>

²¹ Es decir, espacios sólo para mujeres y hombres racializados.

²² Concepto defendido por Houria Bouteldja en su libro: *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, La fabrique éditions, 2016. Término con el que hace referencia a la ponencia de Sadri Khiari « Internacionalisme decolonial, antiracisme et anticapitalisme » en el coloquio *Penser l'émancipation*, octubre 2012.

en sus vidas? ¿Queremos realmente pensar y actuar desde las periferias contra el sistema-mundo moderno/colonial, patriarcal y capitalista? ¿Estamos construyendo la mejor estrategia desde donde dar vida a un antirracismo político sólido y coherente o, en palabras de Houria Bouteldja, desde donde hacer posible un "internationalisme domestique"?.²²

El discurso excluyente que motiva todos estos interrogantes parte, en gran medida, de dos premisas que, creo, también pueden ser cuestionables. La primera de ellas es la idea de que sólo quien ha sufrido racismo tiene el derecho y la legitimidad de hablar sobre él. Y desde este posicionamiento, se critica a quienes desde nuestro "privilegio racial" queremos participar en la lucha antirracista. Ahora bien, siguiendo el mismo razonamiento, podría criticarse igualmente el hecho de que algunas pensadoras y activistas decoloniales del denominado "movimiento antirracista político" denuncien la perversidad del capitalismo sin sufrir cotidianamente pobreza económica (ni siquiera precariedad en algunos casos). ¿Hasta qué punto se sostienen ambas críticas? La experiencia cotidiana del racismo y de la pobreza son sin duda decisivas a la hora de luchar contra ambos sistemas de opresión, pero ¿han de ser condición *sine qua non* para participar en su denuncia?

La segunda de las premisas es la idea de la preponderancia de la variable "raza" sobre el resto de variables (como la clase social o el género). Es cierto que, en el caso de las mujeres arabo-musulmanas, esta variable es crucial; pero también es verdad que puede perder fuerza a favor de otras variables en función de la etapa vital en la que se encuentre cada mujer o en función de la familia en que se haya nacido. Por ejemplo, en el caso de las jóvenes pensadoras decoloniales de ascendencia marroquí que han accedido a la academia, ¿qué habría pasado si no hubieran podido seguir sus estudios doctorales por no poder pagárselos (como tantas otras jóvenes españolas con estudios superiores) o por ser madre a los 20 años y tener que cuidar sin ayuda de nadie a sus hijos?, ¿la variable "raza" seguiría siendo más importante que la de clase social o de género? Y si fueran mayores de 70 años o con diversidad funcional, ¿seguiría siendo el racismo el principal problema que tendrían? Y una estudiante universitaria marroquí cuyos padres le insisten en casarse y dejar sus estudios, ¿sufriría más por racismo o por sexismo?

Son sólo algunos ejemplos de cómo el peso de la "raza" puede volverse menos intenso cuando otras variables muy potentes y ligadas más al género y a la clase social (como la maternidad, la vejez o la dependencia)



irrumpen en vidas precarias y no siempre dignas de ser vividas, en sociedades individualistas y patriarcales. No se trata de entrar en el manido debate sobre qué variable de las tres es más importante, sino de asumir que todas ellas son fundamentales para entender en toda su complejidad las relaciones sociales y las ideologías que interiorizamos todas nosotras (aunque a niveles diferentes dependiendo de cada persona).

Es más, dentro del movimiento antirracista, podríamos dar un paso más y, como se ha hecho desde el ecofeminismo y la economía feminista, llevar la crítica más allá. Al igual que desde estas corrientes feministas, "feminismo" no significa más mujeres en el IBEX 35 ni más mujeres en el Ejército, sino más bien poner la vida misma, las personas, en el centro del debate y defender ante todo aquello que lo hace posible: es decir, la biosfera y los trabajos de cuidados. También desde las voces más críticas dentro del movimiento antirracista, no sólo debemos luchar por una mayor representación, en los diferentes ámbitos de poder, de los grupos

étnicos históricamente discriminados, sino que además deberíamos cuestionar la existencia misma de determinadas jerarquías (políticas, económicas y sociales) y, en un plano más simbólico, también la reproducción de ciertos pensamientos dogmáticos/excluyentes y formas irrespetuosas (y hasta agresivas) de comunicarnos. Jerarquías, pensamientos y actitudes que, sin duda, dificultan las posibilidades de generar espacios compartidos que puedan dar lugar a maneras diferentes de relacionarnos y hacer política. Y es que, al igual que una sociedad sin desigualdades de género pasará por la necesaria redistribución colectiva del trabajo de cuidados entre mujeres y hombres; una sociedad sin desigualdades raciales sólo se vislumbrará con transformaciones políticas, económicas y sociales de hondo calado, claro está, pero también con la necesaria implicación de buena parte de las y los "privilegiados raciales" en el proceso de descolonización de saberes y políticas, y en la construcción de un "nosotrxs" múltiple, interseccional, "décolonial"²⁴ o como consigamos llamarle ■

²³ Ver Amaia Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Traficantes de Sueños, 2014.

²⁴ « *Nous* » *décolonial* es el término utilizado por Houria Boutledja, 2016.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Houria Bouteldja defiende un feminismo que no tenga que elegir entre ser antisexista o ser antirracista²⁵. Un feminismo que califica de "paradójico", al tener que proteger a las "mujeres árabes" del sexismo real de su comunidad (y también del de la sociedad europea), y al mismo tiempo tener que defender a los "hombres árabes" del racismo que les acusa de ser machistas por naturaleza. Un feminismo que también podemos defender las feministas que no sufrimos directamente el racismo estructural, pero que seguimos abiertas a la deconstrucción de nuestros saberes y prácticas (neo)coloniales; mujeres que no queremos obviar la "raza", ni que tampoco pedimos ni creemos que las estrategias de resistencia se tengan que basar siempre y únicamente en el género.

No se trata de decirle a nadie cómo tiene que hablar y luchar, sino de hacer posible espacios de diálogo, vías de colaboración, de trabajo colectivo, para que el cuestionamiento de nuestros discursos, métodos y prácticas pueda ser más efectivo; para que ese feminismo hegemónico tantas veces racista y clasista pueda diluirse y dar paso a sinergias feministas híbridas de saberes y experiencias. A pesar de las diferencias imbricadas y las fracturas epistemológicas.

No se trata sólo de ceder espacios (que también), sino de poder y saber compartirlos en igualdad de condiciones (de momento utópicas, pero no imposibles); de conseguir consensuar prioridades éticas y políticas. Porque sí, la opresión racista es estructural, cotidiana, hegemónica. Y si las resistencias no están imbricadas, si no son fuertes, no podremos con ella. Se trata, en definitiva, de entender, en la teoría y en la praxis más radical, que la lucha política antirracista nos incumbe a todas y a todos.

²⁵ En Natalie Bennelli et. al, 2006, pp. 5-6.

EPISTEMOLOGÍAS Y ETNOGRAFIAS DESDE LOS FEMINISMOS DECOLONIALES

DIÁLOGOS ENTRE FEMINISMOS

¿PUEDE HABLAR DE FEMINISMO DECOLONIAL UNA ANTROPÓLOGA FEMINISTA BLANCA?

Margaret Bullen. AFIT Antropología
Feminista Iker Taldea, UPV/EHU

En junio 2014, las palabras de la antropóloga social y activista feminista dominicana, Ochy Curiel Pichardo, sacudieron a varias de las oyentes de las II Jornadas de Metodología de Investigación Feminista, organizadas por HEGOA-SimRef en Donostia-San Sebastián. La pregunta clave que Curiel puso sobre la mesa fue: ¿qué significa que mujeres del Norte vayan a estudiar a mujeres del Tercer Mundo? (Curiel, 2014:56). En respuesta, propuso que deberíamos practicar una "antropología de la dominación", lo que significa hacer etnografía del Norte y del Norte que existe en el Sur, hacer etnografía de nuestras prácticas académicas, "de nuestros lugares y posiciones de producción de los privilegios" (ibid. 56).



Esas palabras inquietaron a más de una de las asistentes y desde luego yo me sentí apelada a cuestionar mi propio proyecto antropológico y feminista. Desde entonces, un grupo de personas desde dentro y fuera de la academia, desde el Norte y desde el Sur, nos venimos reuniendo en la librería donostiarra Kaxilda para reflexionar sobre la pregunta lanzada por Curiel, para leer y discutir sobre los feminismos decoloniales y para repensar nuestros planteamientos.

En septiembre 2016, algunas participantes del grupo presentamos un panel al Congreso de AIBR en Barcelona donde exploramos diferentes vertientes de los feminismos decoloniales a través de etnografías realizadas en diferentes países latinoamericanos, con el objetivo de analizar la complejidad de las identidades desde diferentes realidades culturales y diferentes sectores sociales: mujeres afrocolombianas

o panameñas, comunidades campesinas peruanas, tejedoras Wayúu²⁶. No obstante, nuestra idea – algo ambiciosa – era ir más allá de los casos estudiados, a una reflexión epistemológica sobre la aportación desde la teoría decolonial a las distintas aproximaciones de la antropología feminista de las últimas décadas: desde los sistemas de género hasta la interseccionalidad. Queríamos hacer una reflexión sobre el quehacer antropológico dispuesto a deconstruir la colonialidad del saber, incluido el feminismo hegemónico.

Por mi parte, quería repensar mi proyecto antropológico y feminista a través de las reflexiones surgidas en el seno del grupo, aplicadas a mis preocupaciones antropológicas, y a mis identidades personales y profesionales. Así que aprovecho esta ocasión para desarrollar las ideas iniciadas entonces ■

²⁶ Presentaron sus trabajos Luciana Alfaro Lavado, Johana Garay Becerra, Noemi Gómez Mendoza y Fanny Ekaterina Montes Guzmán..

LA COLONIALIDAD DEL SER Y LA POSIBILIDAD DE NO SER

Según Curiel (2016: 56-57) la propuesta decolonial significa "el desprendimiento de la colonialidad del poder, del saber y del ser que justifica la retórica de la modernidad". Partiendo de ser británica, blanca y de clase media ¿hasta qué punto puedo desprenderme de la colonialidad de mi ser? ¿Ser antropóloga y feminista me capacita para ello? Las feministas decoloniales latinoamericanas y caribeñas como Yuderkys Espinosa (2014) han denunciado el sesgo blanco, burgués y occidental del feminismo y me tengo que preguntar por ese sesgo en mi ser y hacer feminista y antropológico. Convencida de que los feminismos tienen que ver con las feministas que los practicamos, voy a empezar con un breve repaso a mi propia trayectoria.

Yo soy británica porque nací en Gran Bretaña, en Nedging, un pueblito bucólico del condado de Suffolk en el sureste de Inglaterra. Y soy blanca porque mi madre Sheila, de Wembley (Londres) y mi padre Trevor, de Ipswich (Suffolk) - y que yo sepa mis abuelas, abuelos, bisabuelas y bisabuelos - lo eran. También soy de clase media, no tanto por los ingresos económicos de mi familia, que eran más bien escasos, sino por educación y el estatus que correspondía al párroco que era mi padre y la casa rectoral que el obispado asignaba a sus trabajadores y sus familias. Mi madre ere maestra, pero había dejado su puesto para dedicarse a Trevor y sus tres hijas y único hijo hasta que yo - la más pequeña- cumpliera 10 años.

Británica, blanca y de clase media: me viene de familia. Antropóloga y feminista: ¿de dónde me viene? Por elección o accidente, por formación y por convicción. Cuando tenía 10 años, mi padre discutió con los obispos, dejó la parroquia y nos llevó a otro pueblito, esta vez en el noreste del país. Allí cursé los estudios secundarios - intentando liberarme del corsé que suponía ser la hija del cura - y descubrí el feminismo gracias a tres profesoras con quienes cantábamos con voz y pose irónica "Stand by your man" de Tammy Wynette y leíamos "The Woman's Room" de Marilyn French. Empecé a discutir con mi padre, de molde tradicional, quien creía que el hombre era el proveedor y protector de la mujer. Pero aunque cuestionaba los modelos de género y reivindicaba mis derechos y mi libertad, todavía no ponía en duda mi fe en el dios cristiano con quien nos habíamos criado.

Perdería esa fe unos años más tarde, cuando estudiaba antropología social en la Universidad de Liverpool y tuve la oportunidad de viajar al Perú para realizar trabajo de campo en la ciudad de Arequipa. El tema de la investigación fue los cambios socioculturales y económicos en el Perú contemporáneo y yo elegí centrarme en el proceso migratorio de personas provenientes del sur andino, a los llamados pueblos jóvenes de la ciudad de Arequipa. Durante la semana convivía con familias de migrantes en los pueblos jóvenes, barrios marginales contruidos en tierras baldías ocupadas por las gentes "pobladoras" y el fin de semana



con una familia de clase media, similar a la mía de origen: el padre, pastor evangélico, y tanto él como su mujer, maestros de escuela.

El trabajo de campo, la inmersión en otra realidad, de pobreza y de lucha, el conocer de primera mano estilos de vida totalmente diferentes a la mía, otras creencias y cosmovisiones, me cambiará por siempre. Una de las cuestiones que más me chocó fue el racismo hacia la población indígena quechua o aimara hablante - llamados de forma despectiva "cholos o cholas" o incluso "indios o indias" - por parte de la comunidad mestiza-criolla de Arequipa, sector que se consideraba "blanco" y por lo tanto superior y que además incluía a personas supuestamente cristianas que debían amar a su prójimo sin prejuicios de ningún tipo. Descubrí que la iglesia católica, seguidora de la teología de la liberación, promotora de las comunidades de educación de base, estaba mucho más implicada en la lucha por conseguir agua potable, luz y sistema de saneamiento en los pueblos jóvenes, que la iglesia protestante a la que yo pertenecía.

La iglesia evangélica no veía con buenos ojos muchas de las prácticas de la población indígena: sus bailes, sus bebidas, sus rituales. Y yo, que estaba para conocer y comprender su forma de vida, no podía compartir esa reprobación. ¿Quién era yo para decir lo que estaba bien y lo que estaba mal? Frente a una diversidad de creencias y costumbres, ¿cómo se podía sostener una creencia en una sola

y absoluta verdad? Me di cuenta de algo tan básico como que el haber nacido en un determinado lugar, hija de una determinada familia, clase y religión, me había llevado a tener ciertas creencias que no eran más que un accidente, una casualidad: si hubiera nacido en otro país, de otro padre y otra madre, tendría otra fe.

Y así perdí mi fe. Entendí que todos los sistemas de creencias están formados por largas tradiciones culturales y sociales y por lo tanto, lo que había aceptado como "la verdad" no era más que un sistema cultural construido mediante una red de significados simbólicos, transmitido por la familia y por la escuela, mantenido por la institución de la Iglesia. Al dejar de creer en ello, la estructura, los andamios que sujetaban ese sistema, se derrumbaron. Y yo me tambaleé. En inglés diría que sentí como si me hubieran quitado la alfombra de debajo de los pies. O para utilizar una expresión que me sugirió un compañero, me quedé con la brocha en la mano. Se me cayó la escalera, perdí todo soporte, no tenía donde agarrarme, la tierra firme se convirtió en arenas movedizas. Al volver a casa mi madre me dijo: no te preocupes, ya volverás a ser como eras antes. Y yo le contesté: *no, Mum, I will never be the same again* ■

EL SISTEMA DE GÉNERO MODERNO COLONIAL

Maria Lugones (2008) describe y denuncia el sistema de género moderno y colonial que ha afectado a nuestras interpretaciones, teorizaciones, investigaciones, metodologías y prácticas políticas que reproducen en el feminismo lógicas racistas y neocoloniales. El concepto de sistemas permite avanzar más allá de la relación entre lo biológico y lo cultural y ahondar en la teoría social de estructuras, sistemas y agencia humana. El énfasis estaría en la dinámica de los procesos socio-culturales en los cuales se establece una relación dialéctica acción-estructura-sistema.

Creo que es necesario utilizar el concepto y herramienta de los sistemas de género para analizar la forma compleja y coordinada a través de la cual se reproducen las estructuras de desigualdad en un entorno cultural determinado. Los sistemas de género nos ayudan a explicar cómo las personas son convertidas en mujeres y hombres por un sistema que en nuestro contexto es dicotómico, es decir funciona para producir sólo dos tipos de persona. Las personas que no encajan en una u otra de estas dos categorías – femenina o masculina – son expulsadas o por lo menos marginadas

por el sistema. El género se entrecruza con los variables de raza, identificación étnica, orientación sexual, diversidad funcional y clase social en la intersección de nuestras identidades, que a su vez se entrelazan con una multiplicidad y complejidad de factores que intervienen en “el estudio de la diferencia socialmente construida en el marco de la acción recíproca de las fuerzas globales y locales, de las significaciones nativas y extranjeras, de la estructura social y de la acción humana en circunstancias históricas específicas” (del Valle (coord.) 2002: 21).

Para intentar responder a las preguntas y críticas lanzadas por Curiel, Espinosa o Lugones, quisiera buscar pistas en el quehacer antropológico y retomar algunos de los principios o características básicas de la disciplina en general y de su vertiente feminista en particular: la diversidad, la perspectiva emic y el conocimiento situado ■

LA DIVERSIDAD, LA PERSPECTIVA EMIC Y EL CONOCIMIENTO SITUADO

Una de las primeras críticas del discurso colonial – y de hecho el primer texto que leímos en el grupo de lectura de feminismos decoloniales – fue el clásico “Bajo los ojos de Occidente” de la académica india asentada en Estados Unidos, Chandra Talpade Mohanty ([1984] 2008)²⁷. En este artículo Mohanty expone los estereotipos de las mujeres del “Tercer Mundo” que aparecen en el pensamiento feminista norteamericano. No obstante, tanto para la antropología social como para el feminismo, la diversidad es un concepto fundamental de nuestra empresa: partimos de particularidades para intentar explicar cómo las diferencias se convierten en desigualdades.

Hace mucho que bell hooks y otras feministas negras estadounidenses criticaron a Betty Friedan y las feministas blancas y burguesas en referencia al sujeto de sus escritos así como la autoría, por intentar equiparar a todas las mujeres en relación a su subordinación a los hombres, e ignorar que la variable de la raza constituía un eje de opresión que las mujeres negras compartían con los hombres negros pero no, por el contrario, con las mujeres blancas. Hace tiempo que pasamos del concepto compartido, universalizador de “mujer” a la diversidad de “mujeres”; pero si treinta años

más tarde el llamado “feminismo blanco” o “del Norte”, es acusado por feministas decoloniales de estereotipar, estigmatizar y colonizar a las mujeres del “Tercer Mundo”,²⁸ algo está mal. O no se ha cambiado nada. O no se están tomando en cuenta los cambios.

¿Qué es eso del “feminismo blanco”? ¿Por ser blancas pecamos de feminismo blanco? ¿Es posible que exista una homogeneidad entre las feministas del Norte, sea de piel, sea de pensamiento? ¿O aquí también existe una diversidad igual que en el Sur? La línea entre blanco y negro no es tan nítida. Yo sí soy muy blanca, de piernas blancas - como un anuncio de leche, bromeó un día un amigo en la playa – de ese blanco que jamás se pone moreno, que pasa directamente al rojo tomate. Pero tengo amigas aquí, vascas, que tienen la tez mucho más oscura, el pelo negro, quienes en Escandinavia serían consideradas “negras”. Según donde nos movamos el color de la piel o del pelo tiene un valor u otro. Cambia el contexto, cambia el sistema cultural, cambian las relaciones de género, pero sobre todo cambian las relaciones de poder.

Hay muchísimas diferencias entre las mujeres del Norte y las del Sur, incluso entre feministas. No solo en relación a la categoría “raza”, sino en términos de clase, de situación socioeconómica, de estatus,



²⁷ El texto original se publicó en 1984 con el título “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”. Boundary 2. 12:3-13:1. pp. 333-358..

²⁸ Ochy Curiel (2014) utiliza este término, hace tiempo abandonado en muchos círculos, y entiendo que lo hace de forma irónica, para llamar la atención sobre la representación de las mujeres “del Sur”.

de educación, de oportunidades. Y también en relación a la diversidad funcional o la orientación sexual. Para mí es clave entender cómo múltiples factores confluyen en consolidar la desigualdad, convirtiendo seres humanos en cuerpos sexuados y generizados con diferentes posibilidades, no solamente según sus características físicas, sino según los significados atribuidos a esos rasgos en diversos contextos, y cómo esos significados se materializan en discriminación y desventaja.

Reconocer la diversidad de las mujeres es reconocer la multiplicidad y complejidad del género. Y también es poner en cuestión lo que compartimos como mujeres, cuestionar el hecho de que por ser mujeres, existe un vínculo especial, una base común, un punto de partida para emprender juntas una lucha contra los hombres opresores. En la década de los ochenta se planteó que, si los modelos de las mujeres son diferentes a los de los hombres, ¿las mujeres serían las más indicadas para estudiar a las mujeres? Y si es así, ¿quiere decir que las mujeres no pueden estudiar efectivamente a los hombres? Si hay que ser para conocer, sentenció Judith Shapiro, (1981:125) se colapsa todo el proyecto de estudiar las sociedades humanas, se pone en duda la misión de las ciencias sociales en su integridad.

Y es que en el fondo de la cuestión están las relaciones no solo de género, sino de poder. Como hemos visto antes, Curiel propone un desprendimiento de la colonialidad del poder, del saber y del ser (2014: 56). ¿Pero cómo se traduce este “desenganche epistemológico” en la práctica?

En la praxis antropológica, el primer paso sería adoptar una perspectiva “emic”, la visión “desde dentro” que solo se obtiene al acercarse a la realidad que se quiere conocer. Sería una manera de intentar escaparnos del eurocentrismo de nuestras categorías. Otra forma de abrir la mirada sería ampliar el canon, leer y citar a escritoras no occidentales. Pero cuidado con lo que Raewyn Connell llama “la epistemología del mosaico” (2016:8): el hecho de tomar ejemplos empíricos y políticos de otros lugares del mundo, pero sin adoptar su teoría. Seguimos utilizando el método “add and stir” advertido por Marilyn Boxer hace años (Boxer, 1982: 258): incluir a las autoras del Sur se compara a añadir pasas o pepitas de chocolate al bizcocho. La tarta sale más bonita, más rica incluso, pero la masa, la estructura, es la misma.

La perspectiva emic nos acerca al punto de vista de las personas que deseamos conocer, al intento de ver las cosas desde su perspectiva, entender su discurso, sus categorías. Pero Donna Haraway nos dio la



clave para entender que no es lo mismo que me acerque yo, británica blanca, que se acerque bell hooks o Angela Davis. O que se acerque Ngugi wa Thiong'o. Es negro, de ideología decolonial, pero hombre, escritor, educado. Su perspectiva no va a ser la misma que la de Angela Davis por muy de acuerdo que se puedan poner sobre muchos asuntos. Y no solo porque él es hombre y ella mujer.

Podemos conocer a la Otra o al Otro si primero nos conocemos, nos revelamos y nos situamos en relación al objeto de nuestro estudio, a la compañera con quien queremos dialogar. En ese "situarse" está el reconocimiento de nuestras limitaciones para compartir o para empatizar, y el posicionamiento político según nuestras convicciones o creencias. A mí me gusta tener presente lo que Marilyn Strathern (1987) ha llamado la "relación incómoda" entre el feminismo y la antropología, entre la subjetividad del conocimiento situado de Haraway (1995) y Harding (1996) y la objetividad del método científico de la antropología social. Es esta tensión que procuro mantener en mi quehacer antropológico y feminista: me coloca permanentemente en un lugar incómodo a la hora de acceder al objeto a investigar, llamándome a repensarme a mí misma, a conjugar la perspectiva feminista del sujeto reflexivo que compara y actúa con la mirada

antropológica etic-emic, que me acerca y me aleja del objeto de estudio.

Puede que no os convenza con mis argumentos. Acaso pensaréis que soy demasiado creída, que no he entendido. ¿Quién más portadora de un bagaje colonial que la británica blanca, hija del cura anglicano y la maestra admiradora de la Reina Elizabeth y el té de las 5?

Dice Curiel, y lo dijo Mohanty, por muy buenas intenciones que tengamos, lo que se hace es "colonización discursiva" o lo que Gayatri Chakravorty Spivak en su famoso artículo: ¿Puede hablar el sujeto subalterno? (1998) denomina una "violencia epistémica", cometida a través de las interpretaciones (equivocadas) que hacemos de las prácticas sociales y culturales observadas. Aunque Haraway nos dio la pista para ser conscientes de nuestro bagaje particular, y la antropología nos prepara para acercarnos a la perspectiva de las "Otras", tenemos que reflexionar además sobre nuestros privilegios y posiciones de poder. Francisca Gargallo, italiana asentada en Méjico (2014: 18), apunta al sistema naturalizador que hace que como mujer blanca viva "sin conciencia de los privilegios que el sistema racista me ha reservado desde la infancia."



"Están tan interiorizados y normalizados que no me percato de ellos y, por ende, me abrogo el derecho de no reconocerlos, a menos que alguien me los señale. Desde el momento en que ese señalamiento existe, sin embargo, yo me vuelvo responsable de los privilegios que las blancas gozamos en un mundo de racializaciones jerárquicas de las personas, según sus rasgos, sus pasaportes, su color de piel, su tipo de pelo, su estructura corporal. Ahí donde existe un privilegio, un derecho es negado, precisamente porque los privilegios no son universales, como son pensados los derechos (igualmente, ahí donde un derecho es negado, se construye un privilegio). El sistema de privilegios racistas que favorece a las blancas me otorga muchos argumentos para que no los reconozca como tales y pueda seguir gozándolos. Gracias a ellos, puedo esgrimir un discurso, que la academia me ofrece, con que justificar mis éxitos como buena estudiante y esforzada docente, obviando las facilidades que tuve para alcanzarlos."

(ibid. 2014: 18)

En este sentido, Curiel (2014: 56) advierte de la "explotación" de las académicas que avanzan sus carreras gracias al conocimiento obtenido de las "Otras". ¿Es suficiente reconocer nuestros privilegios para entablar una conversación? ¿Es posible un diálogo entre feministas y entre feminismos?

El universo es mucho más diverso, no se reduce a blanco y negro, ¿nos podría servir el concepto del pluriverso? Y contra esa tela de fondo de más colores y flores, podemos pensar en la que Connell llama "una fertilización cruzada", en la cual cada parte se influencia y se enriquece mutuamente para crear algo nuevo. ¿Hay lugar para lo que Mohanty llama "la solidaridad feminista"? Una búsqueda de puntos en común, relaciones

de mutualidad, corresponsabilidad, interés compartido. Quiero creer en la posibilidad de identificar conceptos y categorías que surgen de experiencias colectivas, que trascienden lo individual, lo local. En la capacidad de la crítica feminista para entablar diálogos entre nosotras feministas y nuestros feminismos. En la potencialidad de la postura decolonial para encaminar proyectos comprometidos con procesos de lucha, resistencia y acción. Porque si desde mi blancura no puedo hablar de feminismo decolonial, si no hay diálogos posibles, me tendré que dedicar a estudiar la polinización de las flores en vez de las ideas, las plantas en vez de las personas ■

Boxer, Marilyn (1982) For and About Women: The Theory and Practice of Women's Studies in the United States, in N. Keohane, M. Rosaldo, and B. Gelpi, eds., *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Brighton: Harvester Press, pp. 237-71.

Connell, Raewyn (2015) Social Science on a World Scale: Connecting the Pages, *Journal of the Brazilian Sociological Society*, v. 1, n. 1, p. 1-16, jul.-dec.

Curiel Pichardo, Ochy (2014) Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial, en Mendia Azkue, I., Luxán, M., Legarreta, M., Guzmán, G., Zirion, I., Azpiazu Carballo, J. (eds.) *Otras formas de (Re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Bilbao: Hegoa, SimRef, pp. 45-60

Del Valle, T. (Coord.), Apaolaza, J.M., Arbe, F., Cucó, J., Diez, C., Esteban, M.L., Etxeberria, F., Maquieira, V. (2002) *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Narcea, Madrid.

Espinosa-Miñoso, Yuderlys (2014) Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. En *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, 2014, pp. 7-12

Gargallo Celentani, Francesca (2014), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Editorial Corte y Confección, Ciudad de México.

Haraway, Donna, (1995 [1991]) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

Harding, Sandra (1996 [1986]) *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata.

Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Mohanty, Chandra Talpade (2008) Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Suarez y Hernandez, *Descolonizando el feminismo*, 2008: 117-163.

Shapiro, Judith (1981) Anthropology and the Study of Gender, in E. Langland and W. Gove, eds., *A Feminist Perspective in the Academy* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 110-29.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno?, *Orbis Tertius*, año 3 no. 6, pp. 175-235.

Strathern, Marilyn (1987) "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology", *Signs*, 12 (2):276-92.

Suárez, Liliana y Hernández, R.A. (eds.) (2008) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

para fomentar la inclusión en pie de igualdad y combatir
las discriminaciones racistas y machistas

Los diversos estudios constatan la tendencia creciente del racismo antimusulmán o islamofobia. Por ello, los objetivos de este proyecto eran claros: detectar, visibilizar y articular estrategias concretas contra las discriminaciones y racismo contra las personas musulmanas.

Nos hemos centrado en las mujeres musulmanas o leídas como tal, por las discriminaciones específicas –sexismo y racismo al menos- que han de afrontar.

Se han abierto espacios de participación y empoderamiento con mujeres musulmanas principalmente, que también han sido foros de conocimiento y reconocimiento con otras mujeres, con otras personas. Se constata que estos espacios son el primer paso de un proceso que requiere de una apuesta institucional y colectiva y de dedicación de medio-largo plazo para afianzarse, tanto para los procesos de empoderamiento de las propias concernidas que presenta una gran diversidad entre ellas en todos los sentidos, como para los procesos de superación de prejuicios de las personas de la sociedad mayoritaria.

En este proceso, han de ser sujetos las propias mujeres que afrontan de manera más o menos activa estas desigualdades y agresiones de distinto calado, desde las más cotidianas y sutiles hasta las más explícitas y violentas, pasando por las institucionales.

No tiene sentido hablar de un perfil de mujer musulmana y abordar sus problemáticas desde esa mirada uniformadora. Ha quedado patente la necesidad de herramientas concretas que respondan en lo cotidiano y tengan en cuenta la heterogeneidad de estas mujeres: recursos de apoyo y denuncia, redes sociales, trabajo conjunto en la educación etc.

Tampoco se puede dejar todo el peso para superar las discriminaciones en el tejado de las propias concernidas en primer término. La sociedad mayoritaria ha de jugar un papel activo en superar y confrontar percepciones racistas y etnocéntricas que condicionan y llegan a violentar la vida de personas que también forman esta sociedad. Deconstruyamos la fantasía de la Europa blanca, civilizada y de cultura cristiana.

RECOMENDACIONES

A INSTITUCIONES PÚBLICAS Y PRIVADAS QUE IMPLEMENTAN POLÍTICAS PÚBLICAS

Facilitar la participación. Abrir espacios y procesos a la participación ciudadana en igualdad, tanto específicos como transversales. Las mujeres identifican claramente las discriminaciones sexistas y racistas y quieren ser sujetos en la lucha contra las discriminaciones. Estos procesos han de tener en cuenta las idiosincrasias particulares y condicionantes legales, sociales etc. como puede ser la ley de Extranjería.

Inclusion en el proceso de construccion de propuestas de participacion. Pasar del 'para ellas' al 'con ellas'. Estos procesos requieren cambiar el enfoque utilizado que a menudo las trata como destinatarias del proceso y no como protagonistas del mismo.

Interculturalidad y antirracismo. Las iniciativas que se quieran impulsar para fomentar la participación social y el mutuo conocimiento y luchar contra el racismo y el machismo, deberían de tener en cuenta y reconocer las costumbres de estas mujeres en tanto que supongan herramientas de empoderamiento y agenciamiento para ellas. Se han de evitar derivas etnocéntricas que interpretan el bagaje de estas mujeres como homogéneo, inferior o retrógrado.

Idiomas. La disparidad de conocimiento de las lenguas de la comunidad de llegada supone una limitación para muchas mujeres y requiere de una atención especial y soluciones adaptadas.

Reconocimiento de las personas musulmanas como parte del nosotras. Las políticas inclusivas han de poner especial atención en no reproducir el nosotros/ellos si quieren fomentar una verdadera cohesión social. Esto es especialmente claro con las personas musulmanas nacidas en el territorio, ya sean de origen extranjero o conversas.

Juventud. Impulsar experiencias y pedagogía a nivel educativo que combatan el desconocimiento y los prejuicios. Se observa una "islamización extrema" (Fátima Tahiri) de la juventud musulmana por parte de la sociedad y los medios de comunicación, que la diferencia del resto e ignora las problemáticas reales que les afectan y que contribuye a su estigmatización y discriminación.

Educación. En ámbitos especialmente sensibles como el educativo y ciñéndose a su objetivo de inclusión, evitar la implementación de medidas que estigmaticen al colectivo musulmán como el PRODERAI (*Protocolo para la Detección y Prevención de la Radicalización Islámica*) en los centros educativos, implementado por la Generalitat de Catalunya y que contradicen y obstaculizan el papel esencial de los centros educativos como espacios de comunicación, intercambio cultural, formación y desarrollo de procesos intelectuales y sociales tanto personales como colectivos.

Pedagogía y sensibilización antirracista contra prejuicios y rumores. Implementar programas específicos de información, sensibilización y formación que combatan los rumores islamófobos y de género, fomenten el mutuo conocimiento y combatan el racismo latente que se reproduce de manera acrítica. Todo ello no ha de pasar forzosamente por conocer el islam. Un profundo conocimiento del mismo no asegura evitar las discriminaciones que encierran cuestiones relacionadas con imaginario colectivo, percepciones y prejuicios de la comunidad mayoritaria, con los problemas sociales y políticos o con el racismo y el sexismo.

Discursos institucionales. En especial a las instituciones y representantes públicos, tomar un compromiso claro para no fomentar el racismo institucional y social. No hacer utilización partidista o populista de la islamofobia.

RECOMENDACIONES

A LOS DISTINTOS GRUPOS, ASOCIACIONES DE **MUJERES Y MOVIMIENTO FEMINISTA**

Espacios de encuentro y alianzas. Buscar espacios de encuentro y acercamiento desde donde se combatan las discriminaciones sexistas y permita crear alianzas en la lucha antirracista y feminista.

Evitar el etnocentrismo. Incorporar una mirada crítica que ponga a un lado el etnocentrismo y nos permita ir más allá de los prejuicios, de la mirada unívoca sobre los valores de las personas musulmanas como retrógrados, involucionistas en materia de igualdad y homófobos y complejizar las lecturas sobre estas cuestiones.

Igualdad desde la diversidad. Impulsar y facilitar espacios de participación donde las idiosincrasias específicas de los colectivos minoritarios y sus demandas específicas tengan cabida y puedan formar parte de las luchas en común.

A MEDIOS Y DEMÁS AGENTES QUE GENEREN DISCURSOS CON CAPACIDAD DE INFLUENCIAR PERCEPCIONES Y ACTITUDES

Revisar prejuicios. Aplicar una mirada respetuosa y desprejuiciada a la hora de tratar temas socialmente sensibles que no fomente estereotipos y rumores. Diversos medios que van surgiendo en los últimos años demuestran que se puede hacer un periodismo antirracista y antisexista.

Normalización. Fomentar la participación y visibilización de mujeres leídas como musulmanas, para que intervengan desde las problemáticas que les afectan como personas y sobre los diversos elementos que construyen su identidad.

Redes sociales. Las redes sociales son espacio público donde prolifera y se reproduce el discurso de odio. Recae sobre instituciones y proveedores implementar medidas para evitarlo, pero también a usuarias que consumen y reproducen esos discursos.

Mirada crítica. Como audiencia y a nivel personal, se precisa una mirada crítica contra los discursos hegemónicos. A menudo se acepta y reproduce el racismo y el machismo de manera acrítica.



Financiado por



SECRETARÍA GENERAL
DE INMIGRACIÓN
Y EMIGRACIÓN

DIRECCIÓN GENERAL
DE MIGRACIONES



UNIÓN EUROPEA
FONDO DE ASILO,
MIGRACIÓN E
INTEGRACIÓN

Por una Europa plural

