

Feminismo e Islam: Una perspectiva reflexiva decolonial en torno al controversial uso del velo en mujeres musulmanas

Andrea C. Silva*

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar el uso del velo por parte de mujeres musulmanas desde una perspectiva que abra posibilidades para conocer sus reflexiones, sentimientos y vivencias. Estas mujeres, así como todo actor social, son evaluadoras reflexivas de sus contextos, recursos y posibilidades de decisión. No actúan ni reflexionan como un todo homogéneo. Como se argumenta en este artículo, el enfoque más adecuado para comprender el uso del velo en toda su complejidad es desde el feminismo decolonial con contribuciones de la sociología reflexiva. Un análisis con estas características reconoce la importancia del contexto en que se estudia el fenómeno, el rol del investigador y el poder social que estas mujeres ejercen a través de su capacidad reflexiva, que se concreta en una acción (usar o no el velo). A esta conclusión se llega luego de un análisis de las ciencias sociales reflexivas y sus implicancias, de una revisión de los enfoques que han intentado comprender el uso del velo islámico –el culturalista, el histórico-identitario y distintas versiones del feminismo– y de un análisis de las perspectivas feministas occidentales y decoloniales.

PALABRAS CLAVE: mujeres musulmanas, velo islámico, reflexividad, feminismo, decolonialidad

Feminism and the Islam. A Reflexive Decolonial Perspective on the Controversial use of the Veil by Muslim Women

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the use of the veil by Muslim women from a perspective that opens possibilities to know their reflections, feelings and experiences. These women are, as well as every social actor, reflexive evaluators of their contexts, resources and possibilities of decisions. They do not act or reflect as a homogenous totality. This paper argues that the most accurate approach in order to understand the use of the veil in all its complexity is the decolonial feminist perspective with contributions of the reflexive sociology. This approach acknowledges the importance of the context of study, the role of the researcher, and the social power that these women perform through their reflexive ability, which materializes into action (to use the veil or not). This conclusion emerges from an analysis on reflexive social sciences and its consequences, a revision of the approaches aiming to understand the use of the Islamic veil –i.e. the culturalist, the identity-historical and different versions of feminism–, and the analysis on the western and decolonial feminist perspectives.

KEYWORDS: Muslim women, Islamic veil, reflexivity, feminism, decoloniality

* PhD en Sociología de la Universidad Humboldt, Berlín, Alemania.

✉ a.silva.tapia@gmail.com

Recibido marzo 2016 / Aceptado septiembre 2016

Disponible en: www.economiaypolitica.cl

Según un estudio de Pew Research Center (2015), la cantidad de musulmanes en el mundo alcanza los 1.600 millones de personas. Esto es un 23% de la población mundial (de un total de 6.900 millones de personas). Es decir, una quinta parte del mundo profesa la religión musulmana. La mayoría de ellos se concentra en Medio Oriente y el Norte de África, aunque también hay gran cantidad de población musulmana en otros países asiáticos, como Pakistán, Bangladesh, Indonesia y Malasia; además de la población musulmana que vive en otros lugares del mundo, principalmente debido a la migración. En países como Arabia Saudita, Irán y Yemen, el uso del velo es obligatorio, al menos cuando las mujeres salen de sus hogares, e incluso lo es para turistas. Mientras tanto, en países como Túnez, Marruecos, Turquía, Pakistán, Bangladesh, Indonesia y Malasia, entre otros, su uso es opcional, aun cuando puede implicar discriminación si la mujer no lo utiliza. En países europeos, en tanto, el uso del velo puede suponer una discriminación en sentido inverso, pues anuncia inequívocamente que la mujer es musulmana en un contexto de islamofobia creciente.

El análisis del uso del velo se ha tornado controversial, ya que se asume que es una expresión de la dominación de la mujer; sin embargo, no se observa la multiplicidad de contextos donde esto ocurre, ni se analiza u oye la posición o la reflexión que las propias mujeres tienen al respecto. El análisis del uso del velo es importante, pues condensa la discusión acerca del trato a la mujer en el supuestamente monolítico mundo islámico. En vez de centrar la discusión en otras formas de discriminación a la mujer, como la existencia de leyes patriarcales que existen en ciertos países, la expresión estética-individual del uso del velo parece obsesionar a Occidente y crea enemigos entre liberales progresistas y conservadores. Tanto enfoques etnocentristas como culturalistas intentan comprender este fenómeno, pero pocos conducen su atención hacia las condiciones reflexivas del uso del velo y a su posición en relaciones coloniales de poder. La perspectiva feminista decolonial apunta, en algún sentido, hacia este tipo de análisis, aunque con ciertas falencias en su concepto de reflexividad. Este enfoque puede ser complementado con un estudio del 'giro reflexivo' en las ciencias sociales.

El giro reflexivo centra su análisis en el individuo como un ser pensante y reflexivo, que posee margen de acción dentro de las

estructuras sociales. Por tanto, se transforma en un marco de análisis importante para comprender los procesos reflexivos de mujeres que utilizan el velo islámico. Las diversas perspectivas del giro reflexivo en ciencias sociales (Bourdieu y Wacquant 2005; Beck, Giddens y Lash 1997; Clifford 1992; Archer 2007) conciben al individuo como un ser activo y, de ese modo, indagan en su capacidad o potencialidad de acción, más que en su estructuración. Todos estos autores lidian de distintas maneras con las estructuras sociales y con la relación entre éstas y el actor social, ya se trate de individuos, grupos de individuos o instituciones.

La pretensión de este artículo es mostrar los argumentos principales de las perspectivas actualmente existentes en torno al uso del velo en mujeres musulmanas (la perspectiva culturalista, la histórico-identitaria y las distintas versiones del feminismo), como también realizar una crítica de ellas desde una perspectiva reflexiva y proponer una alternativa feminista decolonial para evaluar el tema del velo. Para desarrollar esta posición, comienzo por describir los principales elementos del giro reflexivo en ciencias sociales (1). Luego, analizo los principales enfoques en torno al uso del velo islámico. Hago esto con la perspectiva culturalista y la histórico-identitaria (2) y continúo con las principales versiones de la postura feminista (3). Posteriormente, discuto el uso del velo desde una visión reflexiva y feminista decolonial (4). Finalmente, desarrollo algunas conclusiones (5).

1. El giro reflexivo en ciencias sociales

El giro reflexivo en ciencias sociales pone como centro de análisis al individuo como un ser activo, indagando en su capacidad o potencialidad de acción (Bourdieu y Wacquant 1992; Giddens, Beck y Lash 1997; Clifford 1992; Archer 2007). Los autores del giro reflexivo se pueden dividir analíticamente en dos grupos. Por un lado, se encuentran Archer (2007; 2010) y Beck, Giddens y Lash (1994), quienes abordan la reflexividad de los actores como observadores, es decir, situándose 'fuera' del análisis. Por otro lado, se encuentran Bourdieu y Wacquant (2005) y Clifford (1992; 1984), quienes centran su análisis de la reflexividad en la dinámica entre investigador y objeto (sujeto) investigado.

1.1 Observando la reflexividad de los sujetos: Archer y Beck, Giddens, Lash

Las ideas acerca de la reflexividad, revisadas en Archer (2007; 2010) y Beck, Giddens y Lash (1997), abordan esta temática analizando a los actores sociales desde afuera. Sus planteamientos acerca de la reflexividad en la sociedad actual no tematizan la posición de ellos mismos como investigadores-actores, pero ganan en profundidad al analizar lo que sucede con la reflexividad de los individuos.

Archer lleva a cabo el análisis más profundo sobre la materia, adentrándose en la subjetividad de los actores y en los procesos dialógicos que éstos realizan,¹ –algo que ha sido ignorado en gran parte de los análisis de la acción social–. Archer (2007; 2010) se centra en el proceso mismo de la reflexividad y sus consecuencias para la acción. La autora analiza cómo los individuos activan sus recursos sociales, evalúan sus condiciones estructurales, reflexionan a través de un diálogo interno y, luego, actúan. A esto le denomina “poderes personales” (Archer 2007).

Para incorporar el poder personal en la conceptualización de los condicionamientos sociales, Archer (2007) argumenta que hay que considerar tres puntos. En primer lugar, los recursos sociales o, más exactamente, la manera de poner estos recursos en práctica depende de la existencia de un proyecto. Un proyecto es un curso de acción en el que un ser humano está intencionalmente comprometido. De esa manera, los proyectos, que son subjetivamente activados por las personas, son necesarios para la activación de los recursos sociales, ya que únicamente de esta forma se transforman en poderes sociales. En segundo lugar, sólo si hay una relación de congruencia o incongruencia entre los recursos sociales y el proyecto de una persona, ella activará este recurso social. Cuando hay congruencia, nos encontramos frente a una oportunidad, mientras que si hay una incongruencia nos encontramos frente a una restricción estructural. Ambas posibilidades son experimentadas y concientizadas por el individuo. El tercer punto a considerar es que las personas deben reaccionar a estas influencias utilizando sus propios poderes personales para deliberar

¹ Estos procesos de conversación interna no serán abordados en este artículo, pues implica un análisis más exhaustivo de la subjetividad que resulta más pertinente al analizar material empírico.

reflexivamente acerca de cómo actuar bajo determinadas situaciones, esto es, pueden anticiparse a ellas. Así, la eficacia de cualquier recurso social está al servicio de la actividad reflexiva del sujeto, que es lo que precede a la acción.

Desde la perspectiva de Archer (2007; 2010), los individuos son ante todo evaluadores de la realidad y de los contextos en los que les toca vivir. Esta evaluación está directamente relacionada con la creación de proyectos de vida que van mucho más allá de decisiones meramente instrumentales y racionales. Para poder llevar a cabo una práctica social, el actor debe mediar entre su subjetividad y el mundo social. Esta mediación la realiza el actor reflexivamente y, para ello, debe activar tanto sus recursos subjetivos como los recursos estructurales o culturales. Estos recursos estructurales o culturales se denominan, a veces demasiado simplemente, “estructura”, es decir, todo aquello que al individuo le aparece dado. Esto incluye la cultura en la que se nace, si se es hombre o mujer, la situación socioeconómica y las oportunidades que se tendrán en la vida, presencia o no de padres, acceso a educación, entre otros elementos.

Para Archer (2007), estos factores estructurales pueden convertirse en obstáculos o en posibilidades que operan automáticamente tanto sobre el origen como sobre la ejecución de los proyectos de vida, a pesar de que ellos mismos también dependen en cierta medida de la acción. Así, la acción humana es ejecutada reflexivamente sobre estos factores estructurales y no está totalmente determinada por las estructuras para la realización de proyectos personales. Una práctica social considerada exitosa, en el sentido de que sea coherente con los proyectos del individuo, depende de la capacidad adaptativa de sujetos reflexivos, quienes deben tener en cuenta los poderes que conllevan estos recursos sociales y evaluarlos bajo sus propias descripciones. Estas evaluaciones de los recursos, así como la concepción y definición de los propósitos de estos proyectos tampoco están totalmente determinadas por las estructuras. De esta manera, Archer duda de todo determinismo social, así como también de una total libertad en la acción de los individuos.

Beck, Giddens y Lash (1997), por su parte, centran su análisis en la forma en la que los individuos en la sociedad actual o pos-tradicional poseen mayor margen de acción. Para ellos, los individuos se han

visto forzados a incrementar su reflexividad, ya que en la actual sociedad globalizada, “tardía” o del “riesgo”, ha existido un distanciamiento progresivo de la tradición. Estos autores afirman que el concepto de riesgo deviene de un intento por hacer calculable lo incalculable. En la modernidad reflexiva, los individuos se han ido liberando progresivamente de la estructura –para Giddens, de la tradición–. Actualmente nos encontramos ante un período de pérdida de certezas e inseguridad. Los individuos están obligados a tomar decisiones y a negociar constantemente; por lo tanto, los agentes se ven en la necesidad de comunicar y reflexionar.

Si bien Beck, Giddens y Lash (1997) comparten este diagnóstico, también existen diferencias en los énfasis que éstos otorgan a la reflexividad. Para Beck (1992), los individuos se han vuelto los constructores de su propia vida y deben lidiar con los riesgos no previstos de la modernidad. Para Giddens (Beck et al. 1997), en particular, los individuos deben desarrollar una confianza activa, pues, al haber perdido los sistemas expertos su capacidad para defender certezas, los individuos devienen más activos en evaluar sus pautas de acción. Por otro lado, Lash (Beck et al. 1997) enfatiza la dimensión cultural o *estético-hermeneútica* de la modernidad y su reflexividad, planteando que es necesario analizar cómo los individuos actúan reflexivamente en relación al consenso de valores culturales, de categorías clasificatorias fundamentales y de la construcción social de la realidad, incluso dentro de instituciones formales. Lo que también implica asignar valor a la formación de comunidades con similitudes semánticas y a lo estético dentro de lo social.

De todos estos autores que observan la reflexividad de los sujetos, Archer (2007; 2010) lleva a cabo el análisis más profundo de la reflexividad, adentrándose en la subjetividad de los actores y en los procesos dialógicos mentales que éstos realizan, mientras que Beck et al. (1997) analizan el aumento de la reflexividad de los individuos en relación a los cambios estructurales que implica la sociedad actual.

Las ideas acerca de la reflexividad revisadas en Archer (2007; 2010) y Beck et al. (1997) abordan esta temática analizando a los actores sociales desde afuera. Sus planteamientos no tematizan la posición de ellos mismos como investigadores-actores, ni la forma en

la que los investigadores lidian con su propia reflexividad en tanto individuos y en tanto investigadores. Esta perspectiva será tratada a continuación, donde el análisis de la reflexividad también se extiende al investigador y a su relación con el sujeto estudiado.

1.2 Viviendo la reflexividad como sujetos-investigadores: Bourdieu y Clifford

Bourdieu y Wacquant (2005), Clifford (1992) y Clifford y Marcus (1986) centran su análisis de la reflexividad en la dinámica entre investigador y objeto (sujeto) investigado. Sin embargo, ellos no profundizan mayormente en el análisis del proceso subjetivo de la reflexividad de los actores, como sí lo hace Archer (2007; 2010). Bourdieu y Clifford plantean que es necesario que el investigador reconozca o reflexione sobre su propia posición social y los prejuicios asociados a ella, pues éstos influyen en la investigación de cualquier fenómeno social. El investigador también es parte del mundo social que estudia y ambos autores problematizan este hecho.

Para Bourdieu (2008), los científicos sociales, quienes son profesionales del discurso y la explicación, cuentan con una capacidad muy superior para transformar su sociología espontánea, es decir, su visión interesada del mundo social, en una sociología aparentemente científica. Bourdieu afirma que una sociología auténticamente reflexiva debe cuidarse del “etnocentrismo del científico”, que consiste en ignorar todo lo que influye en su percepción del objeto, pretendiendo ser capaz de observar a los actores situándose desde afuera. Bourdieu ha llamado a esto la “falacia académica” (Bourdieu 2008). Para este autor, el conocimiento teórico es valioso, pero se deben conocer sus límites. Por tanto, todas las explicaciones científicas deben incluir una explicación de sus limitaciones. Así, una adecuada ciencia de la sociedad debería construir teorías que expliquen por sí mismas la brecha que existe entre la teoría y la práctica.

La sociología reflexiva de Pierre Bourdieu, o la “sociología de la sociología”, como él la llama, no implica que los investigadores deban hablar de ellos o de sus sentimientos en las investigaciones. Con esto, Bourdieu se distancia de enfoques que ponen el acento en la escritura y los sentimientos del observador (Marcus, Fisher y Michael 1999;

Geertz 1992) o que consideran a la escritura poética y política como un fin en sí mismo (Clifford y Marcus 1986), pues considera que estos enfoques abren una puerta al relativismo nihilista, lo que para él es opuesto a una ciencia social realmente reflexiva.

Desde la antropología, Clifford (1992) también aboga por una mayor reflexividad por parte del investigador, que potencie una mayor presencia de vigilancia epistemológica en sus prácticas. Esto supone investigadores críticos y reflexivos, que sean capaces de comprender su lugar en el mundo académico y científico, así como social y cultural. Para Clifford (1992), cualquier punto de vista excluye otros; por lo tanto, no hay metodología que sea políticamente inocente al interpretar interculturalmente. Para él, no se puede hablar de cultura o de un lenguaje en singular. Un lenguaje, al igual que una cultura, es divergente; cuestionado y dialogado, un etnólogo e incluso muchas veces los propios nativos de una cultura conocen sólo una parte de ella. En consecuencia, desde esta perspectiva, se duda de una posible representación objetiva de la realidad social. Lo que desea es potenciar una mayor reflexividad sobre el trabajo de campo realizado por el antropólogo y su escritura. Su propósito es potenciar un tipo de escritura más honesta y plural, que ilustre las complejidades y contradicciones del etnógrafo.

Esta importancia que Clifford (1992) otorga a la reflexividad en la metodología etnográfica muestra la intención de incluir al investigador como un sujeto localizado socioculturalmente, así como de analizar también su relación con la reflexividad de los actores estudiados. De esa forma, se propone una reflexividad dialógica en torno a una relación intersubjetiva, productora de sentidos y determinante en el producto final escrito.

1.3 El uso del velo desde el giro reflexivo

Las dos grandes posiciones revisadas –los observadores de la reflexividad y quienes la vivencian en su análisis– incentivan un análisis más exhaustivo y cuidadoso al momento de emitir juicios u opiniones normativas respecto de la acción de los individuos. Esto cuenta especialmente para el caso de este análisis: el uso del velo por parte de mujeres musulmanas.

Los autores que observan la reflexividad de los individuos desde afuera otorgan herramientas para comprender el uso del velo como una acción que implica agencia por parte de las mujeres musulmanas o, al menos, invita a observar el hecho desde esta perspectiva. Esto implica dejar de ver a las mujeres que usan velo como agentes irreflexivos sin poder de decisión. Para esto, los análisis deben dejar de ser etnocéntricos y deben abrirse a la discusión de la existencia de modernidad reflexiva en otras latitudes del mundo; en cualquier caso, deben contextualizar específicamente la discusión en distintos países. Generalizar en el análisis del uso del velo sólo lleva a confusiones si no se estudia en contextos históricos específicos.

Por otra parte, los autores que invitan a reflexionar sobre el rol del investigador y sus limitaciones de comprensión al estudiar un fenómeno, como Bourdieu y Clifford, permiten situar la investigación y al investigador de forma analítica. Esto otorga claridad, pues reconoce que el objeto a estudiar o analizar es un objeto construido desde una perspectiva particular. Esto sucede en todo análisis de la realidad social, ya sea teórico o empírico. Es aquí donde planteo mi posición al momento de analizar el uso del velo por parte de mujeres musulmanas. Al analizar un fenómeno, el primer paso es situarse a uno mismo y al objeto (sujeto) de estudio en el espacio, no sólo social y cultural, sino también histórico-mundial. Al situar mi objeto-sujeto de estudio en el contexto mundial se debe distinguir entre el análisis del uso del velo en países donde éste es una obligación legal (Arabia Saudita, Irán, Yemen), los países donde no es una obligación, pero sí una tradición fuerte (Norte de África, El Magreb y algunos países asiáticos, como Bangladesh, Pakistán, Malasia e Indonesia), y países en que es una tradición practicada focalizadamente por un grupo etnitizado (inmigrantes musulmanes en Europa). Esta distinción socio-histórica es fundamental y será ampliamente desarrollada más adelante.

De esa manera, el análisis reconoce a las mujeres musulmanas que usan velo la capacidad de reflexión y el poder que ellas utilizan al activar sus recursos sociales y transformarlos en la acción de usarlo o no. Los recursos sociales que se activarán dependerán de los recursos con los que estas mujeres cuenten estructuralmente, y el hecho de que experimenten el uso del velo como restricción o como oportunidad también dependerá del contexto en el que vivan.

2. Comprendiendo el uso del velo islámico I: perspectiva culturalista e histórico-identitaria

Para comprender el uso del velo islámico es necesario situarlo en el contexto histórico del que surge. Se pueden reconocer dos perspectivas distintas al respecto. Una es la culturalista, la cual enfatiza el respeto a las tradiciones culturales sin juzgarlas etnocéntricamente. Esto deriva en una especie de sacralización de las diversas prácticas culturales, como el uso del velo, que no admite ningún tipo de crítica desde otras culturas o desde un intento por proponer mínimos universales. La segunda perspectiva la he denominado histórico-identitaria, donde agrupo a autores que consideran el uso del velo como un símbolo identitario que surge como reacción poscolonial y decolonial frente a la dominación colonial de facto, especialmente de Occidente a Oriente. He agrupado la perspectiva histórica con la identitaria, pues los análisis de construcción identitaria sólo tienen sentido dentro de un contexto histórico (Larraín 1996).

2.1 Perspectiva culturalista: el velo como un valor en sí mismo

Desde una mirada culturalista existe una tendencia a defender el uso del velo. Así, se hace un llamado a respetar la diversidad cultural de un modo acrítico. El uso del velo se considera como parte de una cultura particular (la musulmana) y, en consecuencia, posee un valor en sí mismo. Como plantean Si Diop y Magaña Sánchez:

El velo es una antigua manifestación cultural que forma parte del modo de ser de algunos grupos musulmanes y que, por lo tanto, no se cuestiona, como en México no se cuestiona el uso de zapatos de tacón alto (Si Diop y Magaña Sánchez, 1999:271).

En el caso de algunos estudios antropológicos de Oriente, realizados durante las décadas de 1960 y 1970, fue muy común idealizar y describir románticamente esta región, como reacción al eurocentrismo (Said 2003). Dicha reacción realzó los aspectos positivos de las culturas orientales, ya sea idealizándolas o describiéndolas desde una visión acrítica, debido al miedo a caer en el etnocentrismo occidental. Sin embargo, esta perspectiva es también etnocéntrica, pues silencia a los actores de la propia cultura y no les brinda la oportunidad de

autodescribirse. Este fenómeno fue descrito y denominado “subalternidad” por Gayatri Chakravorty Spivak (1988) en su análisis de la dominación colonial y poscolonial en India. El concepto es parte fundamental del análisis poscolonial actual (Chakravorty 2000; Gutiérrez, Boatcă y Costa 2010; Grosfoguel 2006), que critica la posición de superioridad que adoptan los análisis desde Europa (y otros países imperiales, como Estados Unidos) respecto de los países anteriormente colonizados. En esos análisis no se otorga voz a los sujetos coloniales estudiados, quienes son interpretados desde una perspectiva eurocéntrica, ya sea describiéndolos como bárbaros o como *otros* misteriosos e incomprensibles, cuya cultura se debe simplemente respetar y aceptar sin crítica.

Según este punto de vista, los subalternos –entre ellos, especialmente las mujeres– son silenciados en nombre de una sacralización de la cultura. Se intenta comprender ciertas prácticas culturales, como el *sati* en India² o el uso del velo en países musulmanes, desde una perspectiva única y homogénea. Así, se describen expresiones hegemónicas específicas de esa cultura como características generales, homogéneas y neutrales, que deben ser respetadas.

Estos análisis, que intentan superar el etnocentrismo, finalmente lo reproducen de otro modo. No oyen ni analizan lo que la multiplicidad de perspectivas pertenecientes a esta otra cultura entiende, simboliza y reflexiona frente al uso del velo. Tampoco se detienen a estudiar las distintas perspectivas, reflexiones, sentimientos y vivencias que poseen las propias mujeres que utilizan el velo. Ellas son sujetos reflexivos y evaluadoras de sus contextos, recursos y posibilidades de decisión. No actúan ni reflexionan como un todo homogéneo, aunque tengan la común característica de usar velo. Incluso el tipo de velo y la concepción del Islam es distinta y depende también de la región que habitan.

A pesar de esto, la perspectiva culturalista motiva a la empatía y despierta la curiosidad por conocer lo que no entendemos, sin juzgarlo a priori (Spivak 1988), manteniendo una vigilancia epistemológica al momento de enfrentar el estudio de algo desconocido. Esta vigilancia

² *Sati* es un acto común en la India hinduista, donde la mujer se lanza junto a su marido muerto cuando éste está siendo quemado. Es una práctica muy controversial, que fue prohibida durante la ocupación británica en India.

epistemológica significa ser consciente de los propios prejuicios e implica un cuestionamiento constante a las propias creencias. El problema es que esta perspectiva cae finalmente en un relativismo cultural, al confundir apertura epistemológica con la aceptación de normas culturales hegemónicas que ocultan la multiplicidad de expresiones culturales en otras latitudes. Esto responde a un prejuicio hacia lo no occidental como un todo homogéneo, mientras lo occidental posee el privilegio de ser heterogéneo.

Este enfoque también aporta a comprender que la represión a las mujeres no se da sólo en el mundo musulmán o no occidental. La represión también ocurre, tomando otras formas, en sociedades occidentales; por ejemplo, con el uso de zapatos de tacón alto. Pierre Bourdieu (2000) analiza cómo el uso de zapatos de tacón alto y la ropa femenina limitan la movilidad de la mujer en comparación a la del hombre. Un análisis similar realizan Si Diop y Magaña Sánchez (1999), quienes consideran que el uso de zapatos de tacón alto es también una particularidad cultural, al igual que el uso del velo. Pero el uso de zapatos de tacón alto, a diferencia del uso del velo, no se cuestiona, a pesar de que ocasiona daños a la salud, como el acortamiento de los músculos de la parte posterior de las piernas, además de ocasionar muchas caídas y accidentes (Si Diop y Maganha Sánchez).

De esa forma, la perspectiva culturalista comprende el uso del velo como un valor en sí mismo. El uso del velo se sacraliza y no se admiten discusiones al respecto, lo que niega la capacidad reflexiva de las mujeres musulmanas y el poder que ellas tienen y ejercen al activar sus recursos sociales y transformarlos en una acción: usar o no el velo.

2.2 Perspectiva histórico-identitaria: la contextualización del velo

Desde este enfoque se crítica a las perspectivas que consideran a las mujeres musulmanas que usan velo como seres cultural o políticamente dominados, sin ningún nivel de agencia. Al interesarse en las motivaciones por el uso del velo, considera el entorno social de las personas en el análisis. Al igual que el enfoque reflexivo de Archer (2007; 2010), plantea que los individuos son moldeados por estructuras sociales (familia, educación y cultura), pero que también poseen capacidad de reflexión e independencia.

Al ser este un análisis histórico, esta perspectiva produce contextualizaciones y entiende que no se puede considerar el uso del velo como un fenómeno absoluto sin considerar el contexto y la enorme diferencia que implica el analizarlo en un país regido por leyes islámicas o en países seculares occidentales, como Francia, Alemania o Estados Unidos. El análisis del uso del velo, como muchos otros fenómenos, no es automáticamente transportable de un país a otro; debe ser primero contextualizado e historizado para poder ser entendido (Larraín 1996). Si el uso del velo se observa en países regidos en parte por la ley islámica (*sharía*), como Arabia Saudita, Irán o lugares ocupados por el Estado Islámico, el uso del velo no puede ser interpretado como un derecho donde su uso en espacios públicos es, en realidad, una obligación legal.

Distintos autores plantean que últimamente el uso del velo en contextos occidentales se ha transformado en una reafirmación de identidad (Llorent 2009; Moualhi 2000; Bessis y Belhassen 1994; Adlbi Sibai 2012; Mernissi 1999; 2011). Sobre todo en contextos europeos, el uso del velo se ha transformado en un símbolo de protesta para defender la propia identidad que intenta ser usurpada. Ha pasado a ser una forma de defenderse de la colonización occidental de la cultura y de los cuerpos de mujeres musulmanas. Según este enfoque, muchas mujeres utilizan el velo como una forma de diferenciarse de la mujer occidental y para demostrar orgullo de ser musulmana.

En general, el uso del velo se muestra como evidencia de la discriminación y la sumisión de musulmanas desvalidas. Es decir, al observar a las musulmanas se da por supuesto que el Islam es su enemigo, degrada su dignidad y las somete a un nivel infrahumano. Esto es vivido así por algunas mujeres, pero para muchas, como en el caso de las magrebíes, el velo nunca ha representado un obstáculo en su camino de emancipación (Mernissi 1999; Bessis y Belhassen 1994).

Cuando en Occidente se discute la discriminación que sufren mujeres musulmanas se da por sentado que la religión es el origen de estas discriminaciones, dejando de lado las causas políticas que han llevado a ciertos Estados nacionales a adoptar políticas unidas a la religión y a la herencia sociocultural patriarcal de esas sociedades (Moualhi 2000). Por ejemplo, el movimiento independentista argelino utilizó

el velo como símbolo de identidad musulmana contra el invasor; por tanto, muchas activistas argelinas lo usaban con fines políticos. En esos casos, el velo era la manifestación de un nacionalismo que rechaza la asimilación al modelo occidental, un medio para distinguirse del colonizador. El uso actual del velo por parte de algunas jóvenes europeas de origen magrebí va también en esta dirección: una reivindicación de una identidad social diferenciada. En ese sentido, el velo o *hijab* adquiere una connotación política, como la tuvo durante la lucha anticolonial. Sin embargo, es necesario reconocer también que muchas lo llevan para no ser juzgadas ni molestadas, cediendo a las presiones sociales de su entorno y, en otros casos, por imposición familiar. De cualquier modo, la decisión pasa por un proceso reflexivo, donde se sopesan las variables en un diálogo interno que poco se ha estudiado (Archer, 2007; 2010).

Los factores más importantes en la desigualdad entre mujeres y hombres, más que estar representados en el velo, están dados por factores como el estatus de las mujeres en la legislación familiar, la desigualdad de oportunidades entre sexos en los ámbitos laboral y educativo, así como la frecuente fiscalización social de casi todo cuanto hacen las mujeres en el espacio público.³ Por su parte, los estereotipos aducidos con mayor frecuencia en relación con la discriminación de las musulmanas son el velo, el sistema de herencia, la clitoridectomía y la poligamia. Es cierto que estas prácticas existen, pero no son generalizables, y mientras algunas están prescritas en el Corán, otras son costumbres preislámicas que siguen en uso en algunos países tanto de fe musulmana como de fe cristiana (Moualhi 2000).

Para muchos, el uso del velo incluso no está explícitamente enunciado en el Corán, no es algo islámico y ha sido una reinterpretación integrista (Llorent 2009; Moualhi 2000; Mernissi 2011). Aquella reinterpretación tomó fuerza debido a que los procesos modernizadores en muchos países musulmanes fueron de la mano con una fuerte occidentalización, como en el caso de Turquía (Kinross 2001). Esto

³ En todas estas legislaciones la mujer tiene un estatus de eterna “menor”. Para casarse necesita un tutor (siempre varón) y para divorciarse necesita pruebas muy concretas y difíciles de aportar. Si obtiene una sentencia de divorcio vuelve a la tutela paterna, e incluso si dispone de recursos suficientes para tener una vivienda propia y sostener a sus hijos, no puede tomar sola las decisiones sobre éstos, requiriendo el consentimiento del ex-cónyuge. Véase Moulay R'chid (1991) y Benmelha (1993).

provocó la fusión de conceptos, considerándose modernización y occidentalización como sinónimos, lo que ha llevado actualmente a un resurgimiento de un nacionalismo musulmán y de los grupos llamados musulmanes integristas.

Una de las consecuencias de esta reafirmación identitaria es que el ser musulmán se ha ido fusionando simbólicamente con ser árabe, tanto por los mismos musulmanes como por el resto del mundo (Mernissi 2011). Esta confusión conceptual ha producido una etnificación de la religión, la cual impulsa su uso como símbolo identitario (Oommen 1997; Eder 2005; Silva Tapia 2016). Ello se ha visto reforzado por la fusión entre los conceptos “musulmán” y “fanatismo”. La triada musulmán-árabe-fanatismo surgió a comienzos del siglo XIX, cuando la mayoría de los países árabes y musulmanes era colonia de potencias occidentales. La principal arma ideológica para estos países árabes, debilitados por conflictos internos, era el Islam, el que proporcionaba una identidad común frente a invasores con distinta religión y cultura. Además, como sostiene Said (2003), la unión cultural e identitaria europea se ha construido sobre la base de una oposición y diferenciación respecto de Oriente. Existe una relación histórica entre el poder y la prepotencia coloniales y la producción de un imaginario de Oriente como barbarie, que legitima esa dominación evitando aludir a los intereses materiales (Fanon 1976).

Lo positivo de este enfoque histórico-identitario, desde un punto de vista reflexivo, es que da voz a las mujeres musulmanas, buscando entender sus motivaciones para usar el velo. Esta perspectiva va más allá de un plano netamente religioso, pasando a uno más identitario. No se considera el uso del velo como un valor en sí mismo, como en la perspectiva culturalista, sino que sitúa este fenómeno en el contexto histórico en el que surge y desde ahí busca comprenderlo.

3. Comprendiendo el uso del velo islámico II: perspectivas feministas

El uso del velo en mujeres musulmanas también ha sido extensamente analizado por enfoques feministas; desde enfoques feministas occidentales y laicos, hasta los llamados feminismos de tercera ola o

feminismos poscoloniales, dentro de los que puede insertarse al feminismo musulmán (Adlbi Sibai 2012).

3.1 Feminismo laico vs feminismo religioso: distinciones importantes entre los términos

En primer lugar, resulta necesario diferenciar entre un feminismo laico y un feminismo religioso. Al hablar de feminismo en general se asume que éste es laico, pues esa ha sido la forma que ha adoptado principalmente el feminismo blanco occidental (Véase Okin, 1991;1999). Pero también ha habido voces feministas dentro de diversas religiones, las que han buscado interpretar los textos por ellas mismas y mostrar que, en la esencia de la religión (en las escrituras), se pueden encontrar argumentos para la emancipación femenina. Estas feministas plantean que en la religión sí existe un potencial revolucionario. Aquel sería el caso de Fátima Mernissi en el Islam (ver Mernissi 2011) y de Letha Scanzoni y Nancy Hardesty (1992), así como de Sarah Bessey (2013) en el cristianismo.

Desde una perspectiva feminista religiosa, resulta fundamental poder develar la potencialidad del poder femenino desde dentro de la religión. Mernissi (2011) plantea que Mahoma fue un hombre feminista y muy progresista para su época, y que no fue él, sino sus seguidores, quienes comenzaron a considerar a las mujeres como inferiores. Mernissi resalta que Mahoma reconoció el enorme poder que poseen las mujeres, especialmente a través de *Fitnah* (principio de la seducción y desorden), que es visto como algo positivo,⁴ y que también les reconoció muchos derechos que en aquella época no se les otorgaba y que, ahora, en muchos países regidos bajo ley islámica tampoco se les reconoce –como, por ejemplo, el derecho a rechazar a un hombre y a querer divorciarse–. Una idea similar plantea Sarah Bessey (2013), al analizar a Jesús como un hombre feminista que también reconoció la dignidad e igualdad de las mujeres. Ambas autoras plantean que incluso desde dentro de la misma religión hay un potencial feminista que puede ser desarrollado. Cosa que comúnmente se

⁴ Debe recordarse que en el Islam la sexualidad no es considerada un pecado, sino que es una muestra en la tierra que Alá da a los seres humanos de los placeres que se encuentran en el cielo. Está claramente restringido al matrimonio, pero no está desprovisto de la carga negativa que tiene muchas veces en el cristianismo (Mernissin 2011).

ha visto como una contradicción, un oxímoron o algo absurdo, pues se entiende que el feminismo es por antonomasia laico (y epistemológicamente occidental).

De esta manera, otra distinción importante es que el feminismo laico o secular no es únicamente occidental. También hay visiones secularistas en países donde rigen leyes musulmanas, y también hay mujeres en esas latitudes que reniegan la imposición de la religión y el uso del velo. Un ejemplo de ello es la feminista argelina Marie-me-Hélie Lucas, quien es la fundadora de la organización *Secularism is a women's issue*.⁵ En una entrevista realizada por Maryam Namazie, feminista y activista iraní, Marieme-Hélie Lucas (2016) se muestra abiertamente en contra del uso del velo. Lo considera una imposición que comienza en muchos casos a muy temprana edad. Desde esa perspectiva, los padres imponen el uso del velo a sus hijas, causándoles un gran daño psicológico, pues se responsabiliza a las mujeres de la excitación masculina desde muy temprana edad, como también lo analiza Chahdortt Djavann (2004).

Uno de los problemas de la visión laica del feminismo es que, al observar fenómenos como el uso del velo, se enfatiza la dimensión de dominación u opresión, sin considerar la dimensión religiosa o identitaria de la persona como algo válido. Este análisis establece una jerarquía en la que es más importante ser secular que someterse a cualquier tipo de compromiso –generalmente visto como opresión–.⁶ Así, se considera el término “secular” como equivalente a “libertad”, y se refiere a él de una forma casi sagrada. Con esto queda en evidencia que el laicismo ve ciertas opresiones como importantes y otras no. Por ejemplo, el laicismo considera más opresivo un compromiso religioso (usar velo) que uno estético (usar zapatos de tacón alto o la obligación de depilarse). Por otra parte, ambas prácticas son convenciones sociales y compromisos estéticos que ejercen coerción sobre la mujer.

Esta crítica a la perspectiva feminista laica sólo puede entenderse si se considera el laicismo como otra creencia más, sin ponerla en el punto de observación de la verdad. El estudio de las religiones, por

⁵ Ver <http://www.siawi.org>

⁶ La contradicción entre estos dos principios es la que se da en Europa con el uso del velo en lugares públicos, como por ejemplo en las escuelas. Ahí se contradicen el principio de libertad de expresión religiosa con el de mantener una neutralidad secular en establecimientos públicos.

ejemplo, abre esta posibilidad de crítica al laicismo al considerarlo un etnocentrismo y religiocentrismo. Desde el estudio de las religiones, el laicismo o secularismo también es tratado como una creencia más y no es vista como superior. Este argumento también debería ser posible de defender desde una ciencia social reflexiva.

En el Islam, la mujer es considerada como poseedora del *Fitnah* (principio de la seducción y desorden), y ello que debe cubrir su cuerpo para mantener el orden social.⁷ Mientras algunas feministas laicas, como Djavann, Lucas y Namazie, consideran la represión de ese principio a través del velo como algo que debería abolirse, otras feministas musulmanas, como Mernissi (2011), consideran que este principio religioso (el *Fitnah*) es una fuente tremenda de emancipación para la mujer, pues ella es considerada como un sujeto activo sexualmente y con poder. Por lo tanto, el tema del velo es para esta autora un factor secundario dentro de muchos otros temas de desigualdad de género en el mundo musulmán. Ella considera que el tema del velo obsesiona a occidente y se ha transformado así en un fetiche (Mernissi 2011: 5-15). Sin embargo, ambas perspectivas feministas, laicas y religiosas, coinciden en que el orden social es patriarcal y que la mujer se ve gravemente perjudicada por él.

Las llamadas feministas laicas (lo que tampoco significa que todas ellas sean una entidad homogénea) consideran que los principios seculares y republicanos deben primar por sobre los de religión e identidad, mientras que las feministas musulmanas buscan mostrar que el Islam plantea en el fondo una liberación de la mujer, que ha sido mal interpretada y mal utilizada, principalmente por hombres. Por lo tanto, la mujer tiene derecho a reafirmarse y liberarse sin necesidad de dejar el Islam, si así lo desea. De esta forma, la discusión sobre el uso del velo es una consecuencia de estos principios más importantes y el estar de acuerdo o no con su uso depende de la importancia que se le otorgue a una perspectiva o a otra.

Como se puede ver, no existe un sólo tipo de feminismo, sino que diversos enfoques feministas, tanto dentro como fuera de la religión y tanto en países occidentales como fuera de ellos. Esta pluralidad de enfoques demuestra claramente que la forma en la que se experimenta

⁷ Al hombre también se le indica en el Corán que vista y actúe de forma modesta. Presumir debido a cualquier cualidad es visto como algo negativo.

la religión y la identidad es diversa, y conlleva un proceso reflexivo por parte de las mujeres. Estas mujeres son evaluadoras reflexivas de sus contextos, recursos y posibilidades de decisión y de acuerdo a esto actúan en el mundo social.

3.2 Perspectiva feminista decolonial

Cercana al enfoque histórico-identitario se encuentra la perspectiva feminista decolonial. Esta perspectiva plantea que es necesario considerar las relaciones de poder colonial para realmente entender el fenómeno del feminismo musulmán y el uso del velo. Si no se toma en cuenta el colonialismo epistémico y fáctico se seguirá entendiendo el uso del velo desde una perspectiva occidental o se seguirá viendo a las mujeres musulmanas como una masa dominada, acrítica y homogénea.

Adlbi Sibai (2012) plantea que la tradición islámica debe ser analizada desde una perspectiva decolonial que permita replantear un proyecto emancipatorio desde una cosmovisión islámica. Adlbi Sibai considera que tanto el análisis de la incompatibilidad entre feminismo e Islam –planteado por un feminismo laico y occidental– como también el de su compatibilidad –defendido por un feminismo musulmán– deben primero resolver la colonialidad intrínseca de la modernidad.

A partir de aquí la re-lectura de la tradición arabo-musulmana ha estado produciéndose continuamente desde los paradigmas *occidentocéntricos* y ello ha conducido a los resultados contraproducentes de seguir generando sistemáticamente, no sólo sujetos coloniales, sino una posición de subalternidad a los presupuestos de la modernidad occidental de la misma tradición y epistemología islámicas. (Adlbi Sibai 2012: 58)

Con esto, Adlbi Sibai intenta explicar que, sin tener en cuenta el poder intrínseco derivado de un colonialismo que aún influye en saberes y formas de producir conocimientos y discursos, no será posible analizar la pluralidad de enfoques y lo heterogéneos que son los movimientos de mujeres musulmanas. Hay una tendencia a homogeneizar el mundo musulmán, como si la forma de comprender el Islam y de ponerlo en práctica fuese única. Esto sucede también con la comprensión del feminismo musulmán, el cual también es diverso.

Sus formas de ponerlo en práctica, las maneras de concebir la resistencia y la emancipación también son muy diferentes, al igual que la forma de concebir el uso del velo:

El constructo mujer musulmana con *hiyab* es un discurso colonial polivalente. Simplifica, por un lado, la pluralidad de condiciones y realidades de las personas de confesión musulmana, a la vez que reduce la complejidad del Islam a través de la invisibilización de la infinidad de lecturas, corrientes ideológicas y variables culturales y políticas del mismo, presentándolo como un bloque homogéneo, monolítico y estático. (Adlbi Sibai 2012:60)

El feminismo decolonial surge como una crítica simultánea al feminismo occidental y a la colonialidad del poder y del saber todavía existente en el mundo actual. Surge en la década de 1980 con las críticas planteadas desde el feminismo negro, chicano, de Sudasia, y otras latitudes del mundo, y se une al resurgimiento de teorías *queers* (Gutiérrez Rodríguez 2010). La idea principal es que hay categorías de dominación que no pueden separarse, pues constituyen todas juntas experiencias inseparables de subalternidad, como son las categorías de género, raza, situación socioeconómica, a lo que se suma una categoría transversal que es la experiencia de colonialidad experimentada por la mayor parte del mundo. Grosfoguel (2004) –en una afirmación que puede sintetizar el espíritu del campo– plantea que hay una jerarquía de poder entre países y regiones en el mundo que está basada en una historia de colonización, sea ésta territorial, política o económica (Spivak 1988; Chakravorty 2000; Dabashi y Mignolo 2015).

Esta experiencia de colonialidad ha tratado de aprehenderse mediante distintos nombres: países del tercer mundo, países en vías de desarrollo, sur global. Todas formas incompletas e imprecisas, debido a lo inabarcable y complejo del problema. La colonialidad se da en distintas dimensiones en el actual sistema-mundo (Wallerstein 1991). Años atrás, esta forma colonial y jerarquizante de insertarse en la sociedad mundial era llamada imperialismo, siendo los países o regiones dominadas llamados periferia o tercer mundo. Actualmente este concepto ha dado paso al concepto de *sur global* en las ciencias sociales y al concepto de *países en vías de desarrollo* en políticas públicas (De Sousa Santos 2002).

Estas desigualdades no son sólo sociales, económicas y culturales, sino también están cargadas y entremezcladas con categorizaciones jerarquizantes basadas en género, raza y colonialidad. Es por esto que el feminismo decolonial no es sólo feminismo, sino que está unido fuertemente a una crítica a la colonialidad. Esto es lo que Ablbi Sibai (2012) considera debe resolverse en primera instancia para así iniciar una verdadera emancipación feminista decolonial.

4. Por una alternativa reflexiva de feminismo decolonial

El velo simboliza el dilema que se produce en Occidente entre libertad de expresión y resguardo del secularismo republicano; dilema encarnado una vez más en el cuerpo de las mujeres, expresión de la repetitiva lucha que se da en todas las civilizaciones por controlarlo y normarlo más específicamente que el cuerpo del hombre.

Para poder resolver este dilema, una de las primeras distinciones que se deben hacer dice relación con el contexto en el que se usa el velo por parte de mujeres musulmanas. ¿Se está analizando el uso del velo en países secularizados occidentales, donde las mujeres tienen garantizados sus derechos ante la ley, y por lo tanto se puede discutir sobre su derecho a usarlo? ¿O se está discutiendo su uso en países donde no es un derecho, sino que una obligación, pero donde también hay problemas más graves, como leyes de familia que no otorgan derecho a las mujeres, castigo a las mujeres al ser violadas, matrimonios forzados, etcétera? Si estos últimos problemas, que suceden en países regulados por leyes islámicas, nos parecen más graves, ¿por qué se enfatiza tanto la discusión del uso del velo? Estas distinciones y preguntas me parecen fundamentales para poder analizar el fenómeno, pues examinarlo en abstracto no ayuda a entenderlo cabalmente.

El uso del velo condensa mucho simbolismo (religioso, identitario, histórico, colonial); por eso resulta un tema tan polémico y, a la vez, difícil de analizar. En las discusiones acerca del uso del velo, lo que de fondo está en pugna es el lugar de la mujer en la religión musulmana. Sin embargo, la forma en que la mujer es concebida en el Islam y cuáles son las dinámicas mujer-hombre, va mucho más allá del uso del velo en sí mismo y ha sido un tema ampliamente analizado por Mernissi (2011). El análisis del papel de la religión islámica en el

mundo está plasmado por la colonialidad y no puede ser entendido si no es desde esa perspectiva a nivel macro.

El uso del velo por parte de mujeres musulmanas se ha transformado en un símbolo de pugna identitaria-religiosa. Esto queda en evidencia cuando se conciben los símbolos musulmanes como una amenaza a la cultura europea u occidental⁸ o cuando existe una tensión entre quienes defienden el derecho a la libertad religiosa y quienes piensan que toda religión es por antonomasia antilibertaria. Pero, más allá de estos debates –que he intentado mostrar y ordenar analíticamente–, resulta interesante notar que todos ellos tienen algo en común. En todas estas perspectivas diversas sobre el uso del velo el cuerpo de la mujer es concebido como un espacio de disputa, ya sea religiosa, cultural, histórico-identitaria, feminista o decolonial. Por lo tanto, el tema del velo debe ser analizado teniendo esto en consideración y, además, debe ser contextualizado en las jerarquías internacionales de poder expresadas en una colonialidad que sigue operando en el mundo. Para poder comprender las dimensiones y complejidad del uso del velo me parecen más pertinentes los enfoques que, además de ser feministas, contextualizan y consideran la historicidad del uso del velo. Es decir, el análisis más completo es, en mi perspectiva, el feminista decolonial. Sin embargo, a este enfoque le falta profundizar en el análisis de los procesos reflexivos que estas mujeres llevan a cabo.

Para ello, la perspectiva reflexiva de Archer (2007;2010), desde la cual se plantea que los individuos somos evaluadores de nuestros contextos y actuamos deliberadamente a través de nuestras decisiones, resulta central. Este proceso deliberativo reflexivo no tiene nada en común con un análisis de costo-beneficio. Es un proceso que también conlleva emocionalidad y no es sólo un mero ejercicio de razón instrumental. Para la autora, nuestras emociones se expresan a través de diálogos mentales sobre nuestras preocupaciones, algo que todos realizamos, pero sobre lo que se ha tematizado muy poco. Dichos diálogos mentales con el sí mismo, que todos realizamos al reflexionar y evaluar opciones, constituye un poder que alimenta a la acción (o a la resistencia, que también resulta en una acción o en una no-acción). En este caso resulta en la acción de usar o no el velo.

⁸ Esta retórica es especialmente usada por partidos de extrema derecha en Europa y Estados Unidos.

Beck et al. (1997) plantean que, en la actual sociedad globalizada, tardía o del riesgo, ha existido un distanciamiento progresivo de la tradición. En la modernidad reflexiva los individuos se han ido liberando progresivamente de la estructura, que en palabras de Giddens sería la tradición. Actualmente nos encontramos ante un período de pérdida de certezas e inseguridad. Los individuos están obligados a tomar decisiones y a negociar constantemente; por lo tanto, los agentes se ven en la necesidad de comunicar y reflexionar (Beck et al. 1997). Pero no se sabe con certeza cómo opera esto en sociedades que son consideradas tradicionales, pero donde también ha habido una modernización y globalización. Este es el dilema al que las ciencias sociales se ven enfrentadas al analizar la reflexividad en países como Arabia Saudita, Irán o Malasia, y particularmente la reflexividad en el uso del velo. ¿Cómo opera en estos países la reflexividad y su influencia en la acción? ¿Qué ha significado la modernidad en estos países y qué consecuencias tiene esto para la subjetividad y reflexividad?

Así como a la perspectiva feminista decolonial le hace falta un concepto más denso de reflexividad, así también a la sociología reflexiva le hace falta ser más decolonial y feminista, pues en su análisis de la sociedad del riesgo, tardía o globalizada, estas teorías analizan cómo estos cambios se manifiestan principalmente en Europa. Como plantea Chakravorty (2000), son teorías “provinciales”, que analizan a Europa en Europa y desde ahí realizan generalizaciones para el mundo entero. No es que los análisis locales sean considerados algo negativo, pero lo peligroso epistemológicamente es ocultar o no reconocer el carácter provincial que tienen.

Los estudios que provienen del giro reflexivo de las ciencias sociales resultan muy útiles para analizar la subjetividad actual de individuos, especialmente los análisis dialógicos que propone Archer (2007;2010). Sobre todo, porque ella reconoce que todo ser humano tiene capacidad reflexiva. Lamentablemente sus trabajos empíricos se han centrado sólo en Europa. Pero, al ser suficientemente abstractos, pueden ser replicados en otras regiones del mundo, y sólo entonces podría generalizarse si la evaluación de los contextos y activación de recursos que realizan los individuos opera de la misma manera. En el caso de países fuertemente regidos por leyes musulmanas, cabe preguntarse cómo son experimentados y vividos los proyectos personales

y las restricciones a ellos, y cuál es la posición del velo en este esquema. Probablemente los proyectos son reflexionados y experimentados de diferentes maneras por los distintos individuos y claramente diferenciadas por género; sin embargo, ¿hay algún factor que los haga operar de manera distinta?

Frente a estas preguntas, existen dos posibles respuestas. Por un lado, los países anteriormente colonizados, “del sur”, “en vías de desarrollo”, son considerados como menos evolucionados y más tradicionales, por lo tanto con menores espacios para la reflexividad y mayores constricciones a la libertad subjetiva, debido al mayor rol de la tradición (Luhmann 2007; Habermas 1999; Beck et al. 1997). Otra respuesta es que, en los países anteriormente colonizados, “periféricos”, se ha dado otra forma de modernización, y que la relación entre modernidad y tradición se ha configurado de manera distinta que en sociedades europeas (Eisenstadt 2000; Wagner 2013). Esta última perspectiva, que propone una configuración distinta entre modernidad y tradición, me parece más adecuada, basada también en mi experiencia como investigadora de sociedades no occidentales. Lamentablemente, esta perspectiva no está tan extendida como la primera en las ciencias sociales contemporáneas.

En el caso del concepto de reflexividad, de Bourdieu y Clifford, se plantea la necesidad de que el investigador reconozca o reflexione sobre su propia posición social y los prejuicios asociados a esto. De esa manera, estos autores invitan a reflexionar sobre el rol del investigador y sus limitaciones de comprensión al estudiar un fenómeno, situando la investigación y al investigador de forma analítica y contextual. Desde esa perspectiva se facilita la adopción de una visión feminista decolonial en el uso del velo, donde el investigador se sitúe contextualmente y reconozca su posición en la sociedad mundial y los privilegios o desventajas con los que se enfrenta a su objeto (sujeto) de estudio. Su posición en la colonialidad del mundo (país del que proviene y el valor asociado a ello), su aspecto físico (subvalorado o presencia de privilegio blanco), su género y condición social conforman una constelación que incidirá al momento de realizar la investigación y también al momento de publicar o presentar resultados. Estos aspectos se hacen muy explícitos si se trabaja desde una perspectiva feminista decolonial que además adopta la reflexividad del investigador.

Pero a esta perspectiva feminista decolonial le hace falta generar un método para analizar la reflexividad de los individuos de una manera más profunda y empírica como lo ha realizado Archer, adentrándose más meticulosamente en los procesos de diálogo interno de los individuos.

5. Conclusión

Para comprender el uso del velo islámico es necesario situarlo en el contexto histórico en el que surge y, desde ahí, comenzar a analizar sus distintas dimensiones. Al comprenderlo en el contexto histórico-político actual, este fenómeno sólo puede ser entendido desde una perspectiva feminista decolonial, que resalta su aspecto histórico-identitario. La controversia por el uso del velo se da principalmente porque es un fenómeno moderno y no un retroceso a las tradiciones o a una pre-modernidad.

La disputa con respecto al velo, que altera tanto a laicos liberales como a conservadores, se da principalmente por sacralizar el laicismo y la República. El laicismo y secularismo aceptan la presencia de la religión, pero consideran que esta debe pertenecer al ámbito privado. Frente a esto surge la pregunta de si el secularismo moderno debe seguir los mismos patrones en todas las latitudes del mundo y cuál es el rol que en este proceso modernizador y secular tuvo la colonialidad y la religión. La discusión entre religión y secularización debe seguir dándose en un contexto en que el 84% de la población mundial profesa alguna religión (PEW 2015). No puede darse por cerrada mientras los estilos de vida cobran cada vez más fuerza en los distintos ámbitos en tanto que la incertidumbre de una sociedad del riesgo hace surgir nuevos fundamentalismos (algo también propiamente moderno).

En este punto me parece necesario volver a reflexionar sobre si el laicismo y la creencia en la sacralidad de una República es también, en cierta forma, una creencia religiosa. Ha habido casos históricos en que se ha tratado de imponer repúblicas autoritariamente, como en el caso del proceso de modernización de Turquía llevado a cabo por Ataturk (Kinross 2001), donde por un tiempo se prohibió incluso el uso del velo.⁹ Esta represión de las expresiones religiosas sólo hizo resurgir

⁹ Muchos turcos consideran a Ataturk como el padre y salvador de su país, mientras otros lo consideran un "extremista secular" (Kinross, 2001).

con mayor fuerza los integrismos, y estos han ido ganando cada vez más poder. En 2016, Erdogan transforma a Turquía en un país cada vez más regido por la ley musulmana.

Una democracia debe ir actualizándose con el tiempo e ir generando un equilibrio con las creencias religiosas. En democracia, estos temas deben discutirse informadamente, y la información parte por conocer y analizar otros puntos de vista. Para conocer otros puntos de vista resulta necesaria una apertura a conocer lo nuevo.

En ciencias sociales, este es el aporte que brinda la perspectiva culturalista en el uso del velo. Esta perspectiva, a pesar de neutralizar todo juicio hacia el uso del velo, cayendo en un relativismo total, potencia la curiosidad y la crítica al etnocentrismo. Por otra parte, este enfoque también aporta a comprender que la represión a las mujeres no se da sólo en el mundo musulmán o no occidental. Esta represión también sucede, tomando otras formas, en sociedades occidentales; por ejemplo, con el uso de zapatos de tacón alto.

La perspectiva histórica-identitaria critica a las perspectivas que consideran a las mujeres musulmanas que usan velo como seres cultural o políticamente dominados, sin ningún nivel de agencia. Al interesarse en las motivaciones detrás del uso del velo, este enfoque considera el entorno social de las personas en el análisis. Esta perspectiva, al igual que el enfoque reflexivo de Archer (2007; 2010), plantea que los individuos son moldeados por estructuras sociales, pero que también poseen capacidad de reflexión e independencia. De esta manera, se entiende claramente la necesidad que existe de analizar el uso del velo en un contexto específico y de unirlo con la colonialidad del poder y la valoración de la perspectiva que las propias mujeres musulmanas tienen al respecto.

Como ya se ha mencionado, el análisis del uso del velo por parte de mujeres musulmanas no sólo debe ser decolonial y enfocado histórico-espacialmente, sino que también debe abordarse desde un enfoque feminista de corte decolonial. Desde este enfoque se plantea que debe oírse la perspectiva de las propias mujeres musulmanas que utilizan velo, para lo cual debe considerarse la colonialidad presente en la sociedad y en el saber. Así, frente al uso del velo, urge resolver, pensar y discutir la colonialidad en primera instancia, que es la que ha

situado a los sujetos árabes y musulmanes en una posición desprivilegiada en el mundo. Este desprivilegio aumenta progresivamente si además se es mujer, de escasos recursos y de piel oscura. Todas estas categorías están fuertemente unidas.

Conocer la perspectiva de estas mujeres es un desafío para las ciencias sociales. No sólo por el poder colonial operante en el conocimiento hoy en día, sino también por la dificultad de conocer los diálogos reflexivos internos de mujeres de otras culturas. Esto presenta dificultades metodológicas interculturales, al acercarnos a otras subjetividades. El análisis reflexivo que plantea Archer tiene gran potencialidad, pero debería ser aplicado empíricamente en otros contextos, contando con una vigilancia epistemológica decolonial que, a la vez, integre los planteamientos de Pierre Bourdieu, en el sentido de ser consciente de la posición del propio investigador en la jerarquía colonial. Esta conciencia de los propios privilegios o desprivilegios ayudará a tener una mayor claridad epistemológica al estudiar fenómenos sociales globales y locales.

BIBLIOGRAFÍA

- Adlbi, S. 2012. Colonialidad, feminismo e Islam. Pensamientos y prácticas de(s)/coloniales. *Viento Sur* 122. Disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/150680.pdf> [25 de febrero 2016].
- Archer, M. 2007. *Making our Way Through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. 2010. *Conversations About Reflexivity*. New York: Routledge.
- Beck, U. 1992. *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
- Beck, U.; Giddens, A. y Lash, S. 1997. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Benmelha, G. 1993. *Le droit Algerien de la Famille*. Alger: OPU.
- Bessey, S. 2013. *Jesus Feminist. An Invitation to Revisit the Bible's View of Women*. New York: Howard Books.
- Bessis, S. y Belhassen, S. 1994. *Mujeres del Magreb. Lo que está en juego*. Madrid: Horas y Horas.
- Bourdieu, P. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. 2008. *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Chakrabarty, D. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Clifford, J. 1992. Travelling Cultures (96-116). En Grossberg, L.; Nelson, C. y Treichler, P. (eds.), *Cultural Studies*. New York: Routledge.

- Clifford, J., Marcus, G. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar*. Berkeley: University of California Press.
- Dabashi, H. y Mignolo, W. 2015. *Can Non-Europeans Think?* London: Zed Books.
- Djavann, C. 2004. *!Abajo el velo!* Barcelona: Aleph Editores.
- Eder, K. 2005. *Collective Identities in Action. A Sociological Approach to Ethnicity*. Aldershot: Ashgate.
- Eisenstadt, S. 2000. Multiple Modernities. *Daedalus* 129(1), 1-29.
- Fanon, F. 1976. *Sociología de una revolución*. México DF: Ediciones Era.
- Geertz, C. 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Grosfoguel, R. 2004. Race and Ethnicity or Racialized Ethnicities? Identities within Global Coloniality. *Ethnicities* 4 (3), 315-336.
- Grosfoguel, R. 2006. La desconolización de la economía política y los estudios postcoloniales. *Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. *Tabula Rasa* 4, 17-48.
- Gutiérrez, E.; Boacă, M. y Costa, S. (eds.). 2010. *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Farnham: Ashgate.
- Habermas, J. 1999. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Kinross, P. 2001. *Ataturk: The Rebirth of a Nation*. London: Phoenix.
- Larraín, J. 1996. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Andrés Bello.
- Llorent, V. 2009. Utilización de signos religiosos en los centros escolares de Alemania y Reino Unido: El velo islámico. *Educación* 21(12), 97-121.
- Helie-Lucas, M. 2016. De velos 'islámicos' y extremas derechas. Revista electrónica sinpermiso. Disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/de-velos-islamicos-y-extremas-derechas-el-significado-profundo-del-laicismo-republicano-y-el-cobarde> [16 de febrero 2016].
- Luhmann, N. 2007. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- Marcus, G. y Fischer, M. 1999. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mernissi, F. 1999. *El harén político. El profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mernissi, F. 2011. *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Muslim Society*. New York: Saqi.
- Moualhi, D. 2000. Mujeres musulmanas. Estereotipos occidentales versus realidad social. *Papers* 60, 291-304.
- Moulay, A. 1991. *La femme et la loi au Maroc*. Casablanca: Le Fennec.
- Okin, S. 1991. Sexual Difference, Feminism, and the Law. *Law & Social Inquiry* 16(3), 553-573.
- Okin, S.; Cohen, J.; Howard, M. y Nussbaum, M. 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.
- Oommen, T.K. 1997. *Citizenship, Nationality, and Ethnicity. Reconciling Competing Identities*. Cambridge, Mass.: Polity Press.
- PEW Research Center. 2015. The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Why Muslism are rising fastest and unaffiliated are shrinking as a share of the worlds's population. Disponible en: <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> [20 de febrero 2016].
- Said, E. 2003. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

- Scanzoni, L. y Hardesty, N. 1992. *All We're Meant to be. Biblical Feminism for Today*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans.
- Si Diop, M.; Magaña, M. 1999. *El significado del velo en el Islam. Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Silva, A. 2016. *Illegitimate Citizenship and Inequalities: A Contemporary Critique of the Nation-State. The Case of Mapuches in Chile and Northeasterners in India*. Tesis (PhD). Universidad Humboldt.
- Sousa Santos, B. 2002. Between Prospero and Caliban. Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity. *Luso-Brazilian Review* 39 (2), 9-43.
- Spivak, G. 1988. Can the subaltern speak? (66-111). En Nelson, C., Grossberg, L. y Lefebvre, H. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press.
- Wagner, P. 2013. *Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, I. 1991. The Construction of Peoplehood. Racism, Nationalism, Ethnicity (71-85). En Balibar, E. y Wallerstein, I. (eds.), *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso.