

HIJAB: ¿SÍMBOLO DE OPRESIÓN O ELEMENTO EMANCIPADOR? UN ANÁLISIS DECOLONIAL DEL MOVIMIENTO IRANÍ “MIÉRCOLES BLANCOS”

MIRANDA PEIXER*

* Estudiante avanzada de la Licenciatura en Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

Correo electrónico: mirandapeixer@gmail.com

Fecha de recepción: 15/05/2020, fecha de aceptación: 12/10/2020

Resumen: En la modernidad, las múltiples y variadas lógicas binarias incentivaron la producción de una identidad Occidental encargada de desplegar una serie de jerarquías epistémicas, lingüísticas y sexo-género. Esta lógica dual fue reproducida por las perspectivas hegemónicas de las Relaciones Internacionales. Sin embargo, desde los años 80, emergieron nuevas voces críticas contrapuestas a las teorías *mainstream* de la disciplina, dando lugar a nuevos discursos decoloniales centrados en discutir y analizar de qué manera los propios orígenes excluyeron el conocimiento proveniente del mundo no-occidental. Como consecuencia, el encuentro del decolonialismo y el feminismo generó cambios en la forma de entender la vida las mujeres y el feminismo occidental fue señalado como hegemónico, etnocéntrico y universalista. A partir de este marco teórico, se analizará la utilización del *hijab* en Irán desde el feminismo decolonial y se discutirá con las ideas de las posturas feministas occidentales.

Palabras clave: Islam, Medio Oriente, Feminismo Decolonial, Feminismo Occidental, Hijab.

Abstract: Historically, the multiple and varied binary logics have encouraged the production of a Western identity which unveiled epistemic, linguistic and sex-gender hierarchies. However, since the 1980s, different voices emerged as a critic to the mainstream theories of International Relations. Those contributed to the elaboration of a new decolonialist discourse, which focused on how the eurocentric origins of the discipline excluded the knowledge of the non-western world. Therefore, the encounter

between decolonialism and feminism generated changes in the way people understood the life of women and the liberal feminist perspective was accused of being hegemonic, ethnocentric and universalist. Altogether, the aim of this article is to analyze the use of the veil (hijab) in Iran from decolonial feminist approach and contrast them with liberal (and hegemonic) feminist approaches.

Keywords: Islam, Middle East, Postcolonial Feminism, Liberal Feminism, Hijab.

Desde los años 80 del siglo pasado diversas voces críticas se contrapusieron a las teorías tradicionales dentro el campo de las Relaciones Internacionales. Las ideas vinculadas a estas teorías y a la posición hegemónica de Occidente se proyectaron hacia adentro y fuera de las fronteras no sólo geográficas sino también culturales/identitarias desplegando así una serie de jerarquías etno-raciales, de sexo-género, espirituales, de clase, epistémicas y lingüísticas. Mientras que hacia afuera se emplearon mecanismos racistas de otrificación, internamente se dibujó un perfil deseable y proliferable (Grosfoguel, 2006 en Adlbi Sibai 2016: 37). En este contexto, las teorías decoloniales llegaron a la disciplina enfocándose en la crítica de su eurocentrismo y su consiguiente exclusión del conocimiento no-occidental (Fonseca, 2018).

Dentro de estas nuevas miradas, el encuentro entre decolonialismo y feminismo generó importantes cambios que permitieron entender la vida de las mujeres desde otras perspectivas. Como consecuencia, el feminismo occidental comenzó a ser caracterizado como liberal, hegemónico, universal y etnocéntrico, y acusado de dejar de lado cuestiones coloniales y raciales (Ballestrin, 2015). En este marco, se articuló la idea de un feminismo decolonial, provocando una fuerte reacción tanto a nivel regional como internacional, así como también una confrontación con el discurso occidental, desde el cual diversas voces aseguran que no puede hablarse de Feminismo e Islam al mismo tiempo.

En base a estas ideas, surgieron en Medio Oriente una serie de movimientos de mujeres con diversas perspectivas teóricas. Aquí interesan fundamentalmente dos: aquellos que conciben al Islam como una forma de emancipación y que se encuentran bajo la categoría de feminismo decolonial y aquellos que aseguran que el Islam constituye y colabora con el sistema patriarcal. Entre estos últimos se encuentra el Movimiento Miércoles Blancos, surgido en Irán en 2017. Uno de los focos de la crítica de este movimiento es el código de vestimenta de las mujeres iraníes concebida como un reflejo de dominación patriarcal y, por tanto, de opresión. Como respuesta, las visiones feministas con perspectivas decoloniales indicarán que focalizarse solamente en el uso del *hijab* como modo de subordinación de la mujer tiene rasgos occidentalizados debido a que intentan reproducir la imagen de una “mujer homogénea” que debe cumplir ciertas condiciones y características a modo de modernización y liberación.

Partiendo de los supuestos decoloniales y una mirada interseccional, el objetivo principal del trabajo será analizar la utilización del velo (*hijab*) obligatorio en Irán desde una perspectiva feminista decolonial para luego contraponerla a las visiones feministas occidentales que consideran al código de vestimenta de las mujeres musulmanas como parte de un sistema patriarcal opresor a nivel político y religioso. Para el cumplimiento del objetivo, se realizará un recorrido histórico que permita comprender cómo se llegó a esta conformación de feminismos en Medio Oriente, se buscará caracterizar los diferentes debates feministas que inciden en esas conformaciones y, por último, se reflexionará sobre la identidad del movimiento “Miércoles Blancos”.

Como consideración preliminar, se explicará de qué manera serán utilizados los términos Occidente y Oriente a lo largo del desarrollo de la investigación: estos conceptos no serán concebidos como espacios físicos o geográficos, sino como posicionamientos ideológicos y socioculturales que traen consigo una forma específica de relacionarse con la otredad (Adlbi Sibai 2016: 67). Así, el término occidentalismo, como lo refiere Mohanty, es “una forma característica de producción y construcción del conocimiento y de la realidad, que se instituye en la modernidad europea” (Adlbi Sibai 2016:67).

Por su parte, el *orientalismo* para Said es “una institución colectiva que se vincula con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas, describirlo, enseñarlo y colonizarlo” (Said, 1990: 21). Agrega, además, que el orientalismo es un estilo occidental que pretende reestructurar y dominar a Oriente y, basándose en Michel Foucault, cree importante examinar al orientalismo como un discurso a través del cual la cultura europea ha sido capaz de manipular a Oriente desde un punto de vista político/ideológico/cultural. El autor reflexiona que los discursos que construyen a Oriente lo configuran epistemológicamente en oposición a Occidente (Cuadro, 2019).

El plan será abordado en tres apartados. El primero se centrará en el debate y las concepciones feministas dentro de las Relaciones Internacionales, y en el concepto de interseccionalidad que será utilizado a lo largo de la investigación. El segundo, desarrollará un análisis de la construcción del activismo feminista en Irán que incluirá un breve repaso de las consecuencias socio-político-culturales de la Revolución Blanca de 1963 y la Revolución Islámica de 1979, además de introducirse el concepto de Feminismo Islámico. Por último, en el tercer apartado, se analizará la utilización del *hijab* obligatorio desde posturas feministas occidentales y decoloniales. El debate se ejemplificará con el Movimiento de mujeres Miércoles Blancos (White Wednesday), surgido en Irán en 2017.

Concepciones feministas en las Relaciones Internacionales

El debate epistemológico entre positivistas y pos-positivistas surgido en las Relaciones Internacionales en la década de los 80 trajo consigo ideas anti-positivistas/anti-reduccionistas, y permitió que el lenguaje comenzara

a ser tomado como una importante variable, factor que no era tenido en cuenta hasta ese momento (Débrix, 2003a en Cuadro, 2013). Esto permitió que las Relaciones Internacionales se abrieran a nuevos enfoques, entre ellos, a diversas perspectivas feministas críticas que estuvieron permeadas por las configuraciones culturales de los distintos espacios geográficos de donde emergieron.

Dentro de las perspectivas feministas posibilitadas por el giro lingüístico puede identificarse un feminismo occidental que pondrá el foco en determinar que el mayor problema de las relaciones internacionales y cualquier relación de poder es que se encuentran siempre vistas y proyectadas desde espacios/miradas masculinas. Entonces, el problema se resolvería colocando a mujeres en espacios de producción de conocimiento para mitigar desigualdades. De esta manera y portando la categoría “occidental” -vista como un modo de construcción del conocimiento que tiene a su vez rasgos universalistas-, este discurso se presenta como el único que puede alcanzar un verdadero progreso y desarrollo, y como consecuencia, produce la identidad de la mujer occidental a través de la construcción de la mujer no-occidental como otredad.

Como segunda corriente dentro de los feminismos críticos de las relaciones internacionales se encuentra el feminismo decolonial, considerado como un campo discursivo dinámico caracterizado por el debate, el diálogo y la diversidad (Bahri, 2013 en Ballestrin, 2015). Estos enfoques buscarán transformar las relaciones asimétricas a partir del cuestionamiento de ciertos conceptos relacionados al género e intentarán proponer nuevas teorías, significados y visiones para incluir a las experiencias de las mujeres provenientes de otras realidades geográficas y culturales (Ron Erráez, 2014: 40 en Peres Díaz, 2017). Desde esta teoría se dirá que las lógicas feministas occidentales reproducen nuevas condiciones de colonialidad y subordinación debido a que las mujeres que lideran estos lugares pertenecen a propios espacios de poder: occidentales, blancas y burguesas, y esto oculta a su vez nuevas formas de opresión.

De esta manera, el feminismo occidental funcionaría como una nueva estrategia de colonización discursiva que tiende a construir a las mujeres no-occidentales como “circunscritas al espacio doméstico, víctimas, ignorantes, pobres, atadas a la tradición” (Ramírez, 2008), sin agencia o posibilidad de actuar. Como indica Mohanty (2008), el feminismo decolonial critica a los feminismos occidentales que tratan a la mujer del Tercer Mundo como un sujeto monolítico singular y plantea una formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, historias y propias culturas para poder elaborar nuevos discursos.

Vinculado con el feminismo decolonial, se encuentra el término de la interseccionalidad, introducido en 1989 por Kimberlé Williams Crenshaw en Estados Unidos. Este concepto es luego tomado y re-utilizado por diversos grupos feministas debido a que el análisis de la discriminación hacia las mujeres debe ser abarcado multidimensionalmente. La particularidad de la situación de cada mujer en cada contexto se ve afectada por múltiples

estructuras de poder que obligan a que los análisis y las explicaciones sean complejos. La interseccionalidad se convirtió en un concepto crucial para examinar las diferentes dimensiones de la vida social de las mujeres y permitirá tener en cuenta las particularidades de la situación de cada una de ellas en sus diferentes contextos (La Barbera, 2009-2010 en Adlbi Sibai, 2016: 47-49).

Siguiendo lo anteriormente explicado, Spivak (2003) quien considera que el subalterno –y más aún la mujer subalterna- no puede hablar por sí misma, encontrándose, generalmente, representada por otro superior que sí puede hacerlo, desarrolla:

Dentro del itinerario suprimido del sujeto subalterno, la pista de la diferencia sexual está doblemente suprimida. La cuestión no es la de la participación femenina en la insurgencia, o las reglas básicas de la división sexual del trabajo para cada caso de los cuales hay ‘evidencia’. Es más que ambos en tanto objeto de la historiografía colonialista y como sujeto de insurgencia, la construcción ideológica de género mantiene lo masculino dominante. Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas (Spivak 2003 en Montlagh 2015: 211).

Activismo feminista en Irán

La conformación de la participación feminista en Irán puede dividirse, como explica Nayereh Tohidi (2016) en diferentes períodos que fueron adaptándose según el contexto cultural, político y económico del país. El recorrido inicia en 1905 con la Revolución Constitucional, momento en el cual las mujeres comienzan a reivindicar el acceso a la educación y a la formación profesional. Ya en 1935, un segundo momento se vio marcado por la entrada de las mujeres en las universidades y la prohibición del velo por el Reza Shah Pavlevi, quien buscaba adoptar un código de vestimenta Occidental. Seguido a eso, la Revolución Islámica en 1979 permitió aún más la participación de las mujeres en las movilizaciones socio-políticas y decretó la obligatoriedad del *hijab*.

Dentro de este recorrido histórico, el final de la década de los 90 estuvo vinculada a la aparición de la prensa feminista en Irán, que constituyó el reflejo de la actividad de la mujer iraní en ese campo. Así, la *Revista Zanan* (Shahla Sherkat como fundadora) se consolidó como la primera revista feminista independiente, pionera en realizar una reinterpretación y reformulación de género de los textos religiosos y jurídicos. Su objetivo principal estuvo vinculado a informar a las mujeres sobre sus derechos en la sociedad además de reclamar cambios en las legislaciones vigentes (Velasco, 2012). Años más tarde surgieron nuevos periódicos en el área feminista. Entre las autoras se destacan Faezeh Rafsajani, fundadora de ZAN, que, siguiendo la línea de su antecesora, estuvo dedicada a concientizar a la población femenina de sus derechos, vinculando directamente la política y la interpretación de las leyes y costumbres religiosas. En contraposición a

esta visión se encuentra la escritora Parvín Ardalan, impulsora de *Revista Zanestan*, para quien la igualdad de género debe tener como base un sistema político laico y democrático ajeno a la religión. Esto la vinculó al feminismo islámico de tendencia laicizante (Velasco, 2012: 146).

Con el fin de analizar la construcción de las corrientes y movimientos de mujeres en Irán, resulta relevante explicar brevemente las relaciones gobierno-sociedad-mujeres anteriores y posteriores a la Revolución Blanca (1963) y la Revolución Islámica de 1979.

La voz de las mujeres en la sociedad iraní: del proyecto modernizador a la actualidad

En 1921 a través de un golpe de Estado, Pahlevi se proclamó Primer Ministro –y posteriormente Shah- de Irán. Su principal objetivo era el de occidentalizar al país, para lo cual llevó a cabo una serie de reformas a nivel político, económico, social y cultural. En el centro del proyecto modernizador se encontraban las mujeres, para quienes ordenó la prohibición del uso del *hijab* modificando, de esta manera, superficialmente a la sociedad con el objetivo de lograr una imagen de progreso/desarrollo rompiendo, en consecuencia, con las tradiciones islámicas. Esta política de prohibición alcanzó su punto máximo en 1936, con una ley que declaraba culpable de delito a cualquier mujer que llevara su cabeza cubierta culminando en la detención de quienes desafiaban la norma. Sin embargo y como indica Ribas Ferrer (2017), las medidas modernizadoras del Pahlevi confundieron “liberación” con una “imitación” de Occidente:

El desvelamiento era una simple herramienta para demostrar una falsa modernización ante los países occidentales, en la práctica no importaba que las mujeres siguieran subordinadas a sus padres y maridos, que se les prohibiera casarse con extranjeros o no musulmanes, o que no pudieran votar ni presentar sus candidaturas a cargos públicos (Ribas Ferrer, 2017: 6)

En 1941, llega al poder Mohammad Reza Pahlevi (hijo y sucesor de Reza Pahlevi) quien años más tarde, en 1963, lleva a cabo la Revolución Blanca, programa de transformación que incluía entre sus cambios políticos, el voto femenino. Sin embargo, el clima de malestar que se venía gestando, generó el escenario para lo que años más tarde desencadenó en la Revolución Islámica. Por su parte, el Ayatollah Jomeini –elegido luego del proceso revolucionario- impuso el velo obligatorio como un símbolo de reapropiación del Islam no sólo como religión sino como identidad (Merinero Martín, 2007, p.164 en Ribas 2017). El uso del *hijab* se tornó, de esta manera, una muestra de la afirmación identitaria y cultural iraní frente a la occidentalización forzosa:

Conscientes que la libertad y el progreso de las mujeres no residen en el tamaño del velo sino en el acceso en igualdad de condiciones que el hombre, al trabajo y a las restantes funciones, muchas mujeres islamistas adoptaron, de buen grado, el *hijab* que las permite estar activas y presentes en la vida pública (Merinero Martín, 2007: 164).

En síntesis, para algunas mujeres, la imposición del velo en 1979 no fue considerada como regresiva sino como una manifestación del compromiso político ante la lucha contra una “modernización”. Aún en la actualidad, continúan considerando al velo como un símbolo de oposición y diferenciación de Occidente (Labani Motlagh, 2015: 342 en Ribas 2017: 38).

Movimientos feministas islámicos

Los feminismos islámicos¹ se conformaron en los últimos 25 años manifestándose con una postura anticolonial, nacionalista y produjeron nuevos cuestionamientos entre el campo feminista y el campo islámico. Trazando un paralelismo con el feminismo decolonial, el islámico cuestiona a los feminismos occidentales reivindicando las diversas modalidades posibles de emancipación femenina desde donde se asegura que la idea de feminismo exigiría distanciamiento con la religión (Alí, 2019: 26). Esto se debe a que, el contexto en el cual surgió el feminismo occidental se relaciona al distanciamiento con la religión cristiana y, frente a esto, un discurso verdaderamente feminista, debería ser, en consecuencia, laico (Adlbi Sibai, 2016: 136).

El debate epistemológico entre la compatibilidad e incompatibilidad de los términos Islam y Feminismo fue denominado “cárcel epistemológica” (Adlbi Sibai, 2016). Adlbi Sibai sostiene que uno de sus efectos es permitir que Occidente tome posiciones ofensivas contra un “otro” que es así construido como opuesto y distinto y que no sólo es considerado como inferior y peligroso sino también, que puede ser intervenido sin ningún tipo de represalias

Hijab: ¿Símbolo de opresión o elemento emancipador?

Durante las últimas décadas, el *hijab* se convirtió en el centro del enfrentamiento de las feministas islámicas y seculares. Mientras que para el primer grupo refleja un símbolo protector y representa la identidad islámica, para el segundo la utilización del velo es un mandato patriarcal.

Mientras que para las feministas islámicas, la utilización no implica opresión sino que es una decisión propia basada en reflexiones vinculadas a la identidad y cultura (Botton, Puigvert y Taleb, 2004: 21), desde Occidente se ha creado de manera histórica y repetitiva la figura del musulmán vinculada con la opresión y la violencia sistemática. Para la visión Occidental, el uso del velo se ha tornado controversial asumiendo que es una expresión de dominación hacia las mujeres, sin analizar u observar los diversos contextos en los que ocurre, ya que, las mujeres musulmanas son estudiadas a partir de patrones y criterios del feminismo occidental, desde donde parece ser que la “expresión estética-individual” del uso del velo es utilizada por Occidente para reforzar a Oriente como su principal enemigo (Silva, 2016).

En efecto, por un lado, muchas mujeres musulmanas indican que el velo es visto desde la cultura y tradición como un símbolo de lucha en contra del colonialismo que estereotipa la figura de la mujer musulmana (Lamrabet, 2014) y de cualquier tipo de costumbre que quiera imponer Occidente (Marotte, 2012)- Por otro lado, ha sido considerado como un símbolo de opresión sobre la mujer instituido por los hombres bajo una mirada

¹ “Discurso y práctica feminista articulada dentro de un paradigma islámico” (Badran, 2019:49)

patriarcal que tiene sustento en la religión (González Muñoz, 2018). Así, el *hijab* fue y continúa siendo utilizado como arena en donde se enfrentan los feminismos occidentales y las posiciones feministas islámicas, que pueden ser vinculadas a la idea de la decolonialidad.

Movimiento Miércoles Blancos

Los antecedentes del Movimiento Miércoles Blancos pueden ubicarse en 2014, cuando Masih Alinejad, periodista iraní residente en Estados Unidos, publicó en *Facebook* una fotografía propia sin utilizar *hijab* en las calles de Londres, acción que luego replicó en Irán. Así surgió la campaña *My Stealthy Freedom*, desde donde se lanzó, en 2017, la iniciativa “White Wednesdays” que cuenta en la actualidad con gran cantidad de seguidores en redes sociales. Este movimiento se impone al código de vestimenta obligatorio en Irán y otros países musulmanes, y procura que, mediante la utilización de diversos *hashtags* las ciudadanas publiquen fotos y videos sin utilizar el *hijab* obligatorio – o colocándose un velo de color blanco- a modo de protesta contra el sistema islámico patriarcal.

Analizando los *twits* de su cuenta oficial en *Twitter* -@AlinejadMasih-, pueden identificarse patrones discursivos en los que se reflejan explícita o implícitamente que colocan en el centro de la cuestión a la utilización del velo como problema principal de las mujeres iraníes. Teniendo en cuenta que en los discursos los significantes constituyen realidades, es importante destacar que la palabra “*hijab*” aparece siempre acompañada de adjetivaciones tales como “compulsivo, obligatorio, humillante y discriminador” con el fin de reforzar aún más la imagen patriarcal y subordinadora que tiene la utilización del velo desde las visiones Occidentales.

Utilizando frases como “apartheid de género”, citando a la “sororidad” y a las “feministas globales”, el movimiento intenta universalizar la categoría de mujer dejando de lado, por una parte, a la mujer como individuo con agencia propia y, homogeneizando, a la vez, a un único feminismo posible. En este sentido, Mohanty (en Labani Mothlag, 2015) realiza una crítica al concepto de sororidad (hermandad universal) basada en la idea de que todas las mujeres comparten las mismas condiciones de opresión. De esta manera, la mujer deja de ser un individuo con historia propia y pasa a ser un grupo homogeneizado donde las mujeres del tercer mundo aparecen atadas a la tradición y victimizadas, contrastando esto al ideal occidental donde se presentan como libres y modernas.

Para concluir el análisis, desde una visión feminista decolonial este Movimiento refleja una postura similar a un feminismo occidental sobre la vestimenta de las mujeres musulmanas, demostrando una vez más rasgos de discriminación y otrificación y vinculando, nuevamente, a las mujeres que no cumplen con la imagen de “feminidad hegemónica proliferable y deseable” como mujeres oprimidas y sin capacidad de acción que, casi por mandato, deberían ser rescatadas por la Occidentalización.

Frente a esto, González Muñoz (2018) reflexiona e indica que:

Deberá ser la propia mujer involucrada la que tenga en sus manos la posibilidad de discernir y escoger, deslastrándose de paternalismos en una nueva forma de descolonización, donde el des-velar-se solo es una mínima parte del gran historial de acoso y violencia a la mujer que aún está presente en el mundo, a pesar de los avances y las contemporaneidades (González Muñoz, 2018: 5).

Conclusiones

Históricamente, la utilización del velo fue tomado como un asunto controversial por asumir que se trata de una expresión de dominación hacia las mujeres, dejando de lado a la mujer como individuo reflexivo, pensante, con cierto grado de agencia y que posee margen de acción dentro de la estructura social en la que se encuentra (Silva, 2016).

Mientras que las teorías vinculadas al feminismo occidental que estudian a las mujeres musulmanas a través de patrones y criterios hegemónicos consideran a este código de vestimenta como un reflejo y dominación patriarcal, las teorías feministas decoloniales ampliarán el panorama con el objetivo de conocer reflexiones, sentimientos y vivencias de cada mujer como individuo y no como colectivo, aun cuando tengan como característica común la utilización del *hijab*. Esta última teoría guiada por el vínculo conceptual racismo-imperialismo-colonialismo critica la pretensión del feminismo hegemónico de los países del Norte de determinar para las mujeres del Sur las mismas modalidades de su emancipación ya que esto de alguna manera es utilizado para “universalizar” la categoría de mujer.

Las posturas del Movimiento Miércoles Blancos, que mantienen la idea de un único discurso válido sobre una única identidad femenina considerada como verdadera y posible frente a otra tercermundista y opresora, reproduce patrones discursivos vinculados, por un lado, a la universalización de la categoría de mujer y por otro, reduce la categoría de “feminismo” a sólo uno con características similares a las teorías occidentales, lo cual implicaría, de alguna manera, que al haber un único modelo de mujer y de feminismo, los medios de emancipación deberían ser los mismos para todas ellas, dejando de lado condiciones estructurales más profundas que la utilización del *hijab*.

Como reflexión final, puede afirmarse que reducir la opresión de la mujer -y por ende su posible liberación- a un código de vestimenta permite seguir reflejando a la otredad como distinta y peligrosa. Al continuar empleando los conceptos mujer, sexo y género sin tener en cuenta que son construcciones sociales, seguimos encerrados tal como lo indica Adlbi Sibai (2016) en una cárcel epistemológica. Para finalizar y citando a André Loredó (1984): “la sororidad se detiene allí donde el mismo Movimiento Feminista se vuelve racista y donde las diferentes condiciones de vida de las mujeres imponen reivindicaciones divergentes” (Ali, 2019: 27)

Bibliografía

- ABOUSSI JAAFER, Mouna (2016). *La escritura autobiográfica de Nawal As-Saadawi. Política, religión e identidades femeninas*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Málaga. Málaga, España. Disponible en: https://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/12366/TD_ABOUSSI_JAAFER_Mouna.pdf?sequence=1&sisAllowed=y
- ADLBI SIBAI, Sirin. (2016). *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- AHMED, Leila. (1992). *Women and vender in islam: historical roots of a Modern Debate*. Newhaven: Yale University Press.
- ALI, Zahra (2019). Introducción. En Ali Zahra. *Feminismo e Islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*, (pp.11-28). Buenos Aires, Argentina: Capital intelectual.
- Alinejad, Masih. (2018). *The wind in my hair: my fight for freedom in Modern Iran*. Nueva York: Little, Brown and Company.
- BADRAN, Margot. (2019). Feminismo islámico: ¿qué significa?. En Ali Zahra. *Feminismo e Islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*, (pp.49-63). Buenos Aires, Argentina: Capital intelectual.
- BALLESTRIN, Luciana M. (Octubre de 2015). Feminismos subalternos: contribuições, tensões e limites. *Seminário democracia e desigualdades*. Conferencia llevada a cabo en Encontro anual da ANPOCS- UFPel. Brasil.
- BOTTON LENA DE PUIGVERT, Lidia y TALEB, Fátima. (2004). *El velo elegido*. Barcelona: El Roure.
- BRACCO, Carolina (2017). La invención de las bailarinas orientales. Un artefacto colonial. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies* (6). 55-64. Disponible en <https://revistas.uam.es/revIUEM>
- CUADRO, Mariela. (2013). *Matar para mejorar la vida. Racismo religioso o la constitución del sujeto exterminable durante la Guerra Global contra el Terror*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/32722/Documento_completo_.pdf?sequence=1
- CUADRO, Mariela. (2019). Relaciones Internacionales y orientalismo periférico: lecturas sectarias desde América Latina. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. (122), 213-233. Disponible en: https://www.cidob.org/es/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionales/122/relaciones_internacionales_y_orientalismo_periferico_lecturas_sectarias_desde_america_latina
- FONSECA, Melody y Jerrems, Ari. (2018). Decolonizar las Relaciones Internacionales. Un camino a medio recorrer. En Verdes- Montenegro Escánez, Francisco y Comini, Nicolás. *Otras miradas y otras voces. Visiones críticas de las relaciones internacionales*, (pp.42-74). Buenos Aires: Eduntref.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny. (Septiembre de 2018). El hijab: ¿Símbolo de opresión religiosa o de lucha anticolonial?. *Seminário corpo, gênero e sexualidades*. Conferencia llevada a cabo en Universidad Federal de Río Grande-FURG. Brasil.
- LABANI MOTLAGH, Sepideh. (2015). *Los movimientos de mujeres y feministas en Irán. Un análisis desde la perspectiva de la teoría crítica feminista*. Tesis

doctoral. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, España. Disponible en https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/671359/labani_motlagh_sepideh.pdf?sequence=1&isAllowed=y

LAMRABET, Asma (2014). El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. *Tabula Rasa*, (21), 31-46. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=396/39633821002>

MARCHAND, Marianne. (2013). Género y Relaciones Internacionales: una mirada feminista postcolonial desde América Latina". En Legler, Thomas, Santa Cruz, Arturo y Zamudio González, Laura. *Introducción a las Relaciones internacionales: América Latina y la política global*, (pp.62-73). México: Oxford Univesity Press.

MAROTTE, Javier. (2012). Velo islámico: la diferencia cultural como factor de identidad. *Revista de ciencia política- Cultura y Política* (17). Disponible en <https://www.revcienciapolitica.com.ar/num17art8.php>

MIR-HOSSEINI, Ziba.(2019). El proyecto inconcluso: la búsqueda de igualdad de las mujeres musulmanas en Irán. En Ali Zahra. *Feminismo e Islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcad*, (pp.103-128). Buenos Aires, Argentina: Capital intelectual.

MOHANTY, Chandra. (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Suárez Navaz, L. y Hernández, R. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

RAMÍREZ, Ángeles. (2008). Libres, fuertes y mujeres: diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos. En Suárez Liliana, Martín Emma y Hernández Aída. *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*, (pp. 21-38). San Sebastián, Ankulegi-Elkartea.

RIBAS FERRER, Ana. (2017). *La evolución de la mujer en Irán. El islam y el Feminismo*. Tesis de Grado. Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, España.

SAID, Edward. (1990). Introducción. En Said, Edward. *Orientalismo*. (19-49) Madrid: Libertarias

SILVA, Andrea C. (2016). Feminismo e Islam: una perspectiva reflexiva decolonial en torno al controversial uso del velo en mujeres musulmanas. *Economía y Política* 3(2), 119-147. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6266422>

SPIVAK, Gayati Chakra. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. *Orbis Tertius* 3(6), 175-235. Disponible en http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p.r.2732.pd

TRUJILLO LÓPEZ, Mónica. (2016). Feminismo y género. En Aceves Villalvazo, Santiago. *Teoría de las Relaciones Internacionales en el siglo XXI. Interpretaciones críticas desde México*, (pp.493-511). México: CIDE, AMEI, El colegio de San Luis, UANL, UPAEP.

VÁZQUEZ LABA, Vanesa. (2012). Las contribuciones del feminismo poscolonial a los estudios de género: interseccionalidad, racismo y mujeres subalternas. *Revista Perfiles de la Cultura Cubana*, 1-20.

VELASCO DE CASTRO, Rocío. (2012). La revista Zanan, de la iraní Shahla Sherkat y su contribución al feminismo islámico. *Cuestiones de género, de la igualdad y la diferencia* (7). 137-156. Disponible en <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/cuestionesdegenero/article/view/907/797>