

Violencia e injusticia epistémica en las relaciones discursivas dentro del feminismo¹

Camila Stipo (D&D Consultores) - cvstipo@uc.cl

Palabras clave: violencia epistémica, injusticia epistémica, feminismo islámico.

Introducción

Este trabajo analizará las relaciones discursivas entre el feminismo tradicional –aquel que representa los intereses de las mujeres occidentales, blancas y de clase media (pero que ha pretendido representar los intereses de todas las mujeres) – y las relativamente recientes corrientes del feminismo islámico. Para esto, utilizaré las herramientas analíticas de la “violencia epistémica” y la “injusticia epistémica”. Defenderé que, en cuanto existen relaciones de poder desigual entre ambos tipos de feminismo, derivadas de la posición privilegiada en la que se encuentran las teóricas del primer tipo respecto a la ocupación de espacios de enunciación, éstas han ejercido tanto injusticia como violencia epistémica respecto a las segundas.

Para lograr esto, se revisará en qué consisten la violencia y la injusticia epistémica; luego se expondrán los principales fundamentos, argumentos y objetivos del feminismo islámico; finalmente, se utilizarán dos textos que le son críticos, para revisar las objeciones que se le imputan y comprobar en qué medida se ejerce o no violencia e injusticia epistémica.

Violencia e injusticia epistémica

La violencia y la injusticia epistémica son herramientas que permiten analizar las consecuencias de la intersección entre conocimiento, poder y comunicación. La violencia epistémica ha sido trabajada por los teóricos decoloniales, quienes reflexionan sobre las relaciones de poder existentes entre los antiguos imperios coloniales y sus territorios anexionados. Por otro lado, la injusticia epistémica ha sido abordada, sobre todo, a través de la filosofía, por lo que su uso en el mundo de la historia y la sociología está menos desarrollado. En cualquier caso, la utilización de ambas posibilita el enriquecimiento de

¹ Esta ponencia es una adaptación del artículo del mismo nombre, publicado en *Castalia* Vol 29, n°5.

investigaciones sobre hechos donde pueden constatarse ejercicios de poder que desacreditan las formas de conocimiento de ciertos grupos, como consecuencia de la posición subordinada que estos detentan en el sistema social que contextualiza el acto comunicativo.

Mostraré, entonces, en qué consisten estos conceptos, para poder aplicarlos a las formas en las cuales algunos discursos feministas nacidos en los centros de poder, desacreditan a las teóricas del feminismo islámico y, a través de esto, a todas las mujeres musulmanas, como interlocutoras válidas en el campo de la construcción del feminismo.

Violencia epistémica

Según Genara Pulido (2009),

“La violencia epistémica la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los Otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación” (p.177).

Este tipo de violencia se basa en la acción de desacreditar formas de conocimiento alternativas, muchas veces por medio del acto de “hablar por el otro”, lo cual se traduce en discursos que pretenden representar mejor las necesidades de los sujetos subalternos. Es esto lo que ha hecho Occidente, ubicándose a sí mismo en el centro del saber y justificando sus modelos de dominación –política, económica– a través del descrédito de las formas de conocimiento locales. Sirin Adlbi (2016) llama a esto una “cárcel epistemológico-existencial”, la cual limita el espacio de posibilidades de existencia, conocimiento y enunciación, operando dentro del “imperio de la anulación del Otro”, es decir, la delimitación, desde los centros de poder, de quién puede hablar, cómo se puede hablar y sobre qué se puede hablar (p.33).

Injusticia epistémica

Miranda Friker (2007) trata la injusticia epistémica a través de los siguientes conceptos:

1. “Poder identitario”: es una forma de poder social que depende de imágenes compartidas por la sociedad acerca de la identidad
2. “Prejuicio identitario”: es un prejuicio ejercido contra las personas en cuanto pertenecientes a un grupo social.
3. “Injusticia testimonial”: es aquella que el hablante sufre cuando recibe menos credibilidad de parte del oyente,

gracias a un prejuicio identitario que este último alberga (p.4). Así, la injusticia epistémica es un ejercicio de poder, por el cual el oyente desacredita el testimonio del hablante, en razón de la pertenencia de este último a un grupo determinado, y de los prejuicios identitarios que el primero alberga en su imaginario respecto de este. En este sentido, es común que el oyente se resista a tomar en cuenta toda evidencia que contradiga sus preconcepciones prejuiciosas (p.35).

Friker afirma que este tipo de injusticia representa un daño para el hablante, en cuanto la capacidad de transmitir conocimiento es parte esencial de una de las facultades más importantes del ser humano, la capacidad de razonar. En este sentido, la injusticia testimonial niega simbólicamente la completa humanidad del hablante, por lo cual, en contextos de opresión, los poderosos siempre intentarán desacreditar esta capacidad en los dominados (p.44).

Así, cuando este tipo de injusticia se presenta como persistente y sistemática en contra de algún grupo, nos encontramos frente a un caso de opresión (p.58). Esto tiene que ver con que, para que el testimonio de un hablante sea digno de confianza, el oyente debe considerar que este posee dos capacidades, la sinceridad y la competencia. Lo que sucede con los grupos oprimidos es que se duda de que sus miembros posean una o ambas, por lo que sus testimonios son considerados de menor valor y, así, el colectivo completo es degradado en su humanidad. Esto tiene consecuencias en la autopercepción del individuo, debido a que la degradación persistente del testimonio de un colectivo, a largo plazo, redundará en la inhibición del desarrollo intelectual de sus participantes.

¿Qué es el feminismo islámico?

Para poder mostrar de qué maneras se ejerce violencia e injusticia epistémica hacia el feminismo islámico, es necesario aclarar de qué trata este. Aunque existen importantes variaciones, normalmente, las feministas islámicas incluyen una o más de las siguientes premisas en sus reflexiones:

- La situación de la mujer en el contexto islámico es de subordinación y necesita ser modificada.
- La situación de la mujer en la comunidad originaria era superior a la actual, por lo que debe servir como modelo.
- La liberación femenina puede y debe ser pensada desde un marco de referencia islámico, en concordancia con las tradiciones y la cultura específicamente islámicas.

- El Corán –entendido como la palabra revelada de Alá– garantiza los derechos de las mujeres².
- Para extraer dichos derechos es necesario el ejercicio de la *ijtihad* o esfuerzo interpretativo de los textos revelados.
- El fundamento de la posibilidad de interpretación de la revelación es su universalidad. Por medio de la interpretación, sus fundamentos universales pueden y deben ser aplicados a todo momento y lugar.
- El “feminismo occidental” es insuficiente para solucionar los problemas específicos de las mujeres que viven en culturas diferentes con contextos variados. A veces se considera que el feminismo occidental puede perpetuar lógicas de dominación femenina.
- Las mujeres musulmanas han sido presentadas históricamente como víctimas. Es necesario desplazar el foco hacia su capacidad de agencia.
- No es necesario un contexto secular para alcanzar la liberación femenina.

Además, numerosas autoras han puesto de manifiesto que el feminismo islámico suele verse atrapado en medio de dos posturas antagónicas pero isomorfas; una dice que la liberación de la mujer sería una importación del occidente imperialista, por lo que debe rechazarse para preservar la propia identidad cultural; la otra, que la liberación de la mujer también sería un invento occidental, pero que la situación absolutamente degradada de éstas en las sociedades islámicas, constituye una prueba de su retraso social, por lo que sería necesaria la intromisión de las potencias occidentales para “salvarlas”.

Por su parte, las feministas musulmanas aceptan tanto que es necesario resistir las intromisiones imperialistas, como que es necesario dar mayor importancia a lo local, pero niegan que la exigencia del fin de la subordinación femenina sea extraña a la tradición islámica. Así, trazan la génesis de dicha exigencia en el contexto de la primera comunidad, cuestión que, según ellas, es posible extraer tanto del Corán como de la Sunna³.

² El Corán es el libro sagrado revelado directamente a Mahoma, por lo que contiene la palabra de Alá; se encuentra dividido en 114 Suras (capítulos) y estas a su vez en 6.226 Aleyas (versículos).

³ La Sunna o tradición es una colección de dichos y acciones del profeta Mahoma, también conocidos como Hadices, que constituyen un modelo de acción para los fieles.

a. *La Ijtihad o “esfuerzo interpretativo”*

La *Ijtihad* puede definirse como el esfuerzo metodológico de analizar e interpretar el Corán y la Sunna, así como de definir los instrumentos jurídicos y su adecuada utilización en el proceso de desarrollo de una norma. Este instrumento comenzó a ser utilizado activamente en el contexto del reformismo islámico, sin embargo, según Ziba Mir Hosseini (2010), el brote de su uso por parte de las mujeres tiene un origen relacionado pero diferente:

“Fue el “Islam político” quien realmente politizó todo el asunto del género y de los derechos de las mujeres musulmanas. El eslogan “vuelta a la shariah”, exigido de forma tan enérgica por los defensores del “Islam político”, significaba en la práctica un intento de volver a los textos clásicos sobre fiqh o jurisprudencia islámica y abolir así varias leyes ventajosas para las mujeres (...) Fue esto lo que originó, como reacción, la aparición del feminismo islámico, criticando a los islamistas por combinar Islam y shariah con un burdo patriarcado y por defender que el sistema patriarcal fuera un mandato divino. Esas mujeres (...) comenzaron a exigir la justicia y la igualdad que su propia comprensión del Qur’an les condujo a creer era central en el Islam”.

En este sentido “el feminismo islámico es el hijo no deseado del islam político”, ya que gracias a él las mujeres musulmanas se avocaron a una revisión de las fuentes para comprender y eliminar las interpretaciones y normas sexistas y patriarcales, y extraer sus principios fundamentales de igualdad y justicia (Ali, 2014, p.130).

Así, algunas feministas musulmanas han desarrollado una minuciosa metodología exegética, para llevar a cabo una lectura más acorde con los principios fundamentales del Islam. Según Amina Wadud (1999), para realizar la exegesis: 1. La lectura debe tener en cuenta el contexto histórico de la revelación. 2. Es necesario preocuparse de cuestiones gramaticales que puedan hacer parecer que la revelación solo se dirige a los hombres. 3. Es importante considerar el contexto del lector; la objetividad solo puede encontrarse en los puntos de convergencia entre los lectores. 4. Los principios fundamentales deben poder aplicarse a distintos contextos; una interpretación única limita su universalidad.

Basándose en este esfuerzo, estas autoras han mostrado que los derechos de las mujeres se encuentran garantizados en el Corán y que en él subyace un principio fundamental de igualdad y justicia de género, lo que se demuestra, por ejemplo, en que el Corán repeticidas

veces se dirige explícitamente a las mujeres, otorgándoles el derecho a la propiedad, la herencia y el divorcio (Grosfoguel, 2016, p.13).

Sin embargo, también existen pasajes que se han utilizado para justificar la subyugación de las mujeres. Dichos pasajes representan una minoría dentro del total de las aleyas, sin embargo, han tomado tanta importancia histórica que es imposible evadirlos. Para comprenderlos, en el contexto de un Corán igualitario y liberador, las autoras se han abocado a analizar tanto el contexto histórico, como en los problemas de traducción de dichos pasajes, problemas que nacen principalmente por la lectura desde un punto de vista masculino.

b. Agencia

Las feministas islámicas afirman que el feminismo occidental representa a las mujeres musulmanas como carentes de agencia. Esto tiene que ver con la formulación de prejuicios en el contexto del colonialismo, que brindan una justificación para la intromisión de los países occidentales en Oriente Medio. El concepto que subyace a la producción de dichos prejuicios es el de “Orientalismo” de Edward Said (2002), que se define como la producción de conocimiento respecto a un “otro” –el sujeto oriental– que se encuentra en una posición de desventaja respecto de quién lo define. Esta producción de conocimiento pasa por un ejercicio de poder que se mantiene a través de instituciones variadas, y tiene más que ver con quien produce estos discursos, que con el sujeto oriental que pretenden describir.

Así, el feminismo occidental, en una actitud orientalista, ha descrito a las mujeres musulmanas como entes absolutamente degradados, lo cual es simbolizado, por ejemplo, en su utilización del velo. Por ello algunas feministas islámicas se han posicionado en contra de estos discursos, mostrando la capacidad de agencia de las mujeres musulmanas a través de ejercicios históricos o etnográficos.

c. La centralidad del colonialismo

Las feministas islámicas se encuentran en una lucha en dos frentes; primero, contra el patriarcado local tradicional y segundo, contra las preconcepciones orientalistas sostenidas por el patriarcado occidental, que se introdujeron y reforzaron a través de las empresas coloniales del siglo XIX. Ambos se fortalecen mutuamente, ya que el patriarcado occidental refuerza la atribución obligada de la identidad islámica en los sujetos femeninos por parte del patriarcado local, gracias a su retórica del retraso y la

necesidad de la “salvación”. Así, el patriarcado local mantiene visiones misóginas y monolíticas de su identidad, como reacción a las intrusiones foráneas y como un intento de conservar las tradiciones e identidades locales frente a una islamofobia creciente.

De esta forma, numerosas autoras argumentan que Occidente, por medio de sus empresas imperiales, del despliegue bélico y de los fondos distribuidos por diferentes ONG’s, ha constituido a la mujer musulmana como un objeto de estudio y definido en términos morales las relaciones sociales y de género del mundo islámico, sin preocuparse por atender a la opinión de dichos sujetos respecto a su propia situación. Pero además, por medio de estas herramientas –políticas, bélicas y económicas–, Occidente no solo estudia las relaciones sociales del mundo islámico, sino que al mismo tiempo, las constituye. Paradigmática es la constitución del velo islámico como un símbolo universal de opresión, sin molestarse en interrogar a sus usuarias respecto a los motivos, tradiciones o símbolos que estas le asocian. Este simbolismo ha sido asumido a su vez para la formulación identitaria islámica, utilizándose tanto para reforzar la conminación al uso, como para denunciarlo.

Lo interesante de este análisis es que, en mayor o menor grado, el feminismo es incluido dentro de esta empresa colonial. Las feministas islámicas denuncian que las feministas occidentales las han mostrado como sujetos que deben ser salvados de su contexto patriarcal y retrógrado, dando respaldo teórico y asentimiento práctico a las intromisiones armadas de Occidente, asumiendo que la religión es eminentemente opresiva para las mujeres y declarando la laicidad como el único contexto posible para pensar la liberación femenina.

Sin embargo, feministas islámicas decoloniales como Sirin Adlbi, argumentan que el laicismo es una respuesta históricamente situada, que contrapone el “feminismo” a la “religión” y que se ha difundido violentamente en nombre de un universalismo abstracto a contextos históricos y culturales diversos, redundando en el silenciamiento de mujeres que ven en el Islam un modelo de liberación y emancipación (pp.136-138).

Violencia e injusticia epistémica en el feminismo de Celia Amorós y Haideh Moguissi

El hecho de que el discurso patriarcal occidental e islámico haya silenciado a las mujeres musulmanas, justificado su opresión en los libros sagrados, negándoles cualquier tipo de agencia, y constituyendo un discurso “orientalista” que redundo en relaciones de

subordinación, ha generado la existencia de ciertas corrientes del feminismo que rechazan el feminismo islámico.

Sostengo que gran parte de las objeciones que estas corrientes le realizan al feminismo islámico, ejercen violencia o injusticia epistémica sobre este. Para demostrarlo, revisaré las principales impugnaciones con las que se las ha interpelado, las cuales pueden ilustrarse con la lectura de los libros *Vetas de Ilustración. Reflexiones Sobre Feminismo e Islam*, de Celia Amorós (2009) y *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Posmodern Analysis* de Haideh Moghissi (2002)

a. Objeción al multiculturalismo.

Esta objeción ve en el feminismo islámico una actitud multiculturalista en su intento de determinar sus propios modos de liberación, en un marco de referencia islámico. El multiculturalismo, en su forma más radical, afirma que existe una inconmensurabilidad entre las distintas culturas y una intraducibilidad de sus prácticas, que tiene como consecuencia que la verdad sería siempre relativa a la cultura en la cual esta tiene sentido. Así, Amorós dedica una buena parte de su libro para explicar qué es el multiculturalismo y porqué es este negativo para el feminismo. La preocupación de Amorós había sido ya enunciada por Susan Moller Okin (1999):

“Los defensores de los derechos de grupo dentro de los estados liberales no han sido críticos con los “derechos de grupo”, al menos por dos razones: primero, tratan a los grupos culturales como monolitos, poniendo más atención a las diferencias entre grupos que a las diferencias dentro de ellos. Específicamente dan poco o ningún reconocimiento al hecho de que los grupos de culturas minoritarias como las “sociales” a los cuales pertenecen son ellas mismas discriminatorias por género con diferencias sustanciales entre hombres y mujeres. Segundo, quienes abogan por los derechos de grupo, ponen poca o ninguna atención a la esfera privada” (p.5).

La preocupación estriba en que se podrían legitimar prácticas que en Occidente parecen aberrantes de acuerdo al sentido que toman dentro de una cultura determinada. Así, según Moghissi, las posturas posmodernas multiculturalistas y los fundamentalismos islámicos comparten un relativismo que sostiene que no existe algo así como la validez de la verdad o de la racionalidad, porque los discursos son inconmensurables (p.52).

El argumento que desmiente al multiculturalismo es desarrollado por Seyla Benhabib (2006), según la cual:

“La inconmensurabilidad radical y la intraducibilidad radical son nociones incoherentes, pues para ser capaces de identificar un patrón de pensamiento, un lenguaje –y, podría agregarse, una cultura– como los sistemas humanos de acción y significación complejos y coherentes que en verdad son, deberíamos al menos primero reconocer que los conceptos, las palabras, los rituales y los símbolos en estos otros sistemas poseen un sentido y una referencia pasibles de seleccionarse y describirse de manera inteligible para nosotros (...) Si la intraducibilidad radical fuese válida, no podríamos ni siquiera reconocer el otro conjunto de enunciados como parte de un lenguaje” (p.68).

Además, las comunidades actuales no tienen los niveles de “pureza” que se requerirían para la validez del multiculturalismo, pues vivimos en un mundo con constantes flujos humanos y de ideas (p.72).

Sin embargo, aunque ambos argumentos están en lo correcto, la afirmación según la cual el multiculturalismo radical sería una de las premisas fundamentales del feminismo islámico es infundada, y la revisión de sus principales exponentes lo demuestra.

Así, Lamrabet (2007), por ejemplo, define el feminismo islámico como:

“Una dinámica de liberación iniciada por una vuelta a las fuentes pero que se hace, paradójicamente, en ruptura con las tradiciones culturales normalmente aceptadas. Esta dinámica, que se hace del interior, se expresa en un idioma que le confiere una cierta legitimidad, puesto que no se sitúa en una lógica de exclusión sino más bien, en una lógica de reconciliación tanto con los valores occidentales universales como con unos valores espirituales islámicos revivificados por las reivindicaciones femeninas” (p.7).

Al revisar los libros de Amorós y Moghissi es posible constatar que ambas conocen a las feministas islámicas citadas hasta ahora. En este sentido, sus posturas están ejerciendo injusticia epistémica, en cuanto desacreditan el testimonio de estas teóricas, manteniendo, a pesar de la abundante evidencia contraria a esta posición, que el feminismo islámico sostiene transversalmente posturas multiculturalistas basadas en posiciones filosóficas posmodernas. Es aquí donde operan una serie de prejuicios negativos, tales como la desconfianza en la sinceridad de la búsqueda de una moralidad que se base en las experiencias y conocimientos significativos para la comunidad, creyéndose que, en

realidad, lo que se busca es legitimar la mantención de prácticas opresivas hacia las mujeres por medio de la religión.

Moghissi y Amorós no confían en la competencia o la sinceridad de las feministas islámicas sobre su búsqueda de emancipación, acusándolas de ser simplemente voceras inocentes –o no– de estructuras de pensamiento que les son ajenas –ya sea un patriarcado islámico al que le conviene el relativismo para defender sus horrendas prácticas, o bien un posmodernismo que legitima sus desconfianzas en la razón occidental por medio de un supuesto conservacionismo de sociedades exóticas (Moghissi, 2002, p.8).

Esto se conecta, a su vez, con un ejercicio de violencia epistémica, en cuanto se niega que las posiciones del feminismo islámico tengan un origen endógeno, tal como ellas lo afirman, desplazando así la interlocución desde un dialogo con dichas feministas, hacia uno con una corriente filosófica nacida y desarrollada en Occidente, el posmodernismo, anulando simbólicamente su legitimidad de sujetos reflexivos respecto a su propia realidad.

b. Objeción a un feminismo religioso

Esta objeción cuestiona la desconfianza de algunas autoras del feminismo islámico hacia la posibilidad del cumplimiento de las promesas de la ilustración. El hecho de que Occidente haya invadido sistemáticamente los territorios de sociedades islámicas, con la excusa de la difusión de los llamados “valores ilustrados” tales como la libertad o la igualdad, e impuesto estructuras políticas y económicas que han tenido resultados contrarios a dichos valores, ha generado en estas sociedades una desconfianza en estos últimos y un “regreso” a las fuentes dogmáticas. La crítica objeta el hecho de que, al rechazar las vías para conseguir implantar dichos valores, estos también sean rechazados. Así, Amorós (2009) afirma que, para el posmodernismo, estos valores no serían más que producciones culturalmente específicas y por lo tanto estos solo tendrían validez en occidente (p.154).

Sin embargo, he mostrado ya que la *ihitjad* lo que busca es fundamentar dichos valores en la palabra revelada. El feminismo islámico no rechaza valores como la igualdad, la libertad o la justicia, poniendo por sobre estos la supuesta particularidad de la cultura islámica, sino que, en realidad, los mismos valores son fundamentados en coherencia con las creencias y experiencias de grupos sociales para los cuales la moralidad tiene marcos de referencia diferentes a los occidentales. Lo que parece molestar realmente a estas

críticas es que el garante de dichos valores sea buscado en la palabra revelada y no en lo que en Occidente han establecido como una "garantía apropiada".

Así, para Amorós (2009), existe una contradicción fundamental en un feminismo que se fundamenta en la revelación coránica, pues el único fundamento posible del feminismo se hallaría en la Ilustración. Sin embargo, argumenta, la Ilustración no sería un monopolio europeo, sino que es posible encontrar “vetas de ilustración”, que deben ser puestas en dialogo, en todas las culturas (p.155). Aun así, “el rango de paradigma se lo debemos otorgar a la Ilustración europea: mientras no se demuestre lo contrario, es la más potente, y, sin duda, por nosotros la más conocida” (p.230). Nos encontramos nuevamente con un ejercicio de injusticia epistémica, en cuanto el testimonio de las feministas islámicas, que afirman estar intentando consolidar la validez de dichos valores en un marco de referencia significativo para el Islam, es puesto en duda, a pesar de la abundante evidencia que es posible encontrar en los textos de exégesis coránica. Estamos también ante una postura violenta epistémicamente hablando, en cuanto se afirma explícitamente que el paradigma del pensamiento debe ser la Ilustración europea.

Pero Amorós (2009) va más allá todavía, ubicando las “vetas de ilustración” de esta cultura en la obra de Qasim Amin, jurista egipcio del siglo XIX, llamado padre del feminismo egipcio por su libro *La nueva mujer*. Estas “vetas de ilustración” son utilizadas por la autora como una concesión a las mujeres que se sienten incómodas con las relaciones coloniales entre Occidente y sus propias sociedades, pero es una concesión limitada, en cuanto no concibe la posibilidad de que la historia y cultura locales impongan fundamentos, necesidades o demandas que difieran del canon establecido por Occidente. Esto cumple los estándares de la violencia epistémica, no solo debido a que no toma en cuenta el punto de vista de los sujetos que efectivamente habitan un contexto determinado, sino que además, simplemente asume que la importación de una retórica externa será más efectiva que la elaboración de estrategias locales.

Además, Amorós ubica sus “vetas de ilustración” en la obra de un sujeto masculino, aun cuando Ahmed (1992), a quién Amorós reconoce haber leído, plantea que existen, contemporáneamente, autoras locales que tratan la subordinación femenina. Por otro lado, Amorós olvida mencionar el desprecio manifiesto de Amin por la cultura local. Es válido preguntarse, entonces, por qué ésta no considera a dichas autoras como “interlocutoras interculturales válidas”, cuestión que parece no tener otra respuesta que una visión eurocentrada y masculinizante de la emancipación.

En este sentido, esta postura se ajusta al “imperio de la anulación del otro” de Adlbi, en cuanto define quién puede hablar –para lo cual elige a un sujeto masculino–, cómo se puede hablar –para lo cual se impone un marco epistémico ilustrado y laico–, y sobre qué temas se puede hablar –ante lo cual la religión queda marginada. Así, la competencia de estas mujeres para elaborar sus propios discursos emancipatorios, definiendo los sujetos, lugares y contenidos de la enunciación, queda en entredicho, cuestión constitutiva de la injusticia epistémica.

c. Objeción al velo.

Amorós (2009), secundando a Amin, rechaza la posibilidad de que el velo islámico adquiriera otro tipo de significados fuera del asignado por Occidente, es decir, como símbolo universal de opresión femenina. Así, la autora lleva a cabo un complejo análisis simbólico de lo que llama “siniestra prenda”, concluyendo que la pretendida resignificación que estarían llevando a cabo las mujeres islámicas de dicho artículo de vestir, chocaría de frente con el significado histórico –patriarcal– que este ha adquirido y que se mantendría, a pesar de la arbitrariedad de los significados, gracias a su inserción en plexos sintácticos y su “semántica ancestral” (p.86).

Así, Amorós enlista los posibles intentos de resignificación que ella es capaz de identificar (pp.79-86), sin embargo, en ningún momento se da el trabajo de discutir horizontalmente con algún proyecto teórico realizado por una académica musulmana que defienda la elección del uso del velo. La estrategia de Amorós es suponer los motivos de su utilización, para luego desecharlos con argumentos tales como que es incómodo. Se deja en evidencia el movimiento por el cual esta autora ocupa el lugar de enunciación que les correspondería a las usuarias de este artículo, concluyendo en prescripciones para el habitar y vestir el propio cuerpo.

Esto concuerda con la definición de violencia epistémica, según la cual, una posición dominante “habla por el otro”, deslegitimando la condición de interlocutor válido del sujeto subalterno. Por otro lado, Amorós nunca toma en cuenta el argumento según el cual las mujeres islámicas utilizan el velo pues lo consideran parte tradicional de su religión, lo cual representa nuevamente un acto de prejuicio testimonial, en cuanto dicho argumento es desacreditado bajo la doble acción del ejercicio de injusticia epistémica: primero, se desconfía de la capacidad de estas mujeres para reflexionar acerca de su propia condición y, segundo, se desconfía de la sinceridad de su versión, según la cual, éstas afirman estar *eligiendo utilizarlo*, sin ningún tipo de imposición mediante.

Conclusiones

Amorós y Moghissi entienden el feminismo como una cuestión unitaria, con la ilustración occidental a la delantera, calificando las estrategias de las feministas islámicas como “protofeministas” (Amorós, 2009, p.278). Así, invalidan la posibilidad de considerar la religión como base para la autocomprensión individual. Las mujeres que realizan esta elección quedan representadas como retrasadas respecto a sus ilustradas hermanas occidentales, preocupándose de cuestiones poco relevantes y contraproducentes en términos emancipatorios –tales como la interpretación del texto sagrado o la búsqueda de modelos femeninos de acción en la historia islámica– y actuando irracionalmente, en cuanto legitiman una estructura que es la que, a la vez, las mantiene en estado de opresión.

Aunque se supone que estas autoras pretenden disminuir la subordinación femenina, su estrategia se centra en desacreditar las capacidades de las propias mujeres islámicas de, primero, constituirse como interlocutoras válidas en el debate de las estrategias emancipatorias; segundo, tener el control de sus propios cuerpos y el modo de vestirlos y; tercero, elegir las vías por las cuales constituyen su identidad y fundamentan su lucha. Así, estas posturas ejercen tanto violencia como injusticia epistémica, ya que, por medio del descrédito de las teóricas del feminismo islámico, se les dice a todas las mujeres musulmanas que, minimizándose a sí mismas bajo el velo real y metafórico de la religión musulmana, han perdido el derecho a llevar a cabo una reflexión personal, con origen en sus experiencias particulares y en lo que consideran significativo o parte constitutiva de su identidad, que tenga como consecuencia una mejoría real de su situación de opresión. De esta manera, el desarrollo cognitivo de estas mujeres es mermado, en cuanto se desacredita, persistente y sistemáticamente, su capacidad de testimoniar. Esto, a la vez, legitima posiciones de superioridad occidental, lo que coincide con políticas neocolonialistas reproductivas de la sujeción centro-periferias. Así, injusticia y violencia epistémicas se aúnan en uno y el mismo sistema de opresión.

Bibliografía

Adblbi, S. (2016). *La Cárcel del Feminismo. Hacia un Pensamiento Islámico Decolonial*. España: Akal.

Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam*. United States: Yale University Press.

Ali, Z. (2014). *Feminismos Islámicos*. En <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n21/n21a07.pdf>

- Amorós, C. (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.
- Barlas, A. (2002). “*Believing Women” in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. United States: University of Texas Press
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Akal. Primera edición: 2002.
- Friker, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power & the Ethic of Knowing*. New York: Oxford.
- Grosfoguel, Ramón (Ed.). (2016). *Feminismos Islámicos*. Digital: El perro y la Rana. En www.elperroylarana.gob.ve
- Lamrabet, A. (2017) *La problemática de la mujer musulmana dentro del dialogo de culturas*. En <http://www.asma-lamrabet.com/articulos/la-problematica-de-la-mujer-musulmana-dentro-del-dialogo-de-culturas/>
- Mir Hosseini, Z. (2010). *Comprendiendo el feminismo islámico*. En <http://www.webislam.com/articulos/38231-comprendiendo-el-feminismo-islamico.html>
- Moghissi, H. (2002). *Feminism and Islamic Fundamentalism. The limits of postmodern analysis*. New York: Zed Books.
- Okin, S. (1999). *¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?* En <http://genero.univalle.edu.co/pdf/multiculturalismo.pdf>
- Pulido, G. (2009). “Violencia epistémica y descolonización del conocimiento”. En <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4637301>
- Sagrado Corán. Trans. Cortés, J. (1986). Barcelona: Herder.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- Shah Abdul Hannan. (n.d.). *‘Usul al Fiqh*. En https://www.u-cursos.cl/derecho/2008/1/D121D0380/15/material_docente/
- Wadud, A. (1999). *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Ttext from a Woman’s Perspective*. New York: Oxford University Press.