

Andrea Meza Torres*

La secularización como un discurso de “misión”: una mirada desde el feminismo crítico y los feminismos descoloniales

Secularization as a “mission” discourse: a view from critical feminism and decolonial feminisms

Abstract | This article starts by exposing a sharp critique of the secularization discourse through the main arguments of Joan Wallach Scott's book *Sex and Secularism*. Here, the feminist author criticizes this process as a power discourse which does not correspond to historical facts; moreover, Scott argues that the equality of the sexes was never at the heart of the process of secularization. The author shows that this discourse is based on a dichotomical thinking which, nowadays, has generated the dichotomy “(western) gender equality and sexual freedom” versus “islam”. This dichotomy, based on the image superiority/inferiority, supports geopolitical aims which are associated with the colonization of the peripheries. Therefore, it can be associated to the discourse of the colonial “mission” and its continuity. In the second part of this article, I present three decolonial thinkers: Arzu Merali, Houria Bouteldja and Sirin Adlbi Sibai who, from Muslim and/or Arab societies within the Global North, express a critique toward western (white) feminism and the secularization process associated with it. The aim of this article is to show points of convergence between a feminist, critical voice which emerged within the western academic field —and which gave an important turn— and women's voices who have been systematically silenced in western academia. Moreover, beyond the critique of secularization from within the western academia, this article aims to show alternative proposals from the global peripheries which do not see the discourse of secularization as a way out of oppression. The points of convergence between critical feminism and the voices of Muslim women thinkers show that the historicity and ideological force of the secularization process must be thoroughly questioned and analyzed to propose new dialogue alternatives beyond the missions of imperial Christendom and / or its secularized theological version.

Keywords | Secularism, Feminism, Decolonial Thought, Islam.

Recibido: 17 de febrero de 2020.

Aceptado: 28 de agosto de 2020.

* Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México, Becaria del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, asesorada por la doctora Guadalupe Valencia García.

Correo electrónico: rev.interd@unam.mx

Meza Torres, Andrea. «La secularización como un discurso de “misión”: una mirada desde el feminismo crítico y los feminismos descoloniales.» *Interdisciplina* 9, n° 24 (mayo-agosto 2021): 145-171.

doi: <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.23.78462>

Resumen | Este artículo comienza por presentar una crítica de la secularización con base en los argumentos de Joan Wallach Scott en su libro *Sex and Secularism*. Aquí, la intelectual y feminista realiza una crítica de este proceso como un discurso de poder que no corresponde con los hechos históricos; más allá, argumenta que la igualdad de los sexos no está en la base del proceso de secularización. Scott muestra que este discurso está relacionado con un pensamiento dicotómico que, hoy en día, ha generado la dicotomía “igualdad de los sexos y libertad sexual (occidentales)” versus “islam”. Esta dicotomía, basada en la imagen superioridad/inferioridad, sustenta objetivos geopolíticos vinculados a la colonización de las periferias y está, por lo tanto, asociada al discurso de las “misiones” coloniales y a su continuidad. En la segunda parte de este artículo, presento el pensamiento descolonial de Arzu Merali, Houria Bouteldja y Sirin Adlbi Sibai, quienes desde el contexto de sociedades arabo-musulmanas dentro del Norte global, expresan una crítica hacia el feminismo occidental (blanco) y por ende hacia la secularización. Se trata de una crítica que coincide en varios puntos nodales con la de Scott. El objetivo de este artículo es presentar convergencias entre una voz feminista crítica del campo académico occidental — que ha dado un giro importante— y voces de mujeres que han sido sistemáticamente silenciadas por la academia occidentalizada. Más allá de la crítica de la secularización desde dentro del campo académico occidental, este artículo busca mostrar alternativas desde las periferias globales que no ven al discurso de la secularización como una salida de la opresión. Los puntos de convergencia entre el feminismo crítico y las voces de pensadoras musulmanas muestran a la secularización como un proceso cuya fuerza ideológica e historicidad deben analizarse y cuestionarse a fondo para proponer nuevas alternativas de diálogos más allá de las misiones de la cristiandad imperial y/o su vertiente teológica secularizada.

Palabras clave | secularización, feminismo, pensamiento descolonial, islam.

Introducción

EL PRESENTE ARTÍCULO busca ofrecer una mirada crítica hacia el proceso de secularización desde un espacio de conocimiento “exterior” a la modernidad. Esta perspectiva me parece importante, ya que la mayoría de las críticas hacia la cristiandad y su iglesia emanan desde una mirada secular que parte desde la modernidad misma, ignorando que el espacio secular es heredero de un modo de vida y/o una cultura estrechamente vinculada a la cristiandad y, por lo tanto, a sus misiones asociadas a la expansión colonial. Más allá, el espacio secular es heredero del principio dualista de la cristiandad, aunque en la descripción de la secularización se presente a la esfera religiosa como excluida de este espacio. Por ello, aunque desde el espacio secular se produzca una crítica hacia la cristiandad, esta se realiza desde el interior del espacio de la modernidad, proceso que emana del contexto de la cristiandad misma (que comprende al catolicismo

y al protestantismo);¹ más allá, la crítica generada desde el espacio secular por lo general no escucha ni se vincula con perspectivas exteriores (no-occidentales), articulándose así en forma de monólogo y excluyendo “críticas otras” que se expresan desde diversos campos culturales y formas de espiritualidad.

Este monólogo produce el mito de un espacio —secular— separado de toda religión o espiritualidad y, más allá, de la vida misma, siendo —por ende— un lugar desde el cual se pretende producir saberes “objetivos”. Esta posición de objetividad se sostiene por una noción de superioridad (lo objetivo sería superior al saber situado y subjetivo) y, blindada tras el rechazo de la religión cristiana y la iglesia (proyectando este rechazo a todas las otras formas de espiritualidad), se considera a sí misma como “no criticable” por ningún ente exterior.² De igual forma, el espacio secular no admite ser interpelado por perspectivas vinculadas a espiritualidades o que no hayan pasado por un proceso de secularización occidental o idéntico al de la Reforma Protestante. Este campo secular, aquí descrito críticamente, es el *locus* de enunciación desde donde se han articulado no solo la ciencia moderna en occidente —que, como se verá, también ha fungido como parte de una misión civilizatoria cuyas características no son muy distintas de las de la cristiandad— sino también los discursos de emancipación (por ejemplo, de género) dentro de la modernidad occidental.

Aquí, busco presentar una reflexión sobre el proyecto secular que lo vincula al proyecto de una “misión cristiana” pero sin una teología visible (o a través de una teología invisibilizada). Para ello, comenzaré por presentar los argumentos centrales que la intelectual y feminista Joan Wallach Scott elabora en su libro *Sex and Secularism*, publicado en 2018. En este libro, la autora plantea una fuerte crítica desde la academia occidental y es de vital importancia justo por el lugar desde donde se enuncia. Más allá, al escuchar, tomar en cuenta y hacer referencia a voces (sobre todo de mujeres y hombres musulmanes y/o de sociedades musulmanas, feministas poscoloniales) que, desde el exterior (o desde los márgenes) de la modernidad, han realizado esta crítica hacia la secularización desde muchos años antes de la publicación de Scott, la intelectual y feminista realiza un “giro” político que impacta al monólogo del discurso académico occidental. Desde esta perspectiva, el libro de Scott es el resultado de una crítica “desde dentro” de la modernidad que se abre hacia un diálogo con narrativas de zonas pe-

1 Aquí entiendo a la modernidad en el sentido de Enrique Dussel, como un proceso que comenzó a gestarse desde 1492 con la expulsión de judíos y musulmanes de la península ibérica y la conquista (o encubrimiento) del continente americano (lo “otro”) (Dussel 1994). Por ello, comprendo a la modernidad como un proceso estrechamente vinculado al catolicismo y a sus etapas posteriores o transformaciones, es decir, a la Reforma Protestante y sus distintas ramificaciones.

2 Sobre esta proyección hacia las otras espiritualidades, ver: (Meza Torres 2018, 61-82).

riféricas; se trata de narrativas políticas, saberes y conocimientos que, por los lugares en donde se enuncian, son —normalmente— ignorados por el campo científico occidental.

Me parece relevante comenzar por una presentación de los argumentos de Scott, ya que, en la segunda parte de este artículo, expondré voces de pensadoras descoloniales (voces que Scott no menciona en su libro) las cuales, desde el contexto de las migraciones poscoloniales y el islam en el Norte global, también habían realizado críticas muy relevantes al feminismo occidental y al proceso de secularización (ambos asociados a la colonización y a la imposición de una imagen de la mujer occidental) años antes de la aparición del libro de Scott. Desde mi perspectiva, es importante expandir el espacio de diálogo que abre la publicación de Scott hacia voces de mujeres pensadoras descoloniales que ya habían articulado estas críticas desde diferentes países de Europa —desde el “lugar” de las migraciones poscoloniales de Medio Oriente, el Magreb y Asia—. De esta forma, se trata no solo de presentar críticas desde la academia (que tiende a redundar sobre sí misma) sino también alternativas desde el exterior de la modernidad.

La secularización como discurso: un análisis desde sus fracturas

Comenzaré presentando una crítica hacia la secularización misma que Scott articula en *Sex and Secularism* (2018) y que sostiene con argumentos de otros intelectuales críticos en universidades occidentalizadas. Por ejemplo, recurre a Talal Asad, quien en su libro *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (2003) ya había enfatizado que aquella idea del progreso pensado como una transición de lo religioso hacia lo secular, ya no se sostiene (Asad 2003, 1). Ante los hechos (sobre todo ante el actual resurgimiento del fenómeno religioso) y siguiendo a Asad, Scott propone interrogar si el proceso de secularización no es, más que otra cosa, un discurso de poder o aquello que “lo secular” pretende que es y que ha sido impuesto por medio de la dominación. En el mundo actual —el de encuestas cuyas cifras muestran el número de personas creyentes y el aumento de la movilidad religiosa/espiritual— es claro que el fenómeno religioso no ha desaparecido ni muestra una tendencia a desaparecer. Muy por el contrario, va en aumento.

Ante estos hechos, Scott cuestiona la afirmación que supone que la secularización tuvo lugar y, más bien, lo analiza como una narrativa o una historia que se contó y que, por ello, no corresponde a la realidad actual (empírica). Citando a Jordan Alexander Stein,³ Scott perfila su posicionamiento:

³ La cita de Jordan Alexander Stein (la cita 16 en la página 9 del texto de Scott) proviene de: “Angels in (Mexican) America”, *American Literature* 86:4 (December 2014). (Scott 2018, 186).

Jordan Alexander Stein adds that study after study has revealed the persistence and importance of religion in the very countries of the West in which it was supposed to have disappeared. “The history of secularism”, he writes, “is the history of a story we told, not of a thing that happened”. This story offered an abstract, schematic representation and a periodization that ignored the particular details of different nations, instead providing a unifying rationale for a series of economic, social, and political developments with diverse causes and outcomes, not all of them the result of what might be called a secular frame of mind. But although it may not reflect the realities it claims to describe, the secularism story (secularization, secularity) does have an important influence on the way these realities are perceived. It is a story, moreover, that has served different purposes in the historical moments and contexts in which it is told. (Scott 2018, 9).

El argumento de Scott va en dirección de que la secularización es un discurso que se ha impuesto y se sigue imponiendo a través de sofisticadas mutaciones y actualizaciones. Lo expone como una herramienta del proyecto civilizatorio de la modernidad⁴ que, más allá de haber logrado una unificación discursiva y vinculada al poder, no tiene correspondencia con los hechos históricos (Scott 2018, 9).⁵

Retomando a Asad, la siguiente cita de su libro *Formations of the Secular* es un ejemplo de cómo las ideas de la secularización conformaron un discurso civilizatorio que se impuso en las periferias posterior a una primera fase de colonización, la que estaba asociada a las misiones católicas y la conformación de los estados-nación:

The eminent philosopher Charles Taylor is among those who insist that although secularism emerged in response to the political problems of Western Christian society in early modernity —beginning with its devastating wars of religion— it is applicable to non-Christian societies everywhere who have become modern (Asad 2003, 2).

4 Aquí quisiera precisar que Scott entiende a la modernidad como un fenómeno de la ilustración del siglo XVIII. Más arriba hablé de la modernidad en el sentido de Dussel, quien la localiza en 1492. Es importante señalar esto ya que, aunque ambos autores convergen en algunos puntos y, sobre todo, en su crítica de la secularización como discurso moderno y cristianocéntrico de dominación, divergen en cuanto a la localización del comienzo de la modernidad en tiempo y espacio. No obstante, su crítica hacia la secularización converge y esto permite citar a ambos en este artículo.

5 Esto tiene que ver, específicamente, con la falta de correspondencia entre el discurso secular —por ejemplo, el de los estados-nación modernos ya sea en el Norte global o en regiones que pasaron por procesos de descolonización— y la presencia de prácticas espirituales y creencias en sociedades que existen en esos estados-nación.

Esto conduce a la hipótesis de que la secularización es un discurso de dominación del mundo moderno, aplicado a los estados-nación en territorios excolonizados y, por lo tanto, una herramienta central de la “misión” de expansión de la modernidad a partir de las descolonizaciones oficiales o, en otras palabras, de una era poscolonial. En su libro *La cárcel del feminismo* (2016), Adlbi Sibai (autora a quien expondré más adelante) ya había expuesto cómo el discurso de la secularización ha sido una de las herramientas para enfatizar los binomios (tradición/modernidad; religión/secularización; identidad/alteridad) que se impusieron durante el proceso de formación de los estados-nación del mundo árabe. La secularización, como parte de la historia de estos binomios (dicotomías) del mundo occidental, fungió como herramienta colonial del nuevo orden internacional que contribuyó a la anulación de la historia social y política del islam y de las historias locales, imponiendo y asentando dualismos que fragmentaron la cohesión social de las sociedades musulmanas en favor de la dominación externa, occidental (Adlbi Sibai 2016, 85-110).

Siguiendo a Scott y Asad, ambas autoras argumentan que es preocupante que la realidad discursiva de la secularización nunca haya correspondido con la religiosidad de las poblaciones que viven dentro de estados-nación secularizados y occidentalizados en las periferias globales; sin embargo, es todavía más preocupante el hecho (ya expuesto arriba) de que no haya conciencia de que la religión tampoco desapareció en sociedades del Norte global, desde donde se generó e impuso el discurso del progreso (y la secularización) y en donde, idealmente, debió haber desaparecido. Esto lleva a ambos autores a constatar que el discurso de la secularización creó una realidad que, empíricamente, nunca tuvo lugar. Sin embargo, asociada al poder y a la dominación, sirvió como una herramienta política de la misión modernizadora para propagar una visión particular del mundo (universalizada) que moldeó la realidad, se aceptó como tal e incluso malinterpretó la historia (Scott 2018, 10). Esto último es de especial relevancia para las ciencias sociales, la historia, la antropología, la historia de la ciencia y la filosofía (entre otras disciplinas) —ya que podría decirse que, en la historia reciente de estas disciplinas, la secularización se ha dado por sentada como un “hecho” en un porcentaje importante de esta producción de conocimiento—. Scott propone revisar los hechos (la historia) que, tanto en occidente como en sus colonias, tuvieron lugar durante el surgimiento, expansión e imposición de la secularización.

Scott también se apoya en Edward Said para describir la forma en la que la secularización sirvió como un arma de guerra del arsenal de aquello que Said llamó el Orientalismo, proceso dualista que derivó en la caricaturización de Oriente (Scott 2018, 10), borrando la historia de la región y creando —así como fortaleciendo— la dicotomía superior (occidente)/inferior (oriente), que sirvió como base para la colonización de la región y para la posterior edificación de los

estados-nación modernos y seculares. En este contexto, Scott argumenta que, en la actualidad, la secularización es utilizada en el Norte global como instrumento político y económico en torno al fenómeno migratorio (aplaudiendo a los migrantes secularizados, discriminando a las comunidades de migrantes creyentes); paralelamente, ha instrumentalizado al género, construyendo la superioridad del occidente moderno en torno a la emancipación de la mujer (Scott 2018, 10). Es decir, que la secularización ha sido construida como un espacio “superior” argumentando que es la base de la emancipación de la mujer y la igualdad de los sexos, en contraste con sociedades como las musulmanas que serían naturalmente opresoras —y, por lo tanto, inferiores—.

Es justamente aquí, donde convergen género y racismo (a través de la historia colonial), en donde Scott realiza una crítica fundada en la aseveración de superioridad de la secularización por ser el espacio de la igualdad de los sexos, pues argumenta que, más bien, el patriarcado de la cristiandad y la dicotomía hombre/mujer conformaron la base de la propuesta secular del espacio público y privado tanto en Francia, como en Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos (Scott 2018, 30-59). Scott argumenta que hay una distorsión significativa de la historia en este sentido y aclara que la secularización parte de la cristiandad y nunca fue, por naturaleza, un proyecto equitativo sino, muy por el contrario, un discurso que creó un espacio de desigualdad de género, en el cual se asoció a la mujer a la esfera privada y a la religión, al tiempo que se posicionó al hombre en el espacio público y se le habilitó para la ejecución de las tareas de Estado (Scott 2018, 30-59).

La mirada crítica de Scott hacia la historia del proceso de secularización apunta hacia su estructura dual —que es una continuación de la cristiandad (patriarcal)— así como hacia las desigualdades de género que lo conforman. De ahí, cuestiona la distorsión histórica que hoy en día se ha naturalizado y que presenta a la secularización como un proceso que hubiera tenido como base la igualdad de los sexos; sin embargo, más allá de su crítica hacia la instrumentalización de la mujer, Scott indaga una mutación reciente del discurso liberal que ensalza la libertad sexual, así como la exhibición de la sexualidad femenina y de la homosexual como los claros signos de la libertad que emanan de las sociedades occidentales. Aquí Scott critica, más bien, la puesta en disposición de los cuerpos de las mujeres y los homosexuales en el sistema capitalista, la facilidad de su explotación y consumo por parte del poder y placer masculinos, mostrando así que, aquella libertad que se propaga, es más bien una forma en la que los cuerpos de las mujeres y los homosexuales se han vuelto objetos de placer y consumo del patriarcado (Scott 2018, 156-183).

Los sujetos pretendidamente liberados son fetichizados y puestos a disposición en el consumo mercantil. La teología invisible y/o escondida detrás de la manipulación de la emancipación de la mujer y la libertad sexual ha fortalecido

el binomio a través del cual el discurso de la secularización se ha posicionado como superior (por la “liberación que permite”), construyendo como inferiores a sociedades que no son idénticas a las occidentales. En nombre de la mujer con velo y de los y las homosexuales en sociedades musulmanas a quienes se les ha proyectado la cristiandad y calificado como naturalmente oprimidos, se han justificado intervenciones políticas, de corte colonial y en nombre del progreso (aunque en realidad hayan tenido fines geopolíticos y económicos), que son la continuación de las misiones de la cristiandad imperial (en su vertiente secularizada).

Scott argumenta que la secularización tiene una historia y que se trata de una categoría que, si bien parte de un dualismo que expresa la división y asimetría “superioridad/inferioridad”, ha mostrado distintas caras a lo largo del tiempo. La secularización se ha utilizado para describir fenómenos como el de los sacerdotes que dejaron los monasterios para vivir entre la gente; más tarde, para referirse a la expropiación de las propiedades de la iglesia después de la reforma protestante, en la Revolución Francesa, sirvió para referirse al Estado y a sus representantes frente a la iglesia y el clero. Lo secular se construyó como lo de “este mundo” (la ciudad del hombre), el aquí y ahora, para contrarrestar al “más allá” (la ciudad de Dios) (Scott 2018, 12-14). En esta historia que muestra Scott, la secularización se engrana dentro de la cristiandad europea-occidental en el sentido de que su historia es la de un dualismo que se ha transformado intercambiando sus significados, pero siguiendo el esquema de clasificación “superioridad/inferioridad” que ha sido característico de la modernidad occidental y la colonialidad⁶ que es paralela a ella.

Aquí quisiera exponer una tesis de Carl Schmitt que hace referencia a la teología. Schmitt argumenta que todos los conceptos concisos del sistema estatal moderno —incluidos los que sustentan el aparato jurídico— son conceptos teológicos secularizados; más allá, esto no solo aplicaría a la historicidad de los conceptos, sino a la estructura que los sistematiza (Schmitt 1934, 49).⁷ Esta tesis de Schmitt puede ponerse en diálogo con lo expuesto por Scott, quien analiza el hecho de que

6 Aquí yo menciono la colonialidad como paralela a la modernidad porque me baso en la obra de Enrique Dussel. Scott no menciona este término, ya que ella sitúa la modernidad en la ilustración y comprende a la colonización como una misión posterior. Por el contrario, Dussel traza sus orígenes en el imperio español y la dominación de las Indias occidentales, por lo que modernidad y colonialidad son dos lados de la misma moneda.

7 La cita original en alemán, a la que se hace referencia arriba, es:

Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. (Schmitt 1934, 49).

las constituciones de los estados-nación se han pensado en relación con la cristiandad (Scott 2018, 43-51). ¿Será la teología escondida la base de los dualismos producidos por occidente? Scott propone que, después del surgimiento del Estado como un ente teológico secularizado (Scott 2018, 43), en el que va a existir una desigualdad marcada entre los sexos, surgieron otros momentos históricos en que se generaron dualismos como, por ejemplo, el de una Europa de identidad cristiana superior a sus colonias en las periferias globales (África y Asia) —lo cual estaría en la base de una visión racializada de la religión— (Scott 2018, 44).

En este punto hay un debate abierto en cuanto al surgimiento de la visión racializada de la religión ya que, según Dussel, este proceso habría comenzado con el Imperio Español en el siglo XV y se habría secularizado posteriormente —manteniendo así las dicotomías de la cristiandad; Scott, por su parte, habla de una racialización de la religión que habría comenzado posterior a la modernidad. Pese a este debate, el cual obliga a discutir la historia colonial de Asia, Oriente Medio, el Magreb y África en relación con la de América Latina, ambos autores coinciden en que los dualismos de la cristiandad están presentes tanto en el discurso de la misión colonizadora como en el de la secularización que acompañó el surgimiento del estado-nación en occidente y de los estados-nación en zonas excolonizadas.

Sobre la misión colonizadora, Scott explica que, en Medio Oriente, la misión cristiana y la secularización fueron procesos que fragmentaron órdenes culturales que tenían coherencia y se articulaban en torno al islam. Misioneros y representantes del discurso secular se articularon como superiores (de herencia cristiana, europea, ambos crearon una identidad conjunta de “blancura”) frente a los sujetos coloniales; desde el espacio colonizado, no se veía una diferencia clara entre ambos procesos y/o personajes (lo que también ya había remarcado Adlbi Sibai, 2016). Lo más grave, según Scott, habría sido la proyección de la dicotomía occidental hombre (espacio público) vs mujer (espacio privado, religión) al espacio colonizado, ya que esto fragmentó espacios que antes estaban culturalmente unidos y que, al verse separados y ordenados en cuanto a los sexos, relegó a la mujer colonizada oficialmente al espacio privado y a ser la representante de la tradición y religión (Scott 2018, 51-52).⁸ Un ejemplo de esto

8 Aquí es importante mencionar que Scott argumenta que la mujer europea también se sumó a la misión colonizadora, con lo cual la emancipación femenina en occidente debe verse de forma crítica, ya que, si bien luchó por la emancipación de la mujer europea, esta lucha no incluyó a las mujeres de las colonias. Muy por el contrario, la historia de la colonización en Argelia muestra cómo las mujeres colonizadoras organizaron rituales de “desvelo” para “liberar” a las mujeres musulmanas de la opresión —ritual que solo convenía a los colonizadores—. Aunque Scott lo menciona en el primer capítulo de su libro —haciendo referencia a Fanon— abordaré este tema en el apartado en donde expongo el pensamiento de Houria Bouteldja.

es el caso de la ley familiar en las colonias, con lo cual habría habido casos en que se expropió a la mujer de la administración de la propiedad cuando tradicionalmente era ella quien regía sobre este espacio (Scott 2018, 53-54). Claramente, la secularización del espacio cultural y de las regulaciones espaciotemporales —como por ejemplo la secularización de la shari'a— creó asimetrías a través de la separación de espacios que no habían existido como separados en las sociedades tradicionales (previo a la colonización), trastocando así los sistemas de valores (Scott 2018, 52-53). Finalizo este punto (al que volveré más adelante) con una cita de Scott:

And yet, all of this scholarship notwithstanding, women's subordination in postcolonial nations is regularly attributed to unchanging, "traditional" religious practice — these days Islam is the primary culprit. [...] These refusals of history have to do, I think, with the persistence of the discourse of secularism – or, more specifically, with its contemporary reactivation. [...] The "us" versus "them" contrast provides evidence for the triumph of Western freedom over the ever-lagging, Orient. But in the twenty-first century, as in the nineteenth, the identification of women with/as religion is not the product of timeless religious teaching; it is, rather, an effect of the way the discourse of secularism has organized our vision of the world (Scott 2018, 59).

Es importante recalcar que Scott habla de un discurso de la secularización que negó sistemáticamente la historia (y sobre todo las historias "otras") y que, hoy en día, se ha reactivado con especial virulencia. Ha servido, entre otras cosas, para marginalizar y anular las críticas al feminismo occidental provenientes de mujeres en espacios excolonizados y en el Norte global. Scott aclara que la identificación de la mujer con la religión (tanto en occidente como en las colonias) tiene que ver con el discurso de la secularización y con la forma en que ha organizado nuestra visión del mundo —y no con el "supuesto" retroceso de sociedades no-occidentales.

Más allá de la historia oficial colonial, Scott describe el surgimiento del dualismo de un occidente capitalista que se autorrepresenta como libre y superior a su contraparte (represora) comunista y centrada en Rusia; esto durante la Guerra Fría. En este ejemplo es importante resaltar cómo se creó una dicotomía hacia el Bloque Socialista a pesar de que este espacio también era secular y moderno. Scott describe cómo durante la Guerra Fría, en los Estados Unidos, se exaltaron la libertad de culto y la diversidad religiosa del espacio secular para contrastarlo con (la no libertad) del bloque socialista, en donde paradójicamente existía un proyecto moderno de homogeneización basado en la secularización. Aquí, Scott coincide con Salman Sayyid, quien en su libro *A Fundamental Fear* (1997), analiza el lugar que ocuparon las poblaciones musulmanas dentro del comunismo soviético, que tam-

bién era parte de la civilización moderna y solo se diferenciaba del occidente capitalista desde el sistema económico implementado (Sayyid 1997, 130-131). Desde una mirada exterior (crítica de la modernidad), la perspectiva de Sayyid contextualiza el lugar de las poblaciones musulmanas dentro del “imperio soviético” y deja abierta la interrogante de si los musulmanes fueron tratados como sociedades a “convertir” a la ideología del sistema político socialista y representado como secular o desprovisto de religión —ignorando la historia de la región en el sentido de la religión y su permanencia social pese a cambios políticos y sociales de gran envergadura—. Sayyid deja ver que, ante el eurocentrismo de las sociedades occidentales capitalistas y socialistas, las sociedades musulmanas han tenido experiencias de opresión muy parecidas. Siguiendo al autor, ambos bloques —capitalista y comunista—representan a la civilización moderna (the West), la cual tiene estrechos vínculos con la cristiandad imperial, el materialismo y —desde una perspectiva musulmana— el rechazo de lo divino.

Como ya describí anteriormente, Scott finaliza su libro —y su genealogía de la secularización— con el ejemplo más reciente que habría comenzado en la década de los noventas. Aquí, tras la caída del bloque socialista, Scott describe el surgimiento de una imagen dualista en la que, primeramente, una sociedad occidental, capitalista y secularizada se va a construir, discursivamente, como democrática e igualitaria en relación con los sexos y más allá, como “superior”; para luego buscar y representar a su opuesto, es decir, a un “otro” que, esta vez, se gesta en torno al islam y utiliza el bagaje epistémico del orientalismo. Las sociedades musulmanas se representarán como fuente de opresión autoritaria, de dominación de la mujer y de la sexualidad en general y, por lo tanto, como aquel “inferior” que será el contrario natural de la sociedad democrática, igualitaria y libre (Scott 2018, 13-15). Este patrón dualista, asimétrico y de dominación obedece a fines políticos vinculados a los intereses de la civilización moderna y es parte integral de su “misión” de expansión. Aquí, lo nuevo y lo preocupante —señala Scott— es la forma en la que una misión civilizatoria de corte patriarcal se ha apropiado del género —de las luchas de las mujeres y los homosexuales en sociedades occidentales y occidentalizadas— para construirse como superior frente a aquellas sociedades y comunidades que se manifiestan como vinculadas a tradiciones y espiritualidades. Este punto, que abordaré más adelante a través de la pensadora franco-argelina Houria Bouteldja, muestra cómo la cuestión de los sexos y la sexualidad se trasladó de un plano privado a uno público, en el que se politizó la cuestión de la sexualidad en favor del patriarcado imperial y de un discurso global de dominación capitalista, diluyendo así el contenido y fuerza que originalmente constituyó a las luchas de género en contra del patriarcado occidental.

Como respuesta a esto, Scott se apoya en las investigaciones del sociólogo de las religiones José Casanova, para argumentar que la secularización es un

proceso que solo se da desde la cristiandad (Scott 2018, 11-12) y, por ello, no es una fase obligatoria en el desarrollo o progreso de toda sociedad. Esta contextualización del discurso de la secularización y la crítica a su universalización coincide con el trabajo (publicado anteriormente) de autores y pensadoras ya mencionados como Talal Asad, Sirin Adlbi Sibai, Houria Bouteldja, Salman Sayyid y Abdennur Prado (entre otros). Concretamente desde el pensamiento de mujeres musulmanas vinculadas a su espiritualidad (el islam) ha emergido la crítica de esta pretensión en la que se presenta a la secularización como una necesidad civilizatoria y obligatoria, lo cual recuerda a la historia de las “conversiones” hacia la cristiandad como pasaje obligatorio y necesario. Estas conversiones religiosas estaban ligadas a una misión y, desde estas voces periféricas, la secularización se muestra, hoy en día, como un discurso de la cristiandad imperial, secularizado (que esconde a una teología), cuyo propósito es la conversión forzosa de todo “otro” hacia la modernidad occidental. Es aquí donde emerge la crítica de la secularización como un discurso ligado a la misión cristianocéntrica. La preocupación de Scott es que, hoy en día, la secularización muestre una apropiación de las luchas de género (con fines políticos conservadores y segregacionistas-fundamentalistas) y, más allá, que aquellas mujeres que lucharon por su emancipación en el Norte global estén haciendo uso de la secularización para anular las voces de mujeres que se articulan desde las periferias globales y, especialmente, de aquellas que articulan su emancipación a través de su espiritualidad (por ejemplo desde el islam).

Voces de pensadoras descoloniales: una crítica desde el “exterior” o desde los “márgenes” de la modernidad

En este apartado presentaré aquellas voces de mujeres que, antes que Wallach Scott, ya habían expresado públicamente fuertes críticas al feminismo occidental desde su experiencia de racialización y también desde su espiritualidad —el islam—. Desde esta perspectiva, el feminismo occidental y la secularización son componentes de un mismo discurso deslegitimador y opresor. Las voces de estas mujeres racializadas, pertenecientes a comunidades musulmanas o desde la práctica del islam en el Norte global, conforman una producción de conocimiento crítico desde el exterior de la modernidad que hizo posibles ciertos debates —y, desde mi perspectiva, también la aparición del libro de Scott—. Las voces que se articulan desde el islam son el ejemplo de una fuerte crítica que ha sido marginalizada, oprimida y violentada no solo por el patriarcado occidental, sino —y sobre todo últimamente— por feministas del Norte global.

Las voces de pensadoras descoloniales que presento a continuación, exponen una perspectiva epistémica desde la experiencia migratoria y de la raciali-

zación. Para contextualizar el lugar desde donde se articulan, utilizaré un concepto de Ramón Grosfoguel, quien en su artículo “International Migration’s Missing Concepts: Coloniality of Power, Cultural Racism and Geopolitics of Knowledge” (2010), argumenta que es imprescindible reconocer que los migrantes no llegan a espacios vacíos de historia. Las y los migrantes del Sur global que migran hacia el Norte global, llegan a espacios nacionales históricamente constituidos por relaciones coloniales de poder, impregnados de historia colonial, así como imaginarios y conocimientos coloniales. Por ende, las y los migrantes del Sur global adquieren una posición dentro de las jerarquías raciales (Grosfoguel 2010, 167-178).

La contribución más importante de Grosfoguel es que propone tres conceptos clave para describir el “lugar” de las y los migrantes; se trata de conceptos que hacen visible tanto las relaciones de poder colonial entre los países de origen y de llegada como la reproducción de estas al interior de sociedades del Norte global. Aquí y, para fines de este artículo, utilizaré solo uno de estos conceptos, el de “sujetos coloniales/raciales del imperio”:

‘Colonial/racial subjects of empire’ are those subjects that are inside the empire as part of a long colonial history-African-Americans, Native-Americans, Chicanos, Puerto Ricans, Pacific Islanders, Chinese Americans, etc. The metropolitan colonial imaginary, racial/ethnic hierarchy and racist discourses are frequently constructed in relation to these subjects. There is a long history of racialization and inferiorization towards ‘colonial racial subjects of empire’ that informs, constitutes and determines the present power relations. The ‘coloniality of power’ of the metropolitan country is organized around and against these colonial subjects with a long history inside the empire. They are frequently at the bottom of the racial/ethnic hierarchy. (Grosfoguel 2008, 608).

En el contexto de los Estados Unidos, Grosfoguel menciona a los pueblos originarios, a los puertorriqueños, los afroamericanos y a los chicanos como “sujetos coloniales/raciales del imperio” ya que existe una relación directa de colonización hacia estos sujetos y sus territorios a través de la colonización del continente americano, la trata de esclavos (a través del secuestro de personas de piel negra del continente africano), el colonialismo de Estados Unidos en Puerto Rico y la anexión colonial de territorios del norte de México —proceso que concluyó en 1848—.

Aunque este concepto parte desde la perspectiva de la historia de los Estados Unidos, argumento que sirve para reflexionar la migración en el contexto europeo, en donde las relaciones coloniales se reproducen hoy en día en el corazón de los que fueran imperios mediante el fenómeno de la migración poscolonial.

Aquí se trata de personas provenientes de territorios excolonizados (como la India, Pakistán o Bangladesh, territorios que fueron colonizados por el Imperio Británico; o Argelia y Mali, colonizados por el Imperio Francés —por nombrar algunos ejemplos—) que han migrado a países como Inglaterra o Francia debido a la demanda de trabajadores (por parte de dichos países) después del fin de la llamada Segunda Guerra Mundial. Tanto en Inglaterra como en Francia (pero también en España), los migrantes de las excolonias como su descendencia han sufrido racismo en sus vidas cotidianas.

Explico este concepto, ya que las mujeres cuyo pensamiento expondré a continuación se autodefinen como “sujetos coloniales/raciales del imperio”. Tanto Arzu Merali como Houria Bouteldja y Sirin Adlbi Sibai provienen de una historia de migración poscolonial —Merali en el Reino Unido, Bouteldja en Francia y Adlbi Sibai en España—. Su ubicación dentro del sistema-mundo es la de pertenecer a una minoría racializada dentro de una metrópolis (antes imperio) impregnada de historia imperial/colonial. En sus escritos, muestran una clara conciencia de ello.

Arzu Merali: feminismo musulmán en el contexto del Reino Unido

La primera pensadora que presentaré es Arzu Merali,⁹ quien es cofundadora del *Islamic Human Rights Commission* (IHRC) —Comisión Islámica de los Derechos Humanos— en el Reino Unido, una organización dedicada a combatir la islamofobia y la criminalización de los musulmanes.¹⁰ En su artículo “La cooptación del feminismo islámico en el Euro-islam y la pérdida de la liberación” (2014), Merali critica los esfuerzos de cooptación del islam por parte de estructuras colonizadoras (los estados-nación) y la presión, en el contexto de la Unión Europea, de diluir o “reformular” (cristianizar) el islam para que este sea útil a intereses políticos que son ajenos a las necesidades de las comunidades musulmanas. En lo que sigue, Merali articula una resistencia frente al proyecto de fragmentar a la comunidad musulmana mundial.

Merali critica el hecho de que los feminismos islámicos hayan sido cooptados, sistemáticamente, tanto por las naciones occidentales, como por los estados-nación en el mundo musulmán y, actualmente, por parte del discurso europeo del Euro-islam. Esto habría provocado la desvinculación de los feminismos islámicos de la Ummah —este es el término que se emplea para describir a la comunidad musulmana mundial (Merali 2014, 94). Con ello, los feminismos islámicos habrían sido subsumidos en otros proyectos locales —de naciones occi-

⁹ Además de ser cofundadora del IHRC en Londres, Merali es escritora e investigadora, así como autora de varios libros.

¹⁰ El sitio web de IHRC es: <https://www.ihrc.org.uk/> (recuperado el 17 de noviembre de 2020).

dentales, de naciones del sur global occidentalizadas o de un proyecto regional como el de Europa— (Merali 2014, 94). La autora critica esto, ya que argumenta que la fuerza de los feminismos islámicos radica en la solidaridad de los movimientos a escala mundial; las cooptaciones o indigenizaciones a nivel local habrían fragmentado su posibilidad de vinculación, así como su fuerza.

En el caso de la indigenización del islam en los estados-nación occidentales (en los Estados Unidos, Canadá o en naciones europeas) el resultado ha sido un modelo de islam sin significado para la comunidad musulmana y separado de la Ummah. Se trataría de un discurso sobre el islam que es “útil” a los intereses de esos estados-nación. Más allá, los discursos de líderes políticos en el Reino Unido en torno al Estado de Israel y al apoyo unilateral a dicha nación colonial por parte de occidente (como en el caso de Tony Blair),¹¹ en vez de fortalecer los vínculos entre los musulmanes británicos y el estado-nación, los habría debilitado.

Esto es muy parecido al caso del Euro-islam en donde, como explica Merali, se trata también de un islam no solo desvinculado de la Ummah, sino despolitizado; por ello, el islam que promueve este discurso es un adorno para proyectos de multiculturalismo o diálogo intercultural vacíos de significado, en donde el islam carece de fuerza espiritual y liberadora. Merali argumenta que la pretensión de desvincular al islam y a la comunidad musulmana de la solidaridad con Palestina —y por ende del apoyo a las mujeres palestinas— por parte de naciones occidentales y el discurso europeo, es impensable para un islam que se basa en un ideal de verdad y de justicia. En el texto de Merali, el islam se perfila como una fuerza descolonizadora que, al diluirse al gusto de occidente, ya no sería ni islam ni fuerza descolonizadora.

En el caso del mundo musulmán, Merali argumenta que existe la idea de la liberación femenina del islam desde el siglo XX en el contexto de la colonización del mundo árabe y de las independencias que siguieron —desde donde surgieron los estados-nación occidentalizados— (Merali 2014, 94). Habría habido luchas en el seno de sociedades patriarcales que, primero colonizadas por occidente y después emulando a los estados-nación occidentales, habrían subsumido al feminismo islámico a los intereses de los patriarcados locales-nacionales; y esto, nuevamente, desvinculando a los movimientos de una posible solidaridad mundial entre feminismos islámicos.¹²

Sin embargo, hay una diferencia importante entre la cooptación de los feminismos islámicos por parte de los estados-nación del mundo musulmán y la in-

11 Aquí Merali da el ejemplo del Reino Unido, pero esto también ha sido el caso en otros países europeos como Alemania y Francia y, por supuesto, en los Estados Unidos y Canadá.

12 Merali menciona la historia de Irán, en donde el feminismo islámico fue subsumido por el estado-nación, cortando los lazos con otros movimientos de feminismos islámicos a nivel mundial.

digenización por parte de proyectos occidentales: mientras que en los estados-nación del mundo musulmán hay un significado de lo “propio” y las mujeres exponen sus luchas dentro de las sociedades patriarcales y locales en pro de su liberación, en países del Norte global las mujeres musulmanas no cuentan con la posibilidad de compartir un proyecto con un patriarcado occidental que ha indigenizado al islam para su propio beneficio. Por el contrario, el islam subsumido —como el Euro-islam— serviría para disciplinar a los musulmanes siguiendo los intereses económico-políticos de los estados-nación occidentales. A los musulmanes se les inferioriza y se les invita a parecerse a occidente, en un discurso cuya lógica no permite, en el fondo, una transformación de estos estereotipos, dejando a los musulmanes en el lugar permanente del “inferior” y “atrasado”.

Esta problemática de inferiorización no sería distinta en el caso del feminismo occidental, el cual reproduce el racismo del discurso hegemónico. Merali describe al feminismo occidental como un movimiento que se ha gestado en complicidad con la hegemonía colonial (Merali 2014, 99). Por ello, el movimiento feminista occidental asume que en occidente hay políticas en pro del respeto a la mujer y que en sociedades musulmanas no; es decir, que el respeto hacia las mujeres se ve como algo exclusivo del universalismo y la ilustración.¹³ Más allá, al negar su posicionalidad (proclamándose una visión universal y objetiva) y criticar la posicionalidad de las mujeres musulmanas, el feminismo occidental oprime y silencia las voces de mujeres no occidentales (Merali 2014, 99). Merali argumenta que, justamente por esta complicidad entre feminismo y colonialismo, habría recelo del término feminista entre las mujeres musulmanas. Pero, más allá, también habría recelo por el término islámico —cuando a este se le asocia con sociedades patriarcales que han ejercido opresión contra las mujeres— por lo que muchas mujeres se nombran “feministas musulmanas”, haciendo así alusión a su fe.¹⁴

Por ello, me gustaría finalizar este apartado con una cita de Merali, en la cual describe la meta de los feminismos islámicos: “El islam y las demandas de las mujeres islámicas en este grupo son a la vez esencialistas y universalistas, pues

13 En este sentido es importante el análisis de Scott, ya que desmiente que en occidente la igualdad de los sexos haya estado en la base del discurso de secularización. Más allá, el feminismo que critica aquí Merali se asume como “secular” y ve al islam como sinónimo de opresión por asociarlo a su propio contexto local, que es la cristiandad o el contexto del que emana el feminismo occidental.

14 Aquí, es muy importante la contribución de Grosfoguel en la introducción del libro *Feminismos islámicos* (2016), en donde describe cómo al islam (al igual que a otras espiritualidades) se le ha manipulado y corrompido, dando como ejemplo el “wahabismo” que se practica en Arabia Saudita. Este tipo de islam sería patriarcal y opresor (Grosfoguel 2016, 16-22). Grosfoguel separa claramente los ideales de feministas islámicas (y su lectura del Corán), como p. ej. Merali, de ideologías como las de Arabia Saudita o el Estado Islámico, en donde se han corrompido la práctica y la moral del islam debido a fines económicos.

buscan la liberación para las mujeres a través del islam” (Merali 2014, 101). Aquí, se abre la posibilidad de discutir “lo universal” (de reabrir este debate) sin confundirlo con el “universalismo” eurocéntrico y secular; y, al mismo, tiempo, de respetar los contextos humanos en donde se producen saberes universales (vinculados con espiritualidades) que pueden entrar en diálogos fructíferos, sin excluir la parte espiritual de los movimientos y sin que las partes poderosas subsuman a las otras —obligándolas a una conversión a sus términos, como ha sucedido en la historia de la secularización en donde, para participar, los creyentes deben renunciar a sus espiritualidades.

Houria Bouteldja: feminismo descolonial en el contexto de Francia

En este apartado presentaré a Houria Bouteldja, quien fue portavoz, desde sus inicios en 2005 y hasta el 06 de octubre de 2020, del partido político *Les indigènes de la République* (Partido de los indígenas de la república), el cual se perfila como un partido descolonial en Francia.¹⁵ A través de su activismo político, Bouteldja ha publicado diversos escritos (comunicados, desde el 2005 hasta la actualidad) en los que ha plasmado un pensamiento crítico desde su experiencia como mujer racializada (indigène) en Francia. Su crítica directa hacia el racismo de estado —un racismo proveniente de una sociedad que se llama a sí misma “ilustrada” y secular (en francés se utiliza el término laïcité)— ha desatado debates que, aunque todavía en menor medida, han impactado ya el campo académico occidental de manera importante —ya que se ha reflejado en las publicaciones de algunos académicos en el Norte global—.

Aquí presentaré aspectos del primer libro de Bouteldja, titulado *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, publicado en 2016 y en donde ella describe las dinámicas del racismo dentro de la república francesa pero también a nivel global. A continuación, abordaré un apartado del libro titulado *Nous, les femmes indigènes* (Nosotras, las mujeres indígenas) (Bouteldja 2016, 71-97), ya que es donde la autora explica su noción de un “feminismo descolonial” —desde su posicionamiento como mujer racializada (indigène o sujeto colonial/racial) dentro de la república (eximperio) francesa—.

El argumento principal de Bouteldja es que, para las mujeres racializadas, los lazos con los hombres de sus respectivas comunidades son primordiales. Siendo los hombres sus dadores y protectores, ella argumenta que, mientras exista el racismo, el feminismo de las mujeres racializadas será paradójico y deberá pasar por los lazos comunitarios (Bouteldja 2016, 84). Se trata de un feminismo que se articula desde la opresión colonial, por ello será un “feminismo descolonial” (Bou-

15 <http://indigenes-republique.fr/demission-dhouria-bouteldja-communique-du-pir/> (recuperado el 17 de noviembre de 2020).

teldja 2016, 85). Es decir, que su propuesta refuerza lo comunitario y rechaza la visión del feminismo blanco de declarar a los hombres como el enemigo principal.

A pesar de que lo utiliza, Bouteldja expresa que no está conforme con el término “feminismo”. Al igual que Merali, ve al feminismo como un movimiento emancipatorio que es, al mismo tiempo, cómplice de la colonización. Por ello, Bouteldja argumenta que las mujeres de color no necesitan ser feministas, ya que el feminismo no es ni universal ni ningún pasaje obligatorio (progresivo) hacia la liberación (Bouteldja 2016, 86). Bouteldja enmarca al feminismo como un movimiento que nace en occidente gracias a la posibilidad de emancipación que el colonialismo da a las mujeres blancas en occidente, por lo cual el feminismo occidental no es compatible con la liberación de las mujeres colonizadas. En resumen, el feminismo de las mujeres racializadas (colonizadas) deberá ser, según Bouteldja, descolonial y se deberá articular como un compromiso entre el racismo y sexismo institucionales así como una resistencia al feminismo occidental que intenta subsumir y silenciar a las mujeres colonizadas.

Bouteldja denuncia el efecto negativo del feminismo occidental para la mujer árabe y/o musulmana. Cuando una mujer árabe y/o musulmana se “emancipa” siguiendo al feminismo occidental y, por ende, se aleja de su comunidad, queda desprotegida. Si ella rompe lazos con su familia, ella cede su fuerza al feminismo blanco y, con ello, al colonizador; es así como la sociedad colonizadora capitaliza la “emancipación” de tipo feminista de la mujer árabe y/o musulmana. Más aún, cuando la mujer racializada queda desprotegida por parte de la sociedad occidental (que no la valora, pero sí la utiliza y precariza) después de haber cortado los lazos comunitarios, vive una doble desprotección (o doble violencia patriarcal) cuyos efectos difícilmente podrán ser reparados (Bouteldja 2016, 75-76). Bouteldja asocia este tema al de la homosexualidad de las personas racializadas quienes, al igual que las mujeres, pierden mucho cuando cortan sus lazos con su comunidad y ceden ante el colonizador, quedando en riesgo de vivir la misma desprotección y violencia (Bouteldja 2016, 80-81).

Bouteldja da un ejemplo concreto y compara el ritual del “desvelo” en Argelia (durante la época colonial) con los rituales de “coming out” en la actualidad. En los rituales del desvelo, mujeres francesas desvelaban y “emancipaban” a mujeres musulmanas, dejándolas desprovistas de sus lazos culturales y religiosos. Esto se dio en el contexto de la misión civilizadora y la secularización (íntimamente vinculadas a la cristiandad). Siguiendo a Bouteldja, lo mismo ocurre en la actualidad cuando el occidental, en la escena del mundo contemporáneo, prepara el “coming out” (salida del closet) de alguna persona homosexual árabe/musulmana. Aquí, argumenta Bouteldja, quien gana es el hombre blanco que se enorgullece del paso hacia el “desarrollo” por parte del “colonizado retardado”—como antes la mujer blanca se enorgullecía de la “emancipación” de la mujer religiosa/

musulmana— (Bouteldja 2016, 80-81). Para Bouteldja, tanto la emancipación femenina como el “coming out” de corte occidental son procesos de debilitamiento para la comunidad árabe/musulmana¹⁶ y para las y los individuos que ceden sus lazos al patriarcado blanco, colonizador. Por ello, pensando estratégicamente, propone una emancipación de la mujer que pase por los lazos comunitarios y que, por ende, incluya también a los hombres de color.¹⁷

Otro punto que la autora menciona con respecto a los efectos negativos del feminismo sobre las mujeres racializadas, es el hecho de que los hombres árabes o musulmanes muestren un comportamiento “feminista” hacia la sociedad mayoritaria, pero machista hacia sus mujeres (sus madres, hermanas) (Bouteldja 2016, 78-79). Aquí, Bouteldja critica el proceso de blanqueamiento a través del cual los hombres de color muestran una máscara al estar en la sociedad blanca —y del que saca provecho, nuevamente este grupo social— pero un comportamiento machista dentro de sus comunidades. Bouteldja aboga por que los hombres de color se porten como son tanto con la sociedad blanca como con su comunidad; así, ambas (mujeres blancas y de color) recibirán la misma dosis de machismo y lidiarán con ella. De lo contrario, son las mujeres de la sociedad blanca las que capitalizan el comportamiento “feminista” de los hombres de color, y las mujeres de color las que soportan el machismo.

Otro punto medular en la argumentación de Bouteldja es la fuerte crítica que ella hace hacia aquellos musulmanes que intentan ensamblar la lectura del Corán al feminismo occidental (Bouteldja 2016, 86-87). Bouteldja argumenta que las temporalidades del surgimiento de ambos movimientos (islam y feminismo) no coinciden y, por lo tanto, califica a esto como el intento de (en su mayoría) hombres de querer estar en buenos términos con occidente (y de contribuir a un blanqueamiento epistémico). Sin embargo, esta anacronía distorsionaría al islam y al Sagrado Corán. Más allá, Bouteldja denuncia que han sido hombres los pioneros del feminismo en las sociedades islámicas. En este sentido, la autora Asma Lamrabet complementa y explica este punto en particular.

En su texto “El velo (hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial” de 2016, la médico marroquí y directora del *Centro de Estudios Femeninos en el Islam*, en Marruecos, Asma Lamrabet,¹⁸ describe cómo es que comienza el debate acerca del velo o hiyab. Lamrabet localiza el debate en el siglo XIX, en el contexto de la coloni-

16 Pero no solo para esta comunidad, sino para todas las comunidades racializadas.

17 Aquí haría falta —para una investigación futura— explorar el diálogo entre Bouteldja y los representantes de grupos homosexuales racializados en Francia, Europa y el Norte Global.

18 La página de Asma Lamrabet es: <http://www.asma-lamrabet.com/biographie/francais/> (recuperado el 17 de noviembre de 2020) ahí pueden consultarse su biografía y bibliografía actualizadas.

zación del mundo musulmán por occidente. Es importante resaltar esto, ya que las autoras mencionadas en este artículo contextualizan la emancipación femenina desde el islam en el comienzo de la Época Colonial, ya que es cuando el velo o hiyab se convierte en un “marcador de la identidad musulmana y en elemento de fe” (Lamrabet 2016, 42). La autora sitúa el comienzo del debate en el Egipto colonizado por el imperio británico a finales del siglo XIX, cuando el gobernador Mohamed Ali Pasha envía a tres expertos religiosos de al-Azhar a París. En este contexto, en el que hay una actitud de sumisión hacia occidente por parte del gobernador, uno de los enviados, el jeque Rifa’a al Tahtawi, critica las prácticas islámicas a favor de la autonomía de las mujeres occidentales. El libro de Rifa’a al Tahtawi desata una primera ola de controversia en la que se critica el uso del hiyab (Lamrabet 2016, 43).

Un resurgimiento del debate comenzaría en 1900 con el libro de Qasim Amin, en donde el autor culpa no a la religión, sino a la cultura y tradiciones,¹⁹ de la opresión de la mujer. Desde un trasfondo de occidentalización, Amin presenta al “desvelo” como un símbolo de participación de las mujeres en la sociedad democrática. Lamrabet argumenta que no hay que perder de vista el contexto colonial en el que se dan estos debates, ya que, ante la presión de la occidentalización, la resistencia al colonialismo también se manifestó con la imposición del velo (Lamrabet 2016, 44).²⁰ Por ello, Lamrabet explica cómo las mujeres musulmanas quedaron atrapadas entre un patriarcado occidentalocéntrico que criticaba sus costumbres y utilizaba al feminismo como herramienta de colonización y otro patriarcado que impuso el uso del velo como sinónimo de resistencia anticolonial. Así es como se puede apreciar la complejidad en el contexto de la mujer musulmana/racializada, ya que sus intereses no quedan representados por un feminismo que hasta hoy en día las victimiza para justificar el saqueo de sus tierras; pero tampoco por un patriarcado que utiliza su cuerpo para definir su resistencia e imagen.²¹ Sin embargo, entre unirse a dejar sus tierras en manos de los colonizadores o unirse a la resistencia, muchas mujeres optaron por la segunda opción. Las luchas y resistencias de las mujeres musulmanas dentro y fuera de occidente son complejas y es a ellas a quienes se debe escuchar.

Volviendo al texto de Bouteldja, lo que la autora critica es una colonialidad epistémica por parte de hombres musulmanes —y hacia el patriarcado occiden-

19 Aquí el discurso habría mutado al de un racismo culturalista que entiende y subsume a la espiritualidad como un fenómeno “cultural”.

20 También Silvia Marcos, pensadora e intelectual mexicana de género, espiritualidades y religiones, comenta sobre el debate generado por el libro de Quasim Amin, *Liberación de la mujer* (publicado en 1899), en su artículo “Lecturas alternativas del Corán” (Marcos, 2002).

21 Lamrabet menciona el ejemplo de Irán bajo Reza Shah, en donde hubo una prohibición del velo para llevar a cabo un programa de modernización y secularización de Irán (Lamrabet 2016, 48).

tal— en torno al tema de la mujer musulmana racializada. Critica al llamado feminismo que surge de sociedades musulmanas pero que no emerge de grupos de mujeres, sino de hombres musulmanes con intereses en occidente.²² Asimismo, en otro de sus textos, “Islam y modernidad: ¿podemos ser musulmanes en occidente?”, Bouteldja se posiciona en contra de argumentos a favor de una “reforma” del islam, en donde se asume que el islam es el problema y no la civilización moderna, colonial y occidentalocéntrica (Bouteldja 2015).²³

Finalizaré este apartado con un argumento que la activista articula en el texto mencionado y que tiene que ver con entender al islam como un “ideal de justicia” (Bouteldja 2015). Bouteldja argumenta que el islam conlleva un ideal de justicia que, para llevarlo a cabo, exige que los musulmanes (de nacimiento o conversos/reversos) estén en un constante proceso de “volverse musulmanes” (“musulmans en devenir”) (Bouteldja 2015). Según la autora y activista, no basta con ser musulmán por haber nacido en la cultura musulmana y heredado la religión familiar, sino volverse musulmán en todo momento para cumplir el ideal de justicia que exige dicha religión. Un feminismo descolonial, según Bouteldja, debe partir de una relación con el entorno social, espiritual y que incluye un ideal de justicia que no puede sustraerse del proyecto de emancipación de la mujer. Aquí, la autora invita a pensar desde un espacio en donde se vinculan aspectos políticos, históricos y epistemológicos que en la modernidad se viven como temporalidades separadas. Así, su narrativa contrarresta el proceso de colonización que, a través de la cristiandad y la secularización, ha fragmentado los espacios “otros” y ha anulado sus posibilidades de expresar y llevar a cabo proyectos emancipatorios propios.

Sirin Adlbi Sibai: el feminismo islámico descolonial

El debate sobre el feminismo desde el islam y el pensamiento descolonial abre la posibilidad de pensar la emancipación de las mujeres desde sus propios términos, los cuales incluyen sus contextos culturales y, por supuesto, espirituales. Si es cuestión de que las mujeres decidan sobre cómo transformar sus vidas, debe tomarse en cuenta su relación con lo divino si esta es de vital importancia; se trata de una relación que no debe negarse ni entenderse desde un punto de vista meramente secularizado, ya que, excluyendo a lo divino o a las espiritualidades

22 En este caso (el de la geografía de Medio Oriente y el mundo musulmán), el feminismo sería un discurso que no cuadra con la realidad, pareciéndose a lo que Scott critica del discurso de la secularización, es decir, que es una formación discursiva que no puede constatare en los hechos pero, dado el poder que tuvo (y tiene), ha formado las mentalidades.

23 El título original es: “Islam et modernité: Peut-on être musulmans en occident?”, publicado en el sitio de Les Indigènes de la République: <http://indigenes-republique.fr/islam-et-modernite%E2%80%AF-peut-on-etre-musulmans-en-occident%E2%80%89/> (consultado el 6 de diciembre de 2016).

de una emancipación femenina, se pierde el horizonte de la liberación propuesta por las comunidades en cuestión.

Si se toma a occidente como modelo a seguir, no hay espacio para la articulación de feminismos (y, en general proyectos de emancipación) fuera de la modernidad secularizada, racional y científica. Esto da pie para abrir un debate no solo sobre los feminismos, sino sobre la articulación de la ciencia, las religiones/espiritualidades y las diferencias culturales. Se trata de un debate fructífero que daría voz a diferentes articulaciones de conocimientos que se expresan desde una relación con lo divino —ya sea en forma de religión o de espiritualidad—. ²⁴ Esta reflexión de una emancipación de las comunidades y sujetos “desde lo divino” da un vuelco a visiones feministas tradicionales.

En este apartado quisiera exponer aspectos del pensamiento de Sirin Adlbi Sibai para pensar, en el plano científico, la posibilidad de articular una emancipación de la mujer que parta de una ciencia social vinculada a “lo divino”, propuesta que conlleva una reflexión acerca del quehacer científico en sí. Doctora en ciencias sociales por la Universidad Autónoma de Madrid, Adlbi Sibai no separa la ciencia de la espiritualidad (digo espiritualidad, ya que “religión” haría referencia a la cristiandad y a aquello que ha sido objeto de crítica en este artículo). ²⁵ Adlbi Sibai realiza aportaciones a las ciencias sociales desde una mirada y práctica espiritual; se trata de una mirada que es crítica del feminismo occidental por las mismas razones que Bouteldja y Merali, ya que ve claramente la complicidad no reconocida entre el feminismo occidental y la empresa colonial (por ende también con la secularización).

Adlbi Sibai critica la reproducción del feminismo occidental por parte de mujeres racializadas. Un ejemplo es su artículo de 2016 “El hiyab en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial”, en donde critica fuertemente a la feminista marroquí Fátima Mernissi. Aunque Adlbi Sibai reconoce que hay aportes importantes en su obra, argumenta que Mernissi no critica al eurocentrismo dentro del feminismo occidental y, simultáneamente, ensalza a la cultura europea y moderna por encima de las otras. Para Adlbi Sibai, Mernissi no tiene una visión crítica de la modernidad como un proceso simultáneo al fenómeno de la colonialidad y hace una propues-

24 Aquí también hay un debate, ya que no está claro cuándo una relación con lo Divino es parte de una religión o de una espiritualidad; también aquí hay jerarquías que deben nombrarse y cuestionarse. Por lo general, se describe como “espiritualidad” a relaciones con lo divino de culturas “otras”, subalternizadas e indigenizadas; sin embargo, no siempre es claro por qué se les llama “espiritualidades” en vez de “religiones”. Esto lo menciona Sylvia Marcos en la introducción “Introduction: Perspectives of Indigenous Religious Traditions from the Americas, Asia, and Australia” (p. vii-x), de su libro *Women and Indigenous Religions* (2010).

25 Sobre el debate en torno al término “religión” y su pertinencia para describir al islam y a otras espiritualidades, ver Prado (2018, 173-190).

ta distinta. Evitando reproducir el eurocentrismo anulador del islam, Adlbi Sibai propone un feminismo islámico decolonial, es decir, una práctica que no niegue la espiritualidad musulmana y que, al mismo tiempo, haga una crítica de la colonialidad y de la modernidad y con ello de la colonialidad del feminismo.

Adlbi Sibai critica que, por ejemplo, Fátima Mernissi hace uso de conceptos y lentes cristianocéntricos y eurocéntricos para abordar el tema religioso y el islam en particular, lo cual distorsiona al islam; esta autora propone que habría que partir desde otra perspectiva para abordar esta espiritualidad. Asimismo, critica la poca rigurosidad de Mernissi en cuanto a la lectura de aquellos versos del Sagrado Corán que se refieren a la vestimenta. Critica que Mernissi describa al islam (en los planos espiritual y cultural) como un “fracaso”, simplificando la espiritualidad e ignorando la colonización y el eurocentrismo. Aquí, Adlbi Sibai señala el blanqueamiento epistémico por parte de una mujer marroquí (Mernissi), así como Bouteldja señaló este blanqueamiento por parte de hombres intelectuales musulmanes que, en su objetivo de quedar bien ante las potencias occidentales, impulsaron el feminismo occidental en las sociedades musulmanas.

Adlbi Sibai propone una descolonización que es, simultáneamente, una afirmación de su ser como musulmana, creyente y racializada dentro y fuera de occidente; esto, como una fuerte crítica a la modernidad occidental/colonial como el proceso que ha racializado a grupos sociales y comunidades, así como excluido conocimientos “otros”. Desde la lectura que yo hago del texto de Adlbi Sibai, se trata de una propuesta para elaborar una ciencia “desde lo divino” (que no niegue su espiritualidad) que rearticule la razón y la generación de conocimiento desde un plano intercultural e interespiritual —que no sea más exclusivo del proyecto secular o de la cristiandad imperial—. Es decir, una ciencia que se articule fuera del proyecto de la lógica de la “misión” occidental.

Reflexiones finales

Desde las voces de las mujeres musulmanas y descoloniales presentadas en este artículo, el feminismo occidental y la secularización son la continuación de la cristiandad (en sus versiones católica y protestante) en el sentido que reproducen sus dicotomías, fragmentan los espacios culturales, ensalzan la Reforma en el sentido cristiano e imponen discursos locales de emancipación (por ejemplo, el de la mujer occidental) a escala global. Más allá, critican que el feminismo occidental que se impuso en Medio Oriente y el Magreb (por ejemplo) no nació de movimientos de mujeres árabes oprimidas sino más bien de hombres árabes (en la esfera política) con intereses en occidente o de mujeres árabes intelectuales y occidentalizadas que se articularon desde el discurso de la secularización. En resumen, las voces presentadas argumentan en favor de una eman-

cipación de la mujer racializada desde una lucha contra el racismo y desde sus vínculos con “lo divino”.

Estas voces articulan una crítica desde el exterior de la modernidad hacia el discurso de objetividad y superioridad occidentales que se concreta en el discurso de la “ciencia moderna”, secular. Este discurso, que ha cooptado a la ciencia y a la razón, no es ni neutro ni libre de historia o ideología; sin embargo, la aseveración de que la racionalidad es objetiva y exclusiva del espacio secular, ha privado a sociedades de creyentes (racializadas, oprimidas, periféricas) de poder articular discursos que sean considerados como racionales y, por ende, de poder participar en diálogos globales. Más allá, al rechazar tajantemente a todo tipo de espiritualidad para articular un proyecto social, el discurso de la secularización es un obstáculo para las mujeres que se articulan desde sus lazos con “lo divino”.

A través del discurso de la secularización y en nombre de la razón, ocurre un fenómeno de presión hacia una “conversión” de los “otros” a la civilización moderna (que emana de la cristiandad imperial). Las autoras presentadas en este artículo proponen nombrar y analizar este proceso de conversión a la modernidad secularizada (apoyada por la ciencia moderna)²⁶ ya que hoy en día están invisibilizados tanto un discurso que tiene claros vínculos con la cristiandad como las misiones que lo han caracterizado.

Por su parte, Joan Wallach Scott defiende las luchas de género en occidente, pero critica a la secularización como un discurso que persigue un objetivo político específico (tiene una misión asociada a la historia colonial) y, sobre todo, la forma que ha tomado recientemente. En Scott, queda abierta la pregunta acerca de la complicidad de los proyectos de emancipación de la mujer en occidente con las misiones coloniales; aunque aborda brevemente esta cuestión, quedaría

26 Aquí es importante mencionar que el discurso de la secularización ha naturalizado el hecho de que la razón y la ciencia solo son posibles en el occidente secularizado. Habría que tomar en cuenta la contribución del documental “Islam and Science” (2009, BBC Four), donde el científico británico-irakí Jim Al-Khalili explica, clara y extensamente, que la razón y la ciencia no solo existieron y se desarrollaron en sociedades musulmanas (sociedades de creyentes y organizadas en torno al islam), sino que sentaron las bases para el posterior surgimiento de la ciencia occidental o moderna. En tres partes, el documental muestra los aportes científicos que surgieron en las áreas de matemáticas, física, química y astronomía. Asimismo, Al-Khalili cuestiona el porqué del encubrimiento de esta historia que es parte de la historia de la ciencia moderna/occidental y contextualiza este encubrimiento en la historia colonial británica. La superioridad colonial británica se habría afianzado con la anulación de una historia de la ciencia del mundo árabe. Al-Khalili argumenta que es necesario desafiar el sentido común de que Europa “surgió de la nada” y, más bien, propone reconocer los aportes y las propuestas del mundo árabe, mismas que emergieron en el seno de sociedades islámicas y se retomaron posteriormente en Europa para continuar proponiendo nuevos paradigmas. Este aporte de Al-Khalili muestra que la razón y la ciencia tienen una historia más antigua, importante y diversa, vinculada a tradiciones sagradas que lo que deja ver el discurso de la secularización.

por discutirse a fondo esta interrogante con voces descoloniales como las presentadas en este artículo.

Sin embargo, es de resaltar la crítica de Scott a la secularización como un discurso local (que solo se da en el contexto de la cristiandad occidental) y que se ha universalizado —crítica que comparte con las pensadoras musulmanas y otros académicos aquí citados. Este es justamente el punto nodal para caracterizar a la secularización como un discurso de misión. Así como la cristiandad universalizó un discurso religioso teológico local hacia el mundo entero como la creencia en el dios correcto, su mutación hacia un discurso de objetividad, secularización y ciencia (la verdad) lo volvió más potente al esconder/invisibilizar su teología y, sin embargo, seguir operando como un discurso local con vigencia universal. Es decir, aunque en occidente hubo un proceso de “separación” entre la iglesia y el Estado (y la ciencia), esta separación no rompió la continuidad de las prácticas de la cristiandad que se encuentran en la vida cotidiana, en las ideas, el pensamiento —y, más allá, que caracterizaron las estructuras de la empresa colonial—. Es aquí donde la crítica desde el “exterior” es de vital importancia, ya que es desde esta localización que se ha articulado el rechazo a la secularización (o a los discursos de emancipación locales y universalizados) como un pasaje obligatorio hacia la civilización; desde las voces de las pensadoras musulmanas presentadas en este artículo, “secularización” equivale a “cristianización”.

¿Qué consecuencias tiene esto para la historia, las ciencias sociales, la antropología, la historia de la filosofía y la historia de la ciencia? ¿Qué significa mover el paradigma de la secularización (como un discurso de poder que hoy en día puede sustentar —y sustenta— fundamentalismos) y lograr la articulación de otros diálogos y formas “otras” de generación de conocimientos? Paralelo a la propuesta de las voces de pensadoras musulmanas de concebir y elaborar una ciencia desde “lo divino”, cabría tomar en cuenta la sugerencia de Abdennur Prado, quien propone deslindarnos del “agnosticismo metodológico” (Prado 2018, 176) desde el cual se articula, en la actualidad, la ciencia moderna. Estas propuestas van en el camino de producir una ciencia social e historia de la ciencia que vaya de la mano de la liberación y evadir, de esta forma, el horizonte de transcendencia propuesto por la modernidad cristianocéntrica —que se cumple, en una parte importante, por la vía de la imposición del discurso de la secularización—. **ID**

Referencias

- Adlbi Sibai, S. 2016. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- Adlbi Sibai, S. 2016. El hiyab en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial. En Grosfoguel

- (comp.), *Feminismos islámicos*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana. Centro Simón Bolívar.
- Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California, USA: Stanford University Press.
- Bouteldja, H. 2016. *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*. Paris: La Fabrique éditions.
- Bouteldja, H. 2015. Islam et modernité: Peut-on être musulmans en occident?. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/islam-et-modernite%E2%80%AF-peut-on-etre-musulmans-en-occident%E2%80%89/> consulta: 6 de diciembre de 2016.
- Dussel, E. 1994. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Bolivia: Plural Ediciones.
- Grosfoguel, R. 2016. Presentación. En *Feminismos islámicos* (p. 10 - 37). Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana. Centro Simón Bolívar.
- Grosfoguel, R. 2010. International Migration's Missing Concepts: Coloniality of Power, Cultural Racism and Geopolitics of Knowledge. *Journal of Contemporary Thought* (32 Winter), pp. 167-178.
- Lamrabet, A. 2016. El velo (hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. En: Grosfoguel (comp.) *Feminismos islámicos*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana. Centro Simón Bolívar.
- Marcos, S. 2010. Introduction: Perspectives of Indigenous Religious Traditions from the Americas, Asia, and Australia. En Marcos, Sylvia (ed.) *Women and Indigenous Religions* (p. vii-x).
- Marcos, S. 2002. Lecturas alternativas del Corán: hacia una hermenéutica feminista del islam. *Revista Académica para el Estudio de las Religiones* (4), pp. 5-66.
- Merali, A. 2014. La cooptación del feminismo islámico en el Euro-islam y la pérdida de la liberación. *Tabula Rasa* (21, julio-diciembre), pp. 91-109. Bogotá, Colombia.
- Meza Torres, A. 2018. Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de "conocimientos desde lo Divino". *Revista INTER DISCIPLINA*. Diálogos Decoloniales (v. 6, n. 16, septiembre-diciembre), pp. 61-82. México: CEIICH, UNAM.
- Prado, A. 2018. *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México: Akal.
- Sayyid, S. 2003. (1997). *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London: Zed Books.
- Schmitt, C. 1934. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München-Leipzig: Duncker & Humblot.
- Scott, J. 2018. *Sex and Secularism*. USA. Princeton University Press.

Documentales

“Islam and Science” (2009), BBC Four, por Jim Al-Khalili. Documental en tres partes: 1.- The Language of Science / 2.- The Empire of Reason / 3.- The Power of Doubt. Link: <https://www.bbc.co.uk/programmes/b00gksx4> (recuperado el 09.11.2020).

Links

Islamic Human Rights Commission <https://www.ihrc.org.uk/> (recuperado el 17.11.2020).

Les indigènes de la République <http://indigenes-republique.fr/demission-dhou-ria-bouteldja-communique-du-pir/> (recuperado el 17.11.2020).

Página de Asma Lamrabet: <http://www.asma-lamrabet.com/biographie/francais/> (recuperado el 17.11.2020).